

**ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

***Χριστιανοί και Εθνικοί στις εκκλησιαστικές διοικήσεις της
Ανατολής κατά την Πρώιμη Βυζαντινή περίοδο.
Πολιτικές, κοινωνικές και θρησκευτικές παράμετροι.***



2014

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| | |
|---|----|
| ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ..... | 1 |
| ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ..... | 3 |
| ΠΡΟΛΟΓΟΣ..... | 4 |
| ΕΙΣΑΓΩΓΗ | 6 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΩΝ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΥΣ ΕΘΝΙΚΟΥΣ | 10 |
| 1. Σχέση θρησκείας και πολιτικής στην Αρχαιότητα..... | 10 |
| 2. Κωνσταντίνος..... | 13 |
| 3. Κώνστας – Κωνσταντίος..... | 16 |
| 4. Ιουλιανός-Ιοβιανός-Βαλεντινιανός-Βάλης..... | 18 |
| 5. Γρατιανός – Θεοδόσιος..... | 21 |
| 6. Αρκάδιος- Θεοδόσιος Β΄- Ιουστινιανός..... | 25 |
| 7. Συμπεράσματα | 27 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄. ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΠΑΡΑΓΟΝΤΕΣ ΣΤΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΘΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ | 30 |
| 1. Εισαγωγή | 30 |
| 2. Εθνικός και φυλετικός παράγοντας | 31 |
| 3. Κοινωνικός και οικονομικός παράγοντας | 33 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄. ΠΑΓΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ | 41 |
| 1. Παγανισμός..... | 41 |
| 1.1. Η κατάσταση του παγανισμού στην Ύστερη Αρχαιότητα..... | 41 |
| 1.2. Μαγεία | 46 |
| 1.3. Δίκες για μαγεία στην Αντιόχεια..... | 53 |
| 1.4. Δαίμονες..... | 58 |
| 2. Χριστιανισμός..... | 61 |
| 2.1. Η κατάσταση του Χριστιανισμού κατά την Ύστερη Αρχαιότητα..... | 61 |
| 2.2. Εκκλησιαστικές διοικήσεις Ανατολής..... | 63 |
| 2.3. Στάση της Εκκλησίας απέναντι στον παγανισμό, τη μαγεία και τους δαίμονες | 66 |
| ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄. ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΙΣ ΕΘΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ | 72 |
| 1. Θρησκευτικός φανατισμός και βία ανάμεσα σε Χριστιανούς και Εθνικούς..... | 72 |
| 1.1. Στάση της Εκκλησίας απέναντι στη θρησκευτική βία..... | 73 |
| 1.2. Υπατία..... | 78 |
| 2. Χριστιανοί και παγανιστικοί λατρευτικοί χώροι..... | 89 |

| | |
|---|-----|
| 2.1. Εγκατάλειψη αρχαίων ναών – Μουσειακή αντίληψη. | 90 |
| 2.2. Επανάχρηση αρχαίων ναών - Μετατροπή σε εκκλησίες. | 94 |
| 2.3. Καταστροφές ειδωλολατρικών ναών | 100 |
| ΕΠΙΛΟΓΟΣ | 102 |
| ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ | 105 |
| Πηγές | 105 |
| Βιβλία- Μελέτες | 108 |

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

σ.: σελίδες.

κ.ε.: και εξής.

π.Χ.: προ Χριστού.

μ.Χ.: μετά Χριστόν.

μτφρ.: μετάφραση.

ed: εκδότης.

eds: εκδότες.

Frag. : Fragments.

PG: Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857-1934.

PL: Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Paris 1844-1865.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα τελευταία χρόνια γίνεται πολύς λόγος για τις συγκρούσεις Χριστιανών και Εθνικών στους πρώτους αιώνες μετά την επικράτηση του Χριστιανισμού. Επιχειρείται με αυτόν τον τρόπο ένας συμψηφισμός των διωγμών που υπέστησαν οι Χριστιανοί στους τρεις πρώτους αιώνες με αντίστοιχες διώξεις των Εθνικών στα επόμενα χρόνια. Πολλοί μάλιστα κατηγορούν τους Χριστιανούς ότι έδωσαν το τελειωτικό χτύπημα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και τον πολιτισμό του. Θεωρούν ότι με την έλευση του Χριστιανισμού χάθηκε η αγάπη των ανθρώπων για τη γνώση και την ομορφιά και άρχισε μια σκοτεινή περίοδος της ανθρωπότητας, ο Μεσαίωνας, που κράτησε μέχρι την Αναγέννηση, οπότε και ξανάρχισε η ενασχόληση με την αρχαία κληρονομιά. Ο Χριστιανισμός, σύμφωνα μ' αυτούς, έδωξε από τους ανθρώπους τη χαρά της ζωής, καθώς είχε στραμμένο το βλέμμα του μόνο στην μέλλουσα ζωή. Οι απόψεις αυτές καλλιεργήθηκαν από ιστορικούς και στοχαστές, όπως το Γίββωνα και το Ρενάν, στα πλαίσια του κινήματος του Διαφωτισμού και, παρόλο που πολλές φορές στερούνται στήριξης από τις πηγές αλλά και από τα αρχαιολογικά ευρήματα, προβάλλονται ευρύτατα στις μέρες μας.

Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι τα τελευταία χρόνια έχει ξεκινήσει και στην πατρίδα μας μια εκστρατεία, με εκδόσεις βιβλίων και περιοδικών, δημοσιεύματα στο Διαδίκτυο και εκπομπές στην τηλεόραση και το ραδιόφωνο, που στόχο έχει να πείσει τους συμπατριώτες μας ότι ο Χριστιανισμός είναι ο κύριος υπεύθυνος για το τέλος του θαυμαστού αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Όλα αυτά γίνονται στα πλαίσια μιας υπερβολικής αρχαιολατρίας και ενός νεο-παγανισμού, που όπως επισημαίνει ο Chuvin είναι ένας στρεβλός ρομαντισμός που έχει πολύ μικρή σχέση με τον παγανισμό εκείνης της εποχής¹. Βέβαια, οι περισσότεροι Έλληνες έχουν συναίσθηση της μακράιωνης σχέσης ελληνισμού και χριστιανισμού και δεν είναι εύκολο να βρει απήχηση μια τέτοια κατηγορία. Οι απόψεις αυτές όμως, παρόλο που στηρίζονται κυρίως σε συνθηματολογίες και πολλές φορές παραποιούν την πραγματικότητα, με την ευρύτατη προβολή τους έχουν επηρεάσει σ' ένα μεγάλο βαθμό τις συνειδήσεις πολλών απλών ανθρώπων.

¹Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 18.

Στα πλαίσια αυτής της εργασίας λοιπόν θα προσπαθήσουμε να μελετήσουμε ψύχραιμα τις σχέσεις Εθνικών και Χριστιανών στους πρώτους βυζαντινούς αιώνες, καθώς υπάρχει πολύ μεγάλη ποικιλία απόψεων στις μελέτες και τα βιβλία που έχουν γραφεί σχετικά με το θέμα αυτό. Πολλές φορές βλέπει κανείς τους ιστορικούς να έχουν εντελώς διαφορετική προσέγγιση για το ίδιο ζήτημα, χωρίς απαραίτητα να έχει κάποιος όλο το δίκιο με το μέρος του. Όλ' αυτά δείχνουν τη μεγάλη δυσκολία στην έρευνα του συγκεκριμένου θέματος και τα προβλήματα που δημιουργήσε μέχρι να καταλήξει σε κάποια, όσο είναι δυνατόν, ασφαλή συμπεράσματα. Ασφαλώς, η σύγκρουση παγανισμού – Χριστιανισμού αποτελεί ένα πολύ μεγάλο θέμα και δεν μπορεί να εξαντληθεί στα πλαίσια αυτής της εργασίας· ωστόσο στόχος της είναι να το προσεγγίσει με μια σφαιρικότερη ματιά και να δώσει ερεθίσματα για περαιτέρω διερεύνησή του.

Θα ήθελα ιδιαίτερα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή, κ. Ιωάννη Μπάκα για τη διακριτική και αμέριστη συμπαράσταση και βοήθειά του καθ' όλη τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών, αλλά και στην παρούσα εργασία, αλλά και στον κ. Βασίλειο Κουκουσά που ενθάρρυνε την ενασχόλησή μου με το συγκεκριμένο θέμα. Ευχαριστίες για την υπομονή και τη συμπαράσταση ανήκουν και στη σύζυγο μου Ελπίδα. Την εργασία αφιερώνω στη μικρή κόρη μου, Χρυσούλα, και στον αδερφό μου Στέργιο, που πέρασε μια δύσκολη περιπέτεια τον τελευταίο καιρό. Την αφιερώνω επίσης στη μνήμη του διδασκάλου μου Στεργίου Σάκκου, που με ενέπνευσε στην ενασχόλησή μου με την Εκκλησιαστική Ιστορία.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο όρος «Εθνικοί» δηλώνει τους πιστούς της αρχαίας θρησκείας και ισοδυναμεί με τους όρους ειδωλολάτρης, «Έλλην» και παγανιστής. Βέβαια η αρχαία θρησκεία δεν ήταν κάποια συγκεκριμένη πίστη, αλλά πιο πολύ αποτελούσε ένα μωσαϊκό θρησκειών που συνδέονταν με την καθεστηκυία τάξη². Ο όρος αυτός πάντως, τον οποίο θα προτιμήσουμε στην παρούσα εργασία χωρίς βέβαια να αποκλείουμε και τη χρήση άλλων, χρησιμοποιούνταν από τους Χριστιανούς για τους παγανιστές πριν αποκτήσει ευρύτερη διάδοση ο όρος «Έλλην». Υπαινίσσεται πιο πολύ τις τοπικές ή φυλετικές διασυνδέσεις του παγανισμού και τον τοπικό χαρακτήρα των παγανιστικών λατρειών, ενώ συγχρόνως δείχνει και την επίδραση του ελληνικού πολιτισμού σ' αυτές³.

Ο όρος «Έλλην» από την άλλη, μπορεί να ήταν για κάποιο διάστημα δηλωτικός του πιστού των αρχαίων λατρειών, είχε όμως ποικίλες σημασίες στο πέρασμα των αιώνων. Έτσι, αρχικά στην ομηρική εποχή δήλωνε τους κατοίκους μιας περιοχής της Θεσσαλίας· σύντομα απέκτησε εθνολογικό περιεχόμενο και αναφερόταν στους κατοίκους του ελλαδικού χώρου. Με την εμφάνιση του Χριστιανισμού όμως έγινε συνώνυμος του ειδωλολάτρη ή του αιρετικού, ενώ εθνολογικά οι Έλληνες δηλώνονταν με παλιότερους όρους. Από τον 13^ο αιώνα μ.Χ. πάντως, ο όρος «Έλλην» σταδιακά ξανάρχισε να χρησιμοποιείται για να δηλώσει εθνολογικά τους Έλληνες κι αυτή η σημασία παρέμεινε ως σήμερα.

Ο όρος «παγανιστής», όπως θα δούμε και παρακάτω, έχει πιο περιορισμένο σημασιολογικό περιεχόμενο και δεν είναι εντελώς αντιπροσωπευτικός του λάτρη των αρχαίων θεών, καθώς συνδέεται περισσότερο με την επιβίωση του παγανισμού στην ύπαιθρο⁴. Χρησιμοποιήθηκε μάλιστα για πρώτη φορά από τον αυτοκράτορα Βαλεντινιανό με υποτιμητική σημασία (*religio paganismus*), καθώς υποδήλωνε ότι η πολυθεΐα είχε καταλήξει να είναι η θρησκεία των χωρικών (*pagani*), χωρίς πλέον επίσημη υπόσταση⁵. Συγχρόνως, όμως ο όρος *paganus* σήμαινε τον άμαχο, τον απόλεμο και οι

² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 22.

³ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 33.

⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 21.

⁵ Βακαλούδη, «Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων, τ.5)», σ. 124.

λατινόφωνοι Χριστιανοί τον χρησιμοποιούσαν για να δηλώσουν όποιον δεν πολεμούσε στο στράτευμα του Χριστού και συνεπώς του άξιζε η περιφρόνηση⁶. Ο όρος «ειδωλολάτρης» επίσης, έχει περισσότερο μειωτικό τόνο, μιας και χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τους αποστόλους Πέτρο και Παύλο ως μέρος των ηθικών συνεπειών που έχει η απομάκρυνση από τον νόμο του Θεού⁷.

Ο χώρος με τον οποίο θα ασχοληθούμε στην παρούσα εργασία, είναι οι εκκλησιαστικές διοικήσεις της Ανατολής, γιατί σ' αυτήν την περιοχή έχουμε πολύ ενδιαφέρουσες θρησκευτικές διεργασίες κατά τη διάρκεια της Πρώιμης Βυζαντινής περιόδου. Ο θρησκευτικός φανατισμός είναι έντονος και συχνά οδηγεί σε βίαιες συγκρούσεις αλλά και σε επιθέσεις σε παγανιστικά ιερά. Στην Ανατολή εμφανίζονται επίσης σημαντικές θρησκευτικές προσωπικότητες, τόσο Χριστιανοί, όσο και παγανιστές. Αντίθετα στη Δύση, οι βαρβαρικές επιδρομές είχαν καταλυτική επίδραση στην εξέλιξη των πραγμάτων, η οποία ήταν πολύ διαφορετική. Το δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας σταδιακά κατέρρεε και το 476 μ.Χ. έπαψε και επίσημα να ανήκει στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, μιας και στο έδαφός του δημιουργήθηκαν βαρβαρικά κράτη. Επίσης, μπορεί τα Βαλκάνια κι ο ελλαδικός χώρος να ανήκαν στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας, ωστόσο κι αυτά δοκιμάστηκαν από βαρβαρικές επιδρομές με αποτέλεσμα να έχουν διαφορετική εξέλιξη από τις ανατολικές επαρχίες.

Το χρονολογικό πλαίσιο της παρούσας εργασίας είναι η Πρώιμη Βυζαντινή περίοδος, η οποία σύμφωνα με την επικρατούσα διαίρεση της Βυζαντινής Ιστορίας ξεκινάει από την ίδρυση της Κωνσταντινούπολης το 330 μ.Χ. και φτάνει μέχρι το θάνατο του Ιουστινιανού το 565 μ.Χ. Η περίοδος αυτή ανήκει στην «Υστερη Αρχαιότητα», που θεωρείται ότι αρχίζει από τη βασιλεία του Διοκλητιανού το 284 μ.Χ. και της οποίας το τέλος προσδιορίζεται από αρκετούς κάποια στιγμή στον 5^ο αιώνα μ.Χ. ανάμεσα στην πτώση της Ρώμης το 410 μ.Χ. και την κατάλυση του δυτικού ρωμαϊκού κράτους το 476 μ.Χ.⁸. Πολλοί ιστορικοί από την άλλη, θεωρούν ότι μπορούμε να μιλούμε για το τέλος της Αρχαιότητας και την αρχή της Μεσαιωνικής Περιόδου με το θάνατο του Ιουστινιανού, καθώς ήταν ο τελευταίος αυτοκράτορας που είχε την αντίληψη της αρχαιότητας για τον ενιαίο ρωμαϊκό κόσμο, τον οποίο και

⁶ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 131.

⁷ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 13.

⁸ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 15.

προσπάθησε ανεπιτυχώς να ανασυστήσει με τις εκστρατείες του. Η Ύστερη Αρχαιότητα πάντως είναι μια μεταβατική περίοδος, η οποία με τις αλλαγές που συνέβησαν οδηγεί από την Αρχαιότητα στα Μεσαιωνικά Χρόνια. Κατά την περίοδο αυτή στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία είχαμε πολλές αλλαγές σ' όλους τους τομείς⁹. Βέβαια, η επιλογή όλων των παραπάνω χρονολογιών είναι συμβατική, καθώς οι όποιες αλλαγές δεν έγιναν απότομα, αλλά χρειάζονταν πολλά χρόνια για να ολοκληρωθούν.

Άλλωστε, συμβατικός είναι και ο όρος Βυζάντιο, ο οποίος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά μόλις το 19^ο αιώνα μ.Χ. από ιστορικούς για πρακτικούς κυρίως λόγους, για να δηλώσει το ανατολικό τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, το οποίο συνέχισε την πορεία του μετά την κατάρρευση του δυτικού τμήματος για σχεδόν χίλια χρόνια ακόμη, ως το 1453 μ.Χ. Έτσι οι κάτοικοι του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας αυτοπροσδιορίζονταν ως «Ρωμαίοι» και ονόμαζαν την αυτοκρατορία «Ρωμαϊκή» καθ' όλη τη διάρκεια του βίου της. Οι ονομασίες αυτές παρέμεναν παρά το γεγονός ότι στην ουσία η αυτοκρατορία είχε μετατραπεί σε ελληνική, καθώς η ελληνική γλώσσα κι ο ελληνικός πολιτισμός είχαν καταλυτική επίδραση σ' αυτήν, ενώ και η πλειοψηφία των κατοίκων της, ιδιαίτερα μετά τον 7^ο αιώνα μ.Χ. ήταν ελληνόφωνοι¹⁰.

Τον τόνο στην Πρώιμη Βυζαντινή περίοδο δίνει ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος, τον οποίο η Ιστορία και η Εκκλησία ονόμασαν Μέγα. Ο Κωνσταντίνος με την μεταφορά της πρωτεύουσας της αυτοκρατορίας από τη Ρώμη στην Κωνσταντινούπολη και κυρίως με την εύνοιά του στο Χριστιανισμό άλλαξε το χαρακτήρα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας για πάντα, καθώς στα επόμενα χρόνια αυτή σταδιακά μετατράπηκε σε χριστιανικό κράτος. Μάλιστα, στα επόμενα χρόνια επικράτησε η αντίληψη ότι αποτελούσε το επίγειο αντίγραφο της Βασιλείας του Θεού, το οποίο θεωρητικά θα έπρεπε να περιλαμβάνει μόνο μέλη της χριστιανικής Εκκλησίας¹¹. Ο μόνος αυτοκράτορας που προσπάθησε να ανακόψει αυτήν την πορεία ήταν ο Ιουλιανός (361-363 μ.Χ.). Ο παλιός κόσμος της αρχαίας θρησκείας που προσπάθησε να επαναφέρει όμως είχε χαθεί οριστικά. Λίγα χρόνια αργότερα, ο Θεοδόσιος (379-393), τον οποίο επίσης η Εκκλησία ονόμασε Μέγα, οριστικοποίησε τη νίκη του Χριστιανισμού και της Ορθοδοξίας έναντι της ειδωλολατρίας και

⁹ Κραλίδης, *Η αυτοκρατορική λατρεία*, σ. 17.

¹⁰ Davis, *Ιστορία*, σ. 38.

¹¹ Runciman, *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, σ. 11.

των αιρέσεων. Ο Ιουστινιανός τέλος, του οποίου η βασιλεία κλείνει την Πρώτη Βυζαντινή περίοδο, προσπάθησε να επιβάλλει τον Ορθόδοξο Χριστιανισμό σ' όλους τους κατοίκους της αυτοκρατορίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α'

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΩΝ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΟΥΣ ΕΘΝΙΚΟΥΣ

1. Σχέση θρησκείας και πολιτικής στην Αρχαιότητα.

Στις σύγχρονες κοινωνίες φαίνεται αδιανόητη η ανάμειξη του κράτους στα θρησκευτικά θέματα και στη θρησκευτική συνείδηση των πολιτών του. Ωστόσο αυτό ήταν μια συνήθης πρακτική κατά την Αρχαιότητα. Στην Αρχαία Ελλάδα η θρησκεία ήταν άμεσα συνδεδεμένη με την πόλη-κράτος. Ήταν ένα είδος πλαισίου στο οποίο εντάσσονταν όλες οι εκδηλώσεις του βίου τους, όπως οι γιορτές, οι τέχνες κι η οικογενειακή ζωή¹². Είναι χαρακτηριστικό ότι κάθε πόλη είχε τους δικούς της θεούς, οι οποίοι διέφεραν από αυτούς που υπήρχαν στις άλλες. Μάλιστα, το δωδεκάθεο, του οποίου η λατρεία είχε σταδιακά επικρατήσει στις περισσότερες πόλεις κράτη, ήταν διαφορετικό σε κάθε πόλη. Έτσι, όποιος έδειχνε ασέβεια στους θεούς της πόλης, μπορούσε να γίνει επικίνδυνος για την πόλη και γι' αυτό μπορούσε να καταδικαστεί ακόμη και σε θάνατο¹³. Πολλές φορές μάλιστα η ασέβεια ήταν το προκάλυμμα για κατηγορίες που είχαν πολιτικά κίνητρα. Τέτοιες κατηγορίες αντιμετώπισε ο Σωκράτης¹⁴, που καταδικάστηκε να πιει το κώνειο, αλλά και ο Αλκιβιάδης, ο Πρωταγόρας και ο Αριστοτέλης, οι οποίοι όμως πρόλαβαν κι έφυγαν από την Αθήνα, πριν τους συλλάβουν.

Στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία επισήμως υπήρχε ανεξιθρησκία. Γενικά, δεν επιβαλλόταν, όπως αναφέρει ο MacMullen, αυτοκρατορική πίεση για ομοιομορφία στη λατρεία. Το μόνο μέρος όπου θα μπορούσε να επιβληθεί μια κρατική λατρεία ήταν ο στρατός. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η προσπάθεια του Λικίνιου να προωθήσει και να επιβάλλει στο στράτευμα τη λατρεία του θεού Ήλιου. Κανείς πάντως δεν αμφισβητούσε το δικαίωμα της

¹² Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 48.

¹³ Nillsson, *Η πίστη*, σ. 225.

¹⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 22.

κυβέρνησης να επεμβαίνει στη θρησκευτική συνείδηση των κατοίκων της αυτοκρατορίας¹⁵. Έτσι, ο Αύγουστος στην προσπάθειά του να διατηρήσει την ενότητα της αυτοκρατορίας, εμπνεύστηκε μια επίσημη κρατική λατρεία που θα αποτελούσε το συνεκτικό δεσμό όλων των θρησκειών. Η λατρεία αυτή περιελάμβανε την απόδοση τιμών στο θεό-αυτοκράτορα και τη θεά-Ρώμη¹⁶ και ήταν υποχρεωτική για όλους, καθώς θεωρούνταν σύμβολο ενότητας των κατοίκων των επαρχιών της πολυεθνικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας κι εγγυόταν την πίστη τους στην κεντρική εξουσία¹⁷. Οι υπόλοιπες λατρείες δε θα αντικαθιστούνταν απ' αυτή, αλλά θα συμπληρώνονταν. Υπήρξε βέβαια αντίδραση σ' αυτήν τη λατρεία από αποκλειστικές θρησκευτικές κοινότητες, όπως τους Χριστιανούς και τους Δρυϊδιστές, οι οπαδοί των οποίων διώχθηκαν· αντίθετα οι Ιουδαίοι είχαν εξαιρεθεί από τη συμμετοχή στη λατρεία. Αρχικά πάντως, η θεοποίηση του αυτοκράτορα γινόταν μετά το θάνατό του. Από το Σεπτίμιο Σεβήρο και μετά όμως, ο αυτοκράτορας θεωρούνταν θεός ενώ ήταν ακόμη εν ζωή. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε, ότι από την εποχή του Σεπτίμιου Σεβήρου και μετά οι διωγμοί κατά των Χριστιανών εντάθηκαν και συστηματοποιήθηκαν¹⁸.

Σημαντικές αλλαγές στη θρησκευτική πολιτική της αυτοκρατορίας έχουμε με την κυριαρχία του Κωνσταντίνου αρχικά στη Δύση και στη συνέχεια σ' όλη την αυτοκρατορία. Με το διάταγμα των Μεδιολάνων, το 313 μ.Χ., και στη συνέχεια με άλλα μέτρα ο Κωνσταντίνος υποστήριξε το Χριστιανισμό, ενώ και οι επόμενοι αυτοκράτορες κινήθηκαν προς την κατεύθυνση της καθιέρωσης του Χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας της αυτοκρατορίας και πήραν μέτρα ενάντια στον παγανισμό. Βασική πηγή γι' αυτήν την αντι-παγανιστική νομοθεσία του 4ου και 5ου αι. αποτελεί η ενότητα του Θεοδοσιανού Κώδικα με τίτλο *De paganis sacrificiis et templis* (320-435)¹⁹. Ο Saltzman επισημαίνει πως πολλοί μελετητές, στηριζόμενοι σ' αυτούς τους νόμους, θεωρούν πως η επικράτηση του Χριστιανισμού οφείλεται στην επιβολή του κράτους. Υποστηρίζει, όμως, πως αυτή η άποψη δεν ευσταθεί, καθώς στην αυτοκρατορία δεν υπήρχε αστυνομία κι έτσι ήταν

¹⁵ MacMullen, *Paganism*, σ. 95-110.

¹⁶ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 53.

¹⁷ Κραλίδης, *Η αυτοκρατορική λατρεία*, σ. 21.

¹⁸ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σσ. 53- 55.

¹⁹ Fowden, *Bishops*, σ. 53.

δύσκολο για τις αρχές ακόμη και να αποπειραθούν να επιβάλλουν τη θρησκευτική υπακοή²⁰.

Γενικότερα, υπήρχε αντίθεση ανάμεσα στις τρομερές απειλές των νόμων και στην ανοχή που έδειχναν οι αρχές, οι οποίες πολλές φορές αδιαφορούσαν για την εφαρμογή τους²¹. Ιδιαίτερα ο Θεοδόσιος συνάντησε μεγάλες δυσκολίες στην επιβολή και την καθολική εφαρμογή των νόμων²², καθώς πιο πολύ έδιναν την άδεια για δράση και λιγότερο προέβλεπαν επέμβαση των αρχών. Το κράτος συνήθως παρενέβαινε μόνο μετά από καταγγελίες για βίαιη συμπεριφορά²³. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Fowden, υπήρχε πάντα ένα κενό από την έκδοση ενός νόμου μέχρι την εκτέλεσή του. Τα διατάγματα απευθύνονταν κατά κύριο λόγο στους επάρχους του Πραιτωρίου, οι οποίοι είχαν τη γενική επίβλεψη της εκτέλεσης της αυτοκρατορικής πολιτικής για τους παγανιστές και σπάνια υπήρχε άμεση αυτοκρατορική ανάμειξη. Υπήρχε ποικιλία όμως ως προς το βαθμό ενεργοποίησης των επάρχων, μιας και λίγοι ήταν τόσο ενεργοί, όσο ο Κυνήγιος. Επίσης, πολλές φορές οι έπαρχοι δεν ήταν σίγουροι για τη συνεργασία των υφισταμένων τους, καθώς η τελική ευθύνη για την εφαρμογή των νόμων έπεφτε στις τοπικές συγκλήτους και τα συμβούλια των πόλεων. Κάποιοι απ' αυτούς μάλιστα μπορεί να ήταν και ένοχοι παγανιστικών πρακτικών, επειδή οι υψηλές υπηρεσίες της αυτοκρατορίας ήταν γεμάτες παγανιστές εκείνη την περίοδο. Τέλος, επειδή οι υπάλληλοι των επαρχιών ήταν κακοπληρωμένοι, ήταν πιο ευάλωτοι σε εξωτερικές επιρροές²⁴.

Κατά συνέπεια, ο αυτοκράτορας δεν είχε τα μέσα να επιβάλλει τη νομοθεσία του όπου οι ανώτεροι αξιωματούχοι ήταν Εθνικοί, μιας και τελικά έπαιζαν σημαντικό ρόλο οι συσχετισμοί δυνάμεων Χριστιανών και Εθνικών σε τοπικό επίπεδο²⁵. Είναι χαρακτηριστικό ότι η απογοήτευση των νομοθετών από τις αργές διαδικασίες των τοπικών αρχών φαίνεται συχνά στους προλόγους των διαταγμάτων. Πάντως, όπως και σ' όλη τη ρωμαϊκή νομοθεσία άλλωστε, χαρακτηριστική είναι η επικέντρωση του Θεοδοσιανού Κώδικα στα εξωτερικά στοιχεία²⁶. Οι αυτοκράτορες θεωρούσαν τη δημόσια τάξη ως

²⁰ Saltzman, «Rethinking», σ. 284.

²¹ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 235.

²² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 23.

²³ Saltzman, «Rethinking», σ. 265-284.

²⁴ Fowden, *Bishops*, σσ. 53-56.

²⁵ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 56.

²⁶ Fowden, *Bishops*, σ. 56-77.

κύρια ασχολία τους και τη θρησκευτική ομοιομορφία μια από τις προϋποθέσεις της. Συνεπώς, η ειλικρίνεια της μεταστροφής ή της πίστης κάποιου στο Χριστιανισμό δεν τους ενδιέφερε. Αυτό που θεωρούνταν απαραίτητο γι' αυτούς, ήταν η διατήρηση της ενότητας του κράτους, καθώς εκείνη την περίοδο γίνονταν σκληροί αγώνες κατά των βαρβάρων και η τάξη κι η ησυχία ήταν αναγκαίες στο εσωτερικό²⁷.

2. Κωνσταντίνος

Όπως προαναφέρθηκε, η αλλαγή της πολιτικής της αυτοκρατορίας απέναντι στο Χριστιανισμό αρχίζει με τον Κωνσταντίνο. Από τη βασιλεία του και μετά, ο Χριστιανισμός γίνεται η κυρίαρχη θρησκεία στην αυτοκρατορία. Βέβαια, στο θρίαμβό του σημαντικό ρόλο έπαιξαν και οι κοινωνικές αλλαγές του 3^{ου} και 4^{ου} αιώνα μ.Χ.²⁸. Έχει γίνει μεγάλη κουβέντα για τη μεταστροφή του Κωνσταντίνου στη νέα θρησκεία: ήταν ειλικρινής ή μια κίνηση με πολιτική στόχευση; Δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για τις αντιλήψεις του, καθώς, όπως επισημαίνει ο Tilden, συνήθως μιλούσε ανάλογα με το σε ποιον απευθυνόταν²⁹. Ωστόσο, η μεταστροφή του Κωνσταντίνου ήταν ένα πολύ τολμηρό εγχείρημα, καθώς, ιδίως στη Δύση, οι Χριστιανοί ήταν μια μικρή και ασήμαντη μειονότητα (λιγότερο από το ένα έβδομο των κατοίκων της αυτοκρατορίας ήταν Χριστιανοί) από την οποία δε θα μπορούσε να έχει πολιτικά οφέλη³⁰. Ο Runciman επισημαίνει ότι η υποστήριξη του Κωνσταντίνου στο Χριστιανισμό ήταν πολύ επικίνδυνη για τον ίδιο, γιατί οι Χριστιανοί ήταν ακόμη πιο λίγοι στο στρατό, που αποτελούσε το στυλοβάτη της εξουσίας του. Επίσης, αναφέρει ότι οι Χριστιανοί εκείνη την περίοδο είχαν πολλές αιρέσεις και σχίσματα και συνεπώς αν η μεταστροφή του δεν ήταν βαθιά και ειλικρινής δε θα διακινδύνευε να ταυτιστεί μαζί τους³¹. Δεν μπορούμε, λοιπόν, συνοψίζει ο Jones, να μιλάμε απλά για μια υπολογισμένη πολιτική κίνηση, αλλά για μια ειλικρινή πίστη, η οποία ήταν ο καρπός της

²⁷ Καραγιαννόπουλος, *Ιστορία*, τ. 1, σ. 57.

²⁸ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 33.

²⁹ Tilden, *Religious*, σ. 16.

³⁰ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 33.

³¹ Runciman, *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, σ. 17.

θρησκευτικής του πεποίθησης ότι ο Θεός των Χριστιανών του έδωσε τη νίκη στον αγώνα για την κυριαρχία στην αυτοκρατορία³².

Από την άλλη πλευρά, ο Rovstovcheff θεωρεί ότι ίσως παράλληλα να υπήρχε και πολιτική στόχευση, καθώς ο Κωνσταντίνος ταύτιζε τη διακυβέρνηση της αυτοκρατορίας με το δεσποτισμό της Ανατολής και συνεπώς θεωρούσε ότι στηρίγματά του ήταν η αφοσίωση του στρατού και η θρησκεία, καθώς μόνο σ' αυτήν μπορούσε να θεμελιωθεί η δεσποτική εξουσία³³. Η Εκκλησία βέβαια επιθυμούσε τη χριστιανική ενότητα με αμιγώς θρησκευτικά μέσα, ενώ ο Κωνσταντίνος, όπως και οι κατοπινοί αυτοκράτορες, όπως αναφέρει ο Davis, πίστευε ότι το ιδανικό πλαίσιο λατρείας του Θεού είναι η ενωμένη αυτοκρατορία³⁴. Ο Runciman αντίθετα, αποδίδει περισσότερο στις περιστάσεις, παρά σε κάποιο μακρόπνοο υπολογισμό από μέρους του Κωνσταντίνου, την ενίσχυση της αυτοκρατορικής του εξουσίας λόγω της υποστήριξής στο Χριστιανισμό³⁵.

Ο Κωνσταντίνος εκδήλωσε δημόσια την προτίμησή του στη νέα θρησκεία και την αποστροφή του για την παλιά. Απέφυγε τις ειδωλολατρικές θρησκευτικές πρακτικές³⁶ και έδωσε τεράστια ποσά από το αυτοκρατορικό ταμείο στην Εκκλησία. Επίσης, παραχώρησε στους επισκόπους της Εκκλησίας το δικαίωμα να εκδικάζουν αστικές υποθέσεις³⁷. Στη συνέχεια πήρε τα πρώτα μέτρα ενάντια στον παγανισμό. Κατήργησε τη λατρεία του αυτοκράτορα κι έτσι πολλοί εθνικοί ιερείς έμειναν χωρίς αποστολή. Απαγόρευσε την οιωνοσκοπία σε ιδιωτικούς χώρους. Έκλεισε ή κατέστρεψε ορισμένους εθνικούς ναούς, είτε γιατί συνδέονταν με ανηθικότητα, είτε γιατί δεν εξυπηρετούσαν πλέον θρησκευτικές ανάγκες, όπως για παράδειγμα τη λατρεία του αυτοκράτορα, είτε ακόμη και για δήμευση της περιουσίας τους³⁸. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η καταστροφή του ναού της Αφροδίτης στην Άφακα όπου ασκούσαν την πορνεία άνδρες «γύννιδες»³⁹. Τέλος, αφαίρεσε τους τεράστιους θησαυρούς των πλούσιων ναών, αφενός λόγω της

³² Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 33.

³³ Rovstovcheff, *Ρωμαϊκή*, σ. 325.

³⁴ Davis, *Ιστορία*, σ. 48.

³⁵ Runciman, *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, σ. 17.

³⁶ MacMullen, *Christianizing*, σ. 96.

³⁷ Mackay, *Αρχαία*, σ. 416.

³⁸ Ευσέβιος, *Βίος Κωνσταντίνου* 3,54-55-58 και 4,25.

³⁹ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 47.

οικονομικής κρίσης και αφετέρου για να αποδυναμώσει τους Εθνικούς ιερείς⁴⁰.

Καθοριστικός παράγοντας της αντιπαγανιστικής νομοθεσίας του Κωνσταντίνου ήταν η σχέση των ειδωλολατρικών τελετών με τη μαγεία και η ταύτιση των αρχαίων θεών με τα πνεύματα του κακού⁴¹. Σκοπός του δεν φαίνεται ότι ήταν τόσο ο περιορισμός της πολυθεΐας, όσο ο έλεγχος της μαντικής και μαγικής δύναμης ορισμένων ιερέων. Αυτή είναι και η γενικότερη τάση των νομοθετών σ' αυτήν την περίοδο, καθώς στρέφονται, όπως θα δούμε και παρακάτω, κυρίως ενάντια στην ανηθικότητα, τις αιματηρές θυσίες και τη μαγεία⁴². Έτσι, ένα από τα μέτρα που πήρε ο Κωνσταντίνος ήταν η απαγόρευση της εισόδου των μάντεων και των ιερέων στα σπίτια και οι νυχτερινές μαγικές θυσίες⁴³. Σ' αυτήν την απαγόρευση κρύβονταν βέβαια και σκοπιμότητες πολιτικής φύσης⁴⁴. Μπορούσε δηλαδή κάποιος να ζητήσει χρησμό ή να μελετήσει τα σπλάχνα του ζώου που θα θυσιαζόταν, για να μάθει την ημέρα θανάτου του αυτοκράτορα ή το όνομα του επόμενου. Έτσι, η σπλαχνοσκοπία θεωρούνταν απειλή απ' όλους τους αυτοκράτορες και ισοδυναμούσε με προδοσία.

Ο Κωνσταντίνος θεωρούσε, ότι ο Θεός τον χρησιμοποιούσε για να επιτελέσει το θέλημά Του. Υποστήριζε βέβαια ότι και οι κοσμικοί νόμοι ήταν χρήσιμοι όσο και πρωτότερα και συνεπώς οι τιμωρίες κι ο εξαναγκασμός ήταν απαραίτητοι⁴⁵. Την ενότητα όμως δεν πίστευε ότι μπορούσε να τη φέρει η δύναμη, αλλά η πειθώς⁴⁶. Όσο κι αν θεωρούσε την πολυθεϊστική λατρεία ξεπερασμένη, ήξερε ότι δεν μπορούσε να την εξαλείψει μ' ένα διάταγμα και ως ένα βαθμό συμβιβάστηκε μ' αυτό⁴⁷. Τέσσερις νόμοι του μάλιστα επέτρεψαν τη συνέχιση της παγανιστικής λατρείας. Έτσι, οι δημόσιες παραδοσιακές τελετές συνέχισαν να γίνονται⁴⁸. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο Κωνσταντίνος είχε πραγματοποιήσει ακόμη και θεουργικές τελετές με τον ιεροφάντη Πραιτεξτάτο και τον τελεστή Σώπατρο κατά την ίδρυση της Κωνσταντινού-

⁴⁰ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 331.

⁴¹ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 84.

⁴² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 45-49.

⁴³ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 84.

⁴⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 44.

⁴⁵ Gaddis, *There is no crime*, σ. 45.

⁴⁶ Wallace, «Justifying», σ. 510.

⁴⁷ Mackay, *Αρχαία*, σ. 416.

⁴⁸ Tilden, *Religious*, σσ. 13-14.

πολης υπακούοντας στις παραδόσεις, για να έχει τύχη η καινούρια πόλη⁴⁹. Σ' αυτές τις περιπτώσεις βέβαια γίνεται διάκριση μεταξύ της νόμιμης μαγείας, που έχει ως αντικείμενο την υγεία και τις σοδειές, και της παράνομης, που στοχεύει στο θάνατο ή την αποπλάνηση κάποιου⁵⁰. Επίσης, έστησε ένα βωμό για τον εαυτό του κι έχτισε δύο παγανιστικούς ναούς· τον ένα για τους Διόσκορους και τον άλλο για την Τύχη. Φαίνεται λοιπόν ότι δεν ήθελε να χάσει την εύνοια κανενός· ούτε των Εθνικών, ούτε των Χριστιανών⁵¹.

3. Κώνστας – Κωνσταντίος.

Οι αυτοκράτορες μετά τον Κωνσταντίνο ήταν όλο και πιο πρόθυμοι να καταπνίξουν με τη δύναμη του κράτους την πολυθεϊστική λατρεία⁵². Αυτή η τάση φάνηκε ήδη από τους γιους του, Κώνστα, Κωνσταντίνο Β' και Κωνσταντίο· οι δύο πρώτοι κυβερνούσαν το δυτικό και ο τρίτος το ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας. Έτσι, αρχικά εκδόθηκε διάταγμα το 341 μ.Χ., το οποίο ζητούσε να σταματήσει η *superstitio* (δεισιδαιμονία) και η τρέλα των θυσιών⁵³. Ως δεισιδαιμονία εννοείται η ιερομαντεία, δηλαδή η εξέταση των εντοσθίων των ιερών σφαγίων με σκοπό τη μαντεία.

Όσοι οι αυτοκράτορες αυτοί αρχικά τους ήταν πιο ανεκτικοί απέναντι στον παγανισμό, καθώς στα πρώτα χρόνια της βασιλείας τους έχουμε κυρίως επανάληψη των απαγορεύσεων του Κωνσταντίνου και δεν τίθεται ζήτημα απαγόρευσης των επίσημων παγανιστικών τελετών⁵⁴. Μάλιστα, το 342 μ.Χ. εκδίδεται νόμος από τον Κώνσταντα, που απαγορεύει την καταστροφή των εκτός των τειχών των πόλεων ιερών, ως τόπων ψυχαγωγίας⁵⁵. Έχουν δοθεί αρκετές ερμηνείες γι' αυτόν το νόμο· φαίνεται ότι με αυτόν γίνεται προσπάθεια να ξεχωρίσουν τα κτίρια από τον παγανισμό⁵⁶. Στην ίδια κατεύθυνση κινείται κι ο Κωνσταντίος, ο οποίος, παρόλο που απαγόρευσε τις θυσίες, διατήρησε τους ναούς σαν τόπους διασκέδασης, καθώς αποτελούσαν

⁴⁹ Βακαλούδη, «Η μονοκρατορία (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)», σ. 56.

⁵⁰ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 45.

⁵¹ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 107-100.

⁵² Wallace, «Justifying», σ. 510.

⁵³ Fowden, «Bishops», σ. 8.

⁵⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 51-52.

⁵⁵ Σιμόπουλος, *Η Λεηλασία*, σ. 128.

⁵⁶ Tilden, *Religious*, σ. 36.

κέντρα εμπορίου, ενώ οι εισοδοί τους λειτουργούσαν πολλές φορές και σαν αίθουσες διδασκαλίας⁵⁷.

Λίγα χρόνια αργότερα όμως είχαμε την ανατροπή του Κώνσταντα από τον Μαγνέντιο, ο οποίος υποστήριξε ανοιχτά τους Εθνικούς⁵⁸. Αυτό το έκανε, θεωρεί ο Tilden, είτε για να κερδίσει την υποστήριξη της ρωμαϊκής ελίτ, είτε απλά για να διαφοροποιηθεί από τα δύο αδέρφια. Η εξέγερση του Μαγνέντιου έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη μετέπειτα στάση του Κωνσταντίου απέναντι στους Εθνικούς. Έτσι, μετά απ' αυτήν την απόπειρα αναγέννησης της εθνικής θρησκείας και τον εμφύλιο πόλεμο που ακολούθησε, τα μέτρα εναντίον του παγανισμού ήταν σκληρά. Ενώ δηλαδή προηγουμένως η ποινή για όποιον τελούσε θυσίες ήταν ασαφής, η «κατάλληλη τιμωρία» όπως ανέφεραν οι νόμοι, το 354 μ.Χ. εκδόθηκε νόμος που όριζε να κλείσουν όλοι οι ναοί και να απέχουν όλοι από τις θυσίες με την ποινή του θανάτου. Προβλεπόταν μάλιστα τιμωρία για όσους κυβερνήτες δεν εφάρμοζαν το νόμο. Κύριος σκοπός αυτών των νόμων φαίνεται ότι ήταν η ανατροπή της φιλοπαγανιστικής προσέγγισης του Μαγνέντιου και η ενίσχυση του ρόλου του Κωνσταντίου⁵⁹.

Ακόμη, ιδιαίτερα ενδιέφερε τον Κωνσταντίο η καταπολέμηση της μαγείας και της μαντείας. Έτσι το 357 μ.Χ. απαγορεύτηκαν η προφητεία, η αστρολογία, η οιωνοσκοπία, η μαγεία και η σπλαχνοσκοπία, δηλαδή το διάβασμα των σωθικών των ζώων. Ήταν παρανοϊκός σ' αυτό το θέμα, προφανώς γιατί φοβόταν μια συνομωσία εναντίον του⁶⁰, μιας και η μαντεία, όπως είπαμε, μπορούσε να υποδείξει έστω και με ασάφεια ποιος και πότε θα διαδεχόταν τον αυτοκράτορα, κάτι που θα ενίσχυε επίδοξους συνωμότες. Εκτός από την εξέγερση του Μαγνέντιου άλλωστε, υπήρχε κι ο φόβος για προσπάθεια ανατροπής του από τον ξάδερφό του Ιουλιανό, ο οποίος και τελικά την πραγματοποίησε λίγο πριν το θάνατο του Κωνσταντίου. Δεν μπορεί να θεωρηθεί βέβαια αυτή η εκστρατεία εναντίον της μαγείας διωγμός της παγανιστικής λατρείας. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι το 354 μ.Χ., οπότε και ήταν πλέον εξασφαλισμένος στο θρόνο, ο Κωνσταντίος πήγε στη

⁵⁷ MacMullen, *Christianizing*, σ. 96.

⁵⁸ Καραγιαννόπουλος, *Ιστορία*, τ. 1, σ. 143.

⁵⁹ Tilden, *Religious*, σ. 37-39-40.

⁶⁰ Tilden, *Religious*, σ. 43.

Ρώμη κι έδειξε ανοχή στον παγανισμό ανανεώνοντας τα προνόμια της ρωμαϊκής ελίτ και των εθνικών ιερέων⁶¹.

4. Ιουλιανός-Ιοβιανός-Βαλεντινιανός-Βάλης.

Ο Ιουλιανός ήταν ο μόνος ειδωλόλατρης αυτοκράτορας μετά τον Κωνσταντίνο. Επαναστάτησε εναντίον του Κωνσταντίου κι όταν εκείνος ξαφνικά πέθανε, τον διαδέχτηκε στο θρόνο⁶². Στη βραχύβια δεκαοκτάμηνη βασιλεία του (361-363 μ.Χ.), προσπάθησε να επαναφέρει τις παγανιστικές λατρείες και να ανακόψει την επέκταση του Χριστιανισμού. Έτσι, επισκέυασε ναούς που είχαν εγκαταλειφθεί και τους αποζημίωσε για τις προσόδους τους που είχαν δημευθεί από τον Κωνσταντίνο και τον Κωνσταντίο⁶³. Επίσης, επέτρεψε την τέλεση θυσιών που είχαν απαγορευτεί από τον Κωνσταντίο. Συγχρόνως διακήρυξε δημόσια την ανεξιθρησκία κι ανακάλεσε όλους τους Χριστιανούς που είχαν εξοριστεί για θρησκευτικούς λόγους, με στόχο προφανώς την πρόκληση συγκρούσεων ανάμεσά τους, οι οποίες θα τους αποδυνάμωναν⁶⁴. Προσπάθησε ακόμη να αποφύγει τις θανατικές καταδίκες Χριστιανών και να φερθεί με μετριοπάθεια απέναντι τους, χωρίς όμως να το καταφέρει πάντοτε, καθώς οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς αναφέρουν πολλές εκτελέσεις, κυρίως στην κεντρική και νότια Συρία. Γενικότερα πάντως, ήθελε να αποφύγει τη δημιουργία μαρτύρων και προτιμούσε τις οικονομικές πιέσεις. Έτσι, διέταξε την επισκευή του Ασκληπιείου των Αιγών της Κιλικίας με έξοδα του επισκόπου που το είχε καταστρέψει, ενώ ο επίσκοπος Αρεθούσης Μάρκος βασανίστηκε από τους ειδωλόλατρες για να αποκαταστήσει μια ιερή τοποθεσία τους που είχε μετατρέψει σε εκκλησία. Έδιωξε ακόμη από την επισκοπή του τον επίσκοπο Κυζίκου Ελεύσιο, ο οποίος είχε προσηλυτίσει πολλούς Εθνικούς στο Χριστιανισμό κι είχε καταστρέψει ναούς, ενώ δεν κατάφερε να κάνει το ίδιο με τον Τίτο, επίσκοπο Βόστρων, εξαιτίας της μεγάλης του δημοτικότητας, ακόμη κι ανάμεσά στους Εθνικούς. Τέλος, θέλησε να απομακρύνει τους τάφους των Χριστιανών μαρτύρων που ήταν σε

⁶¹ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 54-55.

⁶² Mackay, *Αρχαία*, σ. 428.

⁶³ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 58.

⁶⁴ Mackay, *Αρχαία*, σσ. 428-429.

ιερούς παγανιστικούς τόπους, όπως τους Δελφούς και τη Δάφνη της Αντιόχειας, γιατί θεωρούσε ότι τους «μόλυναν» με την παρουσία τους⁶⁵.

Επιπλέον, πολλές φορές με την ανοχή του ενθάρρυνε τις πράξεις βίας του ειδωλολατρικού όχλου ενάντια σε Χριστιανούς και τους ναούς τους. Χαρακτηριστική είναι η μη τιμωρία των δολοφόνων του Αρειανού επισκόπου Αλεξανδρείας Γεωργίου, ο οποίος κακοποιήθηκε από τους Εθνικούς εξαιτίας της βεβήλωσης του Μιθραίου, αλλά και το γεγονός ότι ο Ιουλιανός συγχάρηκε τους κατοίκους της Εμέσας για τον εμπρησμό των χριστιανικών ναών⁶⁶. Τέλος, προκάλεσε ταραχή με την απαγόρευση στους χριστιανούς δασκάλους να διδάσκουν την αρχαία ελληνική γραμματεία, της οποίας όλα τα κείμενά ήταν ειδωλολατρικά, καθώς με τον τρόπο αυτό τους απέκλειε από τη λογοτεχνική παιδεία που ήταν απαραίτητη για την εξέλιξη σε κυβερνητικές θέσεις⁶⁷. Στόχος αυτής της ενέργειάς ήταν, όπως επισημαίνει ο Φειδάς, η εξουδετέρωση της ελληνοχριστιανικής συνθέσεως και η αποδυνάμωση των ερεισμάτων του Χριστιανισμού στον ελληνορωμαϊκό κόσμο⁶⁸.

Αυτό που προσπάθησε περισσότερο να επιτύχει ήταν η δημιουργία μιας νέας θρησκείας στα πρότυπα της χριστιανικής Εκκλησίας⁶⁹, καθώς, όπως επισημαίνει ο Mackay, η ειδωλολατρία συνδεόταν περισσότερο με την ιδιουσγκρασία του Ιουλιανού, ενώ το πνεύμα του σχετιζόταν περισσότερο με το Χριστιανισμό, τον οποίο απέρριπτε. Άλλωστε, είχε αποκηρύξει το Χριστιανισμό όχι τόσο εξαιτίας της διδασκαλίας του, όσο λόγω της σύνδεσής του με τον Κωνσταντίο, τον οποίο μισούσε ως δολοφόνο της οικογένειάς του, αλλά και του θαυμασμού του για το ειδωλολατρικό παρελθόν⁷⁰. Η νέα αυτή θρησκεία θα ήταν στηριγμένη στα νεοπλατωνικά μυστήρια, στα οποία είχε μνηθεί κι ο ίδιος⁷¹, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι επιδίωξε να καθιερώσει ένα είδος ιεραρχίας των ειδωλολατρών ιερέων και να εγκαινιάσει ειδωλολατρικές φιλανθρωπικές οργανώσεις, μιμούμενος τη Χριστιανική Εκκλησία⁷². Η προσπάθειά του όμως δεν είχε απήχηση στους Εθνικούς, γιατί, επηρεασμένος από τη χριστιανική νοοτροπία, ήταν υπερβολικά αυστηρός κι ασκητικός κι

⁶⁵ Chuvín, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 59-60.

⁶⁶ Chuvín, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 59-63.

⁶⁷ Mackay, *Αρχαία*, σ. 429.

⁶⁸ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 890.

⁶⁹ Chuvín, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 59· 63.

⁷⁰ Mackay, *Αρχαία*, σ. 428.

⁷¹ Βακαλούδη, «Οι διάδοχοι (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)», σ. 88.

⁷² Mackay, *Αρχαία*, σ. 428.

έδινε περισσότερη σημασία στις τελετές παρά στις γιορτές⁷³. Έτσι, δεν προξενεί εντύπωση το γεγονός ότι μετά τον αμφιλεγόμενο θάνατό του κατά την εκστρατεία του στην Περσία, η προσπάθειά του τερατίστηκε τόσο απότομα όσο είχε αρχίσει. Το πείραμά του, όπως επισημαίνει ο Runciman, ήταν έξω από την εποχή του, καθώς ακόμη κι αν ζούσε περισσότερα χρόνια δε θα κατάφερε να επιβάλλει την ουτοπική του θρησκεία και την επιστροφή στον παγανισμό σε μια αυτοκρατορία όπου η πλειοψηφία ήταν πλέον χριστιανική⁷⁴. Επίσης, έδειξε ότι ο αυτοκράτορας και η κρατική προστασία δεν αρκούσαν για να διατηρήσουν μια θρησκεία που δεν είχε αναφορά στην κοινωνία⁷⁵.

Οι διάδοχοί του Ιουλιανού ήταν και πάλι Χριστιανοί κι έδειξαν σχετική ανοχή απέναντι στον παγανισμό⁷⁶, όχι όμως και στη μαγεία. Ο Ιοβιανός, ο οποίος παρέμεινε αυτοκράτορας μόλις για λίγους μήνες επέτρεψε την ελεύθερη χρήση των ναών, αλλά απαγόρευσε τις μαγανείες και τους γόητες. Στη συνέχεια, ο Βαλεντινιανός ο Α' εξέδωσε διάταγμα ανεξιθρησκείας, το οποίο επέτρεπε τη δράση των ιεροσκόπων και τις συνήθειες των προγόνων. Το μόνο που απαγόρευε ήταν οι νυχτερινές θυσίες, που συνδέονταν με τη μαγεία και η νεκρομαντεία⁷⁷, ενώ ο μόνος νόμος κατά του παγανισμού που εξέδωσε ήταν το 365 μ.Χ., για να προστατεύσει την αυτοκρατορία από το σφετεριστή ειδωλόλατρη Προκόπιο⁷⁸. Ο Προκόπιος, ξάδερφος του Ιουλιανού που μέχρι τότε κρυβόταν, εμφανίστηκε ξαφνικά κι αυτοανακηρύχθηκε αυτοκράτορας στην Κωνσταντινούπολη και σύντομα απέκτησε τον έλεγχο αρκετών εδαφών στη Θράκη και τη Μικρά Ασία. Στις μάχες που ακολούθησαν όμως ηττήθηκε από το Βαλεντινιανό και θανατώθηκε⁷⁹.

Ο αδερφός του, Βάλης, που ήταν συν-αυτοκράτορας στην Ανατολή, ήταν αρχικά ανεκτικός απέναντι στους Εθνικούς⁸⁰. Προσπάθησε να διατηρήσει την πολιτική ανοχής που είχε εξαγγείλει απέναντί τους. Έτσι, δεν έκλεισε τους ναούς κι επέτρεψε τη δημόσια τέλεση θυσιών, ενώ χρηματοδότησε και την

⁷³ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 64.

⁷⁴ Runciman, *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, σ. 35.

⁷⁵ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 340.

⁷⁶ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 65.

⁷⁷ Barb, «*The Survival (The conflict)*», σ. 110.

⁷⁸ Tilden, *Religious*, σ. 125.

⁷⁹ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 195-197.

⁸⁰ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 66.

ανέγερση ενός ιερού της Περσεφόνης⁸¹. Μετά όμως την αποκάλυψη μιας συνομωσίας από ειδωλολάτρες στην Αντιόχεια, όπως θα δούμε παρακάτω, οι οποίοι με τις μαντικές τους ικανότητες προσπάθησαν να προβλέψουν το πότε θα πεθάνει ο Βάλης και ποιος θα είναι ο διάδοχός του, εξαπέλυσε φοβερό διωγμό ενάντια στη μαγεία και τους θεουργούς⁸². Οι δίκες που έγιναν κατέληξαν σε μαζικές καταδίκες και ακολούθησε κάψιμο βιβλίων με μαγικές συνταγές κι αστρολογία καθώς και εκτελέσεις φιλοσόφων, που θεωρήθηκαν ύποπτοι⁸³.

5. Γρατιανός – Θεοδόσιος.

Ο Γρατιανός, που κυβέρνησε στη Δύση μετά το Βαλεντινιανό, ήταν ζηλωτής ορθόδοξος όπως και ο Ισπανός στρατηγός Θεοδόσιος στον οποίο έδωσε την εξουσία στην Ανατολή μετά το θάνατο του Βάλη. Έτσι, στα χρόνια τους είχαμε ενιαία θρησκευτική πολιτική σε Ανατολή και Δύση⁸⁴. Αρχικά, ο Θεοδόσιος ήταν ανεκτικός απέναντι στους πιστούς της παλιάς θρησκείας, αλλά πολύ αυστηρός απέναντι στους αιρετικούς. Αναστήλωσε κάποια μνημεία και μάλιστα άνοιξε ένα ναό στην Οσροηνή που είχε καλλιτεχνικό ενδιαφέρον⁸⁵. Το 382 μ.Χ. ένας νόμος του απαγόρευσε την είσοδο στους ναούς με σκοπό τη διερεύνηση του μέλλοντος και όρισε να επιτρέπονται μόνο οι «αγνές προσευχές», δηλαδή οι ύμνοι που συνοδεύονταν από λιβάνι, κι όχι οι αιματηρές θυσίες που συνδέονταν με τη μαγεία. Μάλιστα, όρισε να μένουν όλοι οι ναοί ανοικτοί, έτσι ώστε να μην είναι δυνατό να χρησιμοποιούνται για μαγικούς σκοπούς⁸⁶.

Το ίδιο ανεκτικός ήταν αρχικά και ο Γρατιανός στη Δύση ⁸⁷. Κάτω όμως από την επίδραση του Αμβροσίου⁸⁸, που έγινε επίσκοπος Μεδιολάνων το 382 μ.Χ., ακολούθησε στα επόμενα χρόνια αυστηρή πολιτική με οικονομικά

⁸¹ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 213.

⁸² Βακαλούδη, «*Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)*», σ. 119.

⁸³ Chuvín, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 69.

⁸⁴ Βακαλούδη, «*Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)*», σ. 133.

⁸⁵ Σιμόπουλος, *Η Λεηλασία*, σ. 140.

⁸⁶ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 253.

⁸⁷ Chuvín, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 71·73.

⁸⁸ Mackay, *Αρχαία*, σ. 438.

κυρίως μέτρα⁸⁹. Έτσι, απομάκρυνε για δεύτερη φορά το άγαλμα της Νίκης από τη Σύγκλητο. Στη συνέχεια κατάργησε τις επιχορηγήσεις προς τους Εθνικούς ιερείς και δεν κάλυψε τις κενές θέσεις των ιερατικών συλλόγων. Τέλος, ήταν ο πρώτος αυτοκράτορας που αποποιήθηκε τον τίτλο του *pontifex maximus* (μεγίστου αρχιερέα)⁹⁰, πράγμα που είχε ως συνέπεια να κοπούν οι επιχορηγήσεις στην ειδωλολατρική λατρεία και πλέον αυτή να θεωρείται μια ιδιωτική θρησκεία κι όχι μέρος της δημόσιας ζωής⁹¹. Δολοφονήθηκε το 383 μ.Χ. με υποκίνηση του στασιαστή Μάξιμου που για κάποια χρόνια, έχοντας την εύνοια των Εθνικών συγκλητικών, έλεγχε ένα μεγάλο μέρος της Δύσης⁹².

Στα χρόνια που ακολούθησαν άλλαξε η πολιτική του Θεοδοσίου απέναντι στον παγανισμό. Το 384 μ.Χ. όρισε ως έπαρχο των πραιτωρίων της Ανατολής τον Κυνήγιο, έναν αφοσιωμένο Χριστιανό. Εκείνη την περίοδο δεν εξέδωσε αυστηρότερους νόμους, απλά απαγόρευσε τις θυσίες που γίνονταν για μελέτη των σωθικών των ζώων, δηλαδή για πρόβλεψη του μέλλοντος. Ο Κυνήγιος όμως ερμήνευσε τους νόμους με σκληρό τρόπο και το 384 μ.Χ. έκλεισε κατά τη διάρκεια μιας περιόδου του τους ναούς στην Αίγυπτο και απαγόρευσε τις θυσίες⁹³. Κατά την περιόδο αυτή είχε περάσει με το πολυάριθμο προσωπικό του και τη σωματοφυλακή του και από τη Μικρά Ασία και τις επαρχίες της Μεσοποταμίας, όπου με τη δράση του προκάλεσε καταστροφές ναών και ταραχές⁹⁴. Αντίδραση στις ενέργειές του, υπήρξε από το ρήτορα Λιβάνιο με το έργο του «*Pro templis*» (Υπέρ των ναών)⁹⁵.

Από τις πράξεις του Κυνήγιου δημιουργήθηκε η εντύπωση ότι ο αυτοκράτορας είχε εκδώσει νόμο για την καταστροφή των ναών και των λατρευτικών αντικειμένων τους, παρόλο που δεν είναι σίγουρο ότι είχε τέτοιες προθέσεις. Η εντύπωση αυτή ενισχύθηκε μετά τη νομοθεσία του για τις θυσίες και την καταστροφή του Σεραπείου⁹⁶. Θεωρείται βέβαια δύσκολο ο Κυνήγιος να μην είχε τη διακριτική υποστήριξη του Θεοδοσίου στις ενέργειές του. Ο Λιβάνιος ωστόσο δεν αφήνει κανένα υπονοούμενο για ευθύνη του

⁸⁹ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 341.

⁹⁰ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 75.

⁹¹ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 238.

⁹² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 76.

⁹³ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 77.

⁹⁴ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 256-258.

⁹⁵ Pagoulatos, «The destruction», σ. 155.

⁹⁶ Emmel, «*Shenoute (From temple to church)*», σ. 179.

αυτοκράτορα για τις ενέργειες του Κυνήγιου⁹⁷. Τη θέση του Κυνήγιου πήρε το 388 μ.Χ., ίσως για να ηρεμήσει η κατάσταση, ο Τατιανός, ένας Εθνικός.

Από το 388 ως το 391 μ.Χ. ο Θεοδόσιος παρέμεινε στη Δύση όπου έδιωξε το σφετεριστή Μάξιμο και ανέβασε στο θρόνο το γιο του Γρατιανού, Βαλεντινιανό Β'. Το μόνο μέτρο που πήρε όσο βρισκόταν εκεί ήταν ότι μετέτρεψε το 389 μ.Χ. τις αργίες των Εθνικών σε εργάσιμες μέρες. Όταν επέστρεψε όμως στην Ανατολή το 391 μ.Χ., πήρε σκληρά μέτρα ενάντια στις εθνικές λατρείες. Απαγόρευσε τις αιματηρές θυσίες, αλλά και κάθε πράξη λατρείας προς τα αγάλματα και τους ναούς. Ακόμη, καταργήθηκαν μετά το 392 μ.Χ. και όσοι αθλητικοί αγώνες είχαν θρησκευτικό χαρακτήρα στο τυπικό τους, όπως οι Ολυμπιακοί αγώνες⁹⁸. Είναι πολύ πιθανό ο Θεοδόσιος να πήρε αυτά τα μέτρα λόγω της επιρροής του Αμβροσίου, ο οποίος τον είχε επιπλήξει δημοσίως για «ανάμιξή του σε άγιες υποθέσεις», όταν διέταξε τον επίσκοπο του Καλλίνικου της Συρίας να ξαναχτίσει μια συναγωγή, την οποία είχε ενθαρρύνει το ποίμνιό του να τη λεηλατήσει⁹⁹. Η επίδραση αυτή έγινε ισχυρότερη από ποτέ μετά τα γεγονότα του 390 μ.Χ. στη Θεσσαλονίκη¹⁰⁰. Εκεί, εξαιτίας μιας στάσης των πολιτών της, ο Θεοδόσιος είχε διατάξει σε αντίποινα μεγάλη σφαγή. Ο Αμβρόσιος του απαγόρευσε να κοινωνήσει για το έγκλημα που έκανε, μέχρι να μετανοήσει έμπρακτα κι ειλικρινά. Ίσως λοιπόν συνέπεια της μετανοίας του γι' αυτήν τη σφαγή να ήταν αυτά τα μέτρα¹⁰¹.

Το 392 μ.Χ. είχαμε ανατροπή του Βαλεντινιανού του Β' και στο θρόνο της Δύσης ανέβηκε με την υποστήριξη του Φράγκου Αρβογάστη ο καθηγητής ρητορικής Ευγένιος. Αυτός ήταν Χριστιανός, αλλά ενσάρκωνε τις ελπίδες της ρωμαϊκής συγκλητικής αριστοκρατίας για παλινόρθωση του παγανισμού¹⁰². Με πρωτοστάτες τους συγκλητικούς Νικόμαχο Φλαβιανό και Βέττιο Αγόριο Πραιτεξάτο μάλιστα, υπήρξε αναδιοργάνωση και χρηματοδότηση των παραδοσιακών λατρειών και γιορτών¹⁰³ και στη Ρώμη είχαμε μια παγανιστική αναγέννηση που συνοδευόταν από πυρετώδεις προφητείες. Ακολούθησε σύγκρουση του Θεοδόσιου με τον Ευγένιο κοντά στον ποταμό Φρίγιδο της

⁹⁷ Fowden, «Bishops», σ. 63.

⁹⁸ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 81-82:85.

⁹⁹ Runciman, *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, σ. 37.

¹⁰⁰ Tilden, *Religious*, σ. 441.

¹⁰¹ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 82.

¹⁰² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 89.

¹⁰³ Βακαλούδη, «Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων τ. 5)», σ. 143.

Ακυληίας το 394 μ.Χ. Στα λάβαρα των Χριστιανών ήταν ο Σταυρός, ενώ σ' εκείνα των Εθνικών ο Ηρακλής. Μάλιστα οι Εθνικοί είχαν στήσει αγάλματα του Δία στους γύρω λόφους για να σταματήσουν το Θεοδοσίο. Στη μάχη που ακολούθησε όμως, οι Εθνικοί τυφλώθηκαν από έναν αντίθετο άνεμο και υπέστησαν δεινή ήττα, την οποία θεώρησαν θέλημα των θεών¹⁰⁴. Ο Ευγένιος εκτελέστηκε από το Θεοδοσίο, ενώ ο Αρβογάστης αυτοκτόνησε.

Συνέπεια της παραπάνω σύγκρουσης ήταν ότι επανήλθαν στη Ρώμη τα μέτρα κατά των ειδωλολατρών¹⁰⁵. Απαγορεύτηκε κάθε ελευθερία τέλεσης των εθνικών λατρειών, με ποινή το θάνατο για τις αιματηρές θυσίες και πρόστιμα και δημεύσεις για πράξεις οικιακής λατρείας. Ακυρώθηκε δηλαδή στην πράξη η παγανιστική παλινόρθωση του Ευγένιου¹⁰⁶. Τα επόμενα χρόνια η απογοήτευση για τους Εθνικούς ήταν μεγάλη. Μάλιστα, σταδιακά εκχριστιανίστηκε και η Σύγκλητος¹⁰⁷, καθώς μετά τη μάχη στο Φρίγιδο η αντίληψη ότι το μεγαλείο της Ρώμης ήταν αλληλένδετο με το σεβασμό στην παράδοση και στους αρχαίους θεούς δεν ήταν δυνατόν να διατηρηθεί. Οι αριστοκράτες της Ρώμης, οι οποίοι μέχρι τότε είχαν παραμείνει προσηλωμένοι στον παγανισμό, θεωρούσαν ότι πλέον η Τύχη βρισκόταν στο πλευρό των Χριστιανών¹⁰⁸.

Παρόλη την αντιπαγανιστική του εκστρατεία πάντως, ο Θεοδοσίος δεν προσπάθησε να μεταστρέψει τους ειδωλολάτρες με τη βία στο Χριστιανισμό. Οι Χριστιανοί κι οι Εθνικοί ήταν ίσοι απέναντι στο νόμο και διατηρούσαν τις τιμές και τα αξιώματά τους¹⁰⁹. Πέρα από το ζήλο του νεοφώτιστου που είχε ο Θεοδοσίος, καθώς βαπτίστηκε μόλις το 380¹¹⁰, το σημαντικότερο κίνητρο για τα αντι-παγανιστικά μέτρα που πήρε φαίνεται ότι ήταν η θρησκευτική ενότητα της αυτοκρατορίας¹¹¹. Η ανεξιθρησκία δεν αποτελούσε βασική ιδεολογία εκείνη την εποχή, αλλά κύριο μέλημα του εκάστοτε αυτοκράτορα ήταν η ενότητα κι η συνοχή της αυτοκρατορίας¹¹². Έτσι, στόχος του Θεοδοσίου, σύμφωνα με τον Wallace, ήταν η ενωμένη Εκκλησία που θα αποτελούσε κι

¹⁰⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 89-90.

¹⁰⁵ Tilden, *Religious*, σ. 441.

¹⁰⁶ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 90- 91.

¹⁰⁷ Tilden, *Religious*, σ. 441.

¹⁰⁸ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 90-92.

¹⁰⁹ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 241, Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 91.

¹¹⁰ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ.1, σ.186.

¹¹¹ Wallace, «Justifying», σ. 515.

¹¹² Βασιλειάδης, *Νεοειδωλολατρία*, σ. 278.

ενοποιητικό παράγοντα του κράτους. Θεωρούσε ότι οι ταραχές που υπήρχαν θα ηρεμούσαν με το θρίαμβο της Ορθοδοξίας. Μια εξήγηση γι' αυτήν την αντίληψη, την οποία είχαν κι άλλοι αυτοκράτορες βέβαια, ήταν η στενή σχέση πνευματικής και πολιτικής αυθεντίας που υπήρχε στη ρωμαϊκή παράδοση¹¹³.

6. Αρκάδιος- Θεοδόσιος Β' - αυτοκράτορες μέχρι τον Ιουστινιανό.

Το 397 μ.Χ. ο Αρκάδιος, γιος του Θεοδοσίου και αυτοκράτορας στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας, δημοσίευσε νόμο που διέταζε να χρησιμοποιούνται οι λίθοι των κατεστραμμένων ναών σε δημόσια έργα. Ο νόμος αυτός είναι ενδεικτικός του μεγάλου αριθμού κατεδαφίσεων ειδωλολατρικών ναών τα προηγούμενα χρόνια, αλλά και της πρόθεσης να βεβηλωθούν οι λίθοι των ναών. Το 416 μ.Χ. οι Εθνικοί με νόμο που εξέδωσε η αδερφή του Θεοδοσίου του Β' Πουλχερία αποκλείστηκαν από το στρατό, τη διοίκηση και τη δικαιοσύνη. Το 423 μ.Χ. ο Θεοδόσιος ο Β', που διαδέχτηκε τον Αρκάδιο, και ο Ονώριος στον πρόλογο των μέτρων που επανέφεραν κατά των ειδωλολατρών αναφέρονταν σ' αυτούς με την πεποίθηση ότι είχαν σχεδόν εξαφανιστεί. Αντικαταστάθηκε πάντως η θανατική ποινή για τις θυσίες με δήμευση κι εξορία¹¹⁴, ενώ απαγορεύτηκε με αυστηρές ποινές σε Χριστιανούς, να ενοχλούν ειδωλολάτρες που ήταν ήσυχοι και δε δημιουργούσαν προβλήματα¹¹⁵. Τελικά, μ' ένα διάταγμα του το 435 μ.Χ. ο Θεοδόσιος Β', διέταξε την καταστροφή όσων ναών δεν είχαν γκρεμιστεί ακόμη κι επανέφερε τη θανατική ποινή για τις θυσίες, που είχε αντικατασταθεί με δήμευση κι εξορία.

Οι επόμενοι αυτοκράτορες μετά το Θεοδόσιο το Β' πήραν ελάχιστα μέτρα εναντίον των Εθνικών, τα οποία κυρίως επαναλάμβαναν παλιότερες διατάξεις. Τα μέτρα αυτά τα συναντούμε πλέον στον Ιουστινιανέιο Κώδικα. Έτσι, με εξαίρεση δύο διατάγματα που εξέδωσαν ο Μαρκιανός κι ο Λέων ο Α' δεν ασκήθηκαν στα χρόνια μέχρι τον Ιουστινιανό ιδιαίτερες διώξεις κατά των

¹¹³ Wallace, «Justifying», σ. 515.

¹¹⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 95-99-114.

¹¹⁵ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 29.

Εθνικών¹¹⁶. Είχαμε βέβαια κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Ζήνωνα την εξέγερση του στρατηγού Ίλλου που θεωρήθηκε μια προσπάθεια παγανιστικής παλινόρθωσης λόγω της ανάμειξης σ' αυτήν του γνωστού παγανιστή ποιητή και αστρολόγου Παμπρέπιου. Ωστόσο, όπως αναφέρει ο Chuvin, οι θρησκευτικές παράμετροι ήταν δευτερεύουσες σ' αυτήν την περίπτωση. Δεν υπήρχε σχέδιο να ανεβεί στο θρόνο παγανιστής αυτοκράτορας, καθώς ο Ίλλος ήταν Χριστιανός, αλλά συνδέεται περισσότερο με τις ενδοφυλετικές διαμάχες των Ισαύρων για την εξασφάλιση της ανώτατης εξουσίας¹¹⁷. Παγανιστική χροιά είχε το ίδιο διάστημα και η συνομωσία του Σεβηριανού, η οποία πάντως δεν ήταν επιτυχημένη¹¹⁸.

Με την επίσημη εξόντωση του παγανισμού πάντως, ο Chuvin θεωρεί ότι συνδέεται περισσότερο ο Ιουστινιανός κατά τον 6^ο αι. μ.Χ., καθώς στα χρόνια της βασιλείας του υπήρχε απώλεια της ελευθερίας συνείδησης. Κατά συνέπεια πολλοί Εθνικοί διάλεξαν είτε ένα λαθραίο τρόπο ζωής, είτε την αποχώρηση σε απομακρυσμένες ενδοχώρες¹¹⁹. Το 529 μ.Χ. ο Ιουστινιανός έθεσε σε ισχύ όλα τα διατάγματα των προκατόχων του, ενώ συγχρόνως ίσχυσαν κι όλα τα νέα μέτρα που πήρε κατά των μη-ορθοδόξων. Η τέλεση θυσιών επέφερε πλέον βαριές ποινές, ενώ όσοι, αν και είχαν βαπτιστεί, εμμένανε στην προγονική θρησκεία τους και συλλαμβάνονταν να κάνουν θυσίες τιμωρούνταν επίσης με θάνατο. Ακόμη, απαγορεύτηκαν οι δωρεές σε ειδωλολατρικούς ναούς και αφαιρέθηκε από τους ειδωλολάτρες το δικαίωμα να διδάσκουν και να παίρνουν μισθό από το δημόσιο. Όσοι δούλευαν στις δημόσιες υπηρεσίες και δεν είχαν βαπτιστεί, είχαν δικαίωμα να το κάνουν μέσα σε τρεις μήνες, αλλιώς θα διώχονταν. Ακόμη έπρεπε να βαπτιστούν όλα τα μέλη της οικογενείας τους, αλλά και όσοι δούλευαν στα σπίτια τους¹²⁰. Επίσης, την ίδια χρονιά, έγιναν διώξεις κατά των ειδωλολατρών στην Κωνσταντινούπολη¹²¹.

Ωστόσο το μεγαλύτερο χτύπημα ενάντια στους ειδωλολάτρες δόθηκε ενάντια στο κυριότερο στήριγμά τους, το κλασικό εκπαιδευτικό σύστημα και τις σχολές τους. Προαπαιτούμενο για τη διδασκαλία της αρχαίας ελληνικής

¹¹⁶ Κατωπόδη, *Η αντιειδωλολατρική*, σ. 85-93.

¹¹⁷ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 119.

¹¹⁸ Κατωπόδη, *Η αντιειδωλολατρική*, σ. 93.

¹¹⁹ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 160.

¹²⁰ *Ιουστ. Κωδ.* I 1.5,18·I 11.9,1·I 11.10,2·I 11.10,4.

¹²¹ Μαλάλας, *Χρονογραφία*, XVIII, 449, 3-11.

γραμματείας έγινε πλέον το να είναι κάποιος Χριστιανός ορθόδοξος¹²². Υπάρχει τέλος, η πληροφορία από ένα προβληματικό χωρίο του Μαλάλα¹²³, ότι το 529 μ.Χ. είχαμε αναστολή της λειτουργίας της Φιλοσοφικής σχολής των Αθηνών, η οποία δεν ήταν βέβαια η γνωστή Ακαδημία του Πλάτωνα, αλλά μια νεοπλατωνική σχολή που βρισκόταν σε άλλο σημείο και ίδρυσε πολύ αργότερα ο Πλούταρχος. Ωστόσο, το διάταγμα δε σώζεται¹²⁴ και δεν υπάρχει ειδική μνεία στους νόμους για την Ακαδημία. Έχουμε μάλιστα ενδείξεις ότι συνέχισε να λειτουργεί ως το τέλος του 6^{ου} μ.Χ. αι.¹²⁵. Προφανώς, η πληροφορία αυτή συνδυάζεται με μια διάταξη του Ιουστινιάνειου Κώδικα¹²⁶ που ουσιαστικά εμποδίζει τη διδασκαλία από τους ειδωλολάτρες διακόπτοντας την κρατική μισθοδοσία¹²⁷. Άρα απ' ότι φαίνεται η σχολή δεν έκλεισε επίσημα, αλλά παρήκμασε, γιατί δεν είχε ειδωλολάτρες δασκάλους¹²⁸.

7. Συμπεράσματα

Μετά από τη σύντομη αυτή αναφορά στην αντι-ειδωλολατρική πολιτική των αυτοκρατόρων κατά την Πρώιμη Βυζαντινή περίοδο, μπορούμε να κάνουμε κάποιες παρατηρήσεις. Η πρώτη είναι ότι τα μέτρα που στρέφονται ξεκάθαρα κατά της ειδωλολατρικής λατρείας, ξεκινάνε ουσιαστικά από το Θεοδοσίο στα τέλη του 4^{ου} μ.Χ. αι., οπότε ήδη έχει γίνει ξεκάθαρη η επικράτηση του Χριστιανισμού και η παρακμή της πολυθεϊστικής λατρεία¹²⁹. Οι νόμοι αυτοί δηλαδή, δε φαίνεται να έπαιξαν καθοριστικό ρόλο σ' αυτήν την εξέλιξη, καθώς η αυτοκρατορική εξουσία συναντούσε μεγάλες δυσκολίες στην επιβολή και στην άμεση και καθολική εφαρμογή τους. Εξάλλου, η συμπεριφορά του κράτους σε τέτοια θέματα σχετίζεται, εκτός από την αυτοκρατορική θρησκευτική πολιτική, και με τις πολιτισμικές και κοινωνικές πραγματικότητες της στιγμής¹³⁰. Μάλιστα παρά τους νόμους αυτούς βλέπου-

¹²² Barker, *Justinian*, σσ. 99-100.

¹²³ Μαλάλας, *Χρονογραφία*, XVIII, 451,16-18.

¹²⁴ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 357.

¹²⁵ Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί*, τ. 1, σ. 394.

¹²⁶ *Ιουστ. Κωδ.* I 5.18,4.

¹²⁷ Βασιλειάδης, *Νεοειδωλολατρία*, σ. 272.

¹²⁸ Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία*, τ. 10, σ. 247.

¹²⁹ Ζιάκας, «Γιατί έγιναν», σ. 52.

¹³⁰ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 48.

με επιβίωση του παγανισμού σε κάποιες περιοχές, ακόμη και τον 5^ο κι 6^ο αιώνα μ.Χ. σε αντίθεση με τις διακηρύξεις των αυτοκρατόρων.

Ένα άλλο ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι τις περισσότερες φορές τα πιο αυστηρά μέτρα κατά του παγανισμού ήταν επακόλουθο προσπαθειών σφετερισμού της εξουσίας, οι οποίες συνδέονταν με την παλινόρθωση των παγανιστικών λατρειών. Ο Mango θεωρεί ότι οι λίγοι ειδωλόλατρες που είχαν απομείνει, αποτελούσαν μαζί με τους Εβραίους τα πιο ανυπότακτα στοιχεία της αυτοκρατορίας¹³¹. Έτσι, εκτός από τις προσπάθειες του Μαγνέντιου και του Ευγένιου στις οποίες αναφερθήκαμε παραπάνω, έγιναν αρκετές ακόμη απόπειρες παλινόρθωσης του παγανισμού και ανάκτησης των κρατικών προνομίων¹³². Ο φιλόσοφος Δαμάσκιος στο έργο του «Ιστορία της φιλοσοφίας», αναφέρεται σ' αυτές τις απόπειρες συνδέοντάς τες με την ιστορία του πολιτισμού. Έτσι, αρχίζει την αναφορά του από τον Ιουλιανό και τελειώνει με το δάσκαλό του Σεβηριανό, που έκανε συνομωσία ενάντια στο Ζήνωνα. Οι παγανιστές δεν άφηναν ευκαιρία ανατροπής της κατάστασης να πάει χαμένη και η στρατηγική τους ήταν να βρεθούν στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας και στη συνέχεια να δημιουργήσουν συμμαχίες με παγανιστές βαρβάρους¹³³. Βέβαια, με εξαίρεση τον Ιουλιανό που τελικά κατόρθωσε να γίνει αυτοκράτορας, πιο πολύ είχαμε απόπειρες σφετερισμού της εξουσίας από Χριστιανούς, οι οποίοι για να πετύχουν τη βοήθεια των παγανιστών και ιδίως της Συγκλήτου της Ρώμης υπόσχονταν επαναφορά των κρατικών προνομίων του παγανισμού κι όχι τόσο ξεκάθαρες απόπειρες παλινόρθωσης του. Παρόμοια ήταν όπως αναφέραμε και η περίπτωση της εξέγερσης του Ίλλου ενάντια στον αυτοκράτορα Ζήνωνα. Απ' όλα τα παραπάνω, φαίνεται ότι υπήρχε έντονος φόβος στη χριστιανική άρχουσα τάξη ότι οι Εθνικοί θα θελήσουν κάποια στιγμή να ανατρέψουν την κατάσταση που είχε διαμορφωθεί κι έτσι προσπαθούσε να προλάβει ένα τέτοιο ενδεχόμενο.

Τέλος, σημαντικό ρόλο στην αντιπαγανιστική νομοθεσία έπαιξε, όπως θα δούμε και παρακάτω, και η ταύτιση των αρχαίων θεών με τη μαγεία, την οποία φοβούνταν ιδιαίτερα οι αυτοκράτορες¹³⁴. Άλλωστε τα πιο αυστηρά μέτρα πάρθηκαν από τους αυτοκράτορες ενάντια στη μαγεία και αφορούσαν κυρίως τα τελετουργικά που σχετίζονταν μ' αυτήν. Είναι χαρακτηριστικό ότι

¹³¹ Mango, *Βυζάντιο*, σ. 43.

¹³² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 18.

¹³³ Athanassiadi, «Persecution», σ. 12·17.

¹³⁴ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 73.

μέτρα ενάντια στη μαγεία είχαν πάρει και Εθνικοί αυτοκράτορες πριν την επικράτηση του Χριστιανισμού, καθώς αυτή θεωρούνταν κίνδυνος για την κοινωνική ειρήνη και την δημόσια τάξη.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΠΑΡΑΓΟΝΤΕΣ ΣΤΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΘΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

1. Εισαγωγή

Αφού αναφερθήκαμε στις σχέσεις της αυτοκρατορικής πολιτικής με τους Εθνικούς, που κατά διαστήματα εξελίσσονταν βίαια και με εντάσεις, είναι πολύ σημαντικό να δούμε το ρόλο που έπαιξε η κοινωνική, αλλά και η εθνική ή η γλωσσική πολλές φορές διαφοροποίησή τους. Ο Gaddis επισημαίνει ότι η θρησκευτική βία της περιόδου αυτής μέχρι πριν λίγα χρόνια θεωρούνταν αποκλειστικά σύμπτωμα κοινωνικο-οικονομικών και πολιτικών παραγόντων. Τα τελευταία χρόνια όμως, υποστηρίζει ότι διαπιστώθηκε πως οι πηγές δεν υπονοούν κάτι τέτοιο, αλλά ότι η σύγκρουση αυτή σχετίζεται μόνο με τη θρησκεία και τα χαρακτηριστικά της¹³⁵. Ως ένα βαθμό μ' αυτήν την άποψη συμφωνεί κι ο Jones, ο οποίος θεωρεί ότι πολλές φορές οι ιστορικοί αντανακλούν στο παρελθόν αντιλήψεις της εποχής τους. Για το λόγο αυτό πιστεύουν ότι δεν μπορεί να είναι πνευματικά τα αίτια που προκαλούν τις τόσο έντονες θρησκευτικές συγκρούσεις της εποχής αλλά κοινωνικά ή εθνικά. Παραγνωρίζουν σ' αυτήν την περίπτωση την πνευματικότητα της ύστερης περιόδου της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και το έντονο ενδιαφέρον που υπήρχε για τα θρησκευτικά θέματα¹³⁶. Η αλήθεια είναι δύσκολο να βρισκεται μόνο σε κάποια από τις δύο απόλυτες αυτές θέσεις, καθώς βλέπουμε πως ανάλογα με την περιοχή και τα πρόσωπα που εμπλέκονται κρύβεται ποικιλία παραγόντων, μέσα στους οποίους είναι εμφανή και κοινωνικοοικονομικά αίτια. Ιδιαίτερα στην Ανατολή (Αίγυπτος, Συρία, Παλαιστίνη), που αποτελεί και το αντικείμενο της παρούσας εργασίας, αν μελετήσει κανείς τις θρησκευτικές συγκρούσεις που έχουμε, είναι αδύνατο να μην ανακαλύψει κοινωνικά και πολιτικά κίνητρα. Από την άλλη, φαίνεται ότι είναι υπερβολικός κι ο υπερτονισμός του ρόλου αυτών των κινήτρων και ο αποκλεισμός άλλων παραγόντων.

¹³⁵ Gaddis, *There is no crime*, σ. 10.

¹³⁶ Jones, «Were ancient», σ. 295.

2. Εθνικός και φυλετικός παράγοντας

Η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία ήταν πολυφυλετική και δεν υπήρχαν σ' αυτήν ξεκάθαρες εθνικές ταυτότητες, καθώς η λατινική γλώσσα κυριαρχούσε στη Δύση κι η ελληνική στην Ανατολή. Ο φυλετικός και πολιτισμικός παράγοντας ωστόσο συνέχισε να παίζει το ρόλο του. Έτσι, οι κυριότερες συγκρούσεις μεταξύ Εθνικών και Χριστιανών γίνονταν σε πολυφυλετικές περιοχές κι όχι όπου υπήρχε εθνική ομοιογένεια¹³⁷. Γι' αυτό δεν είχαμε τόσο φαινόμενα θρησκευτικής αναταραχής στην Ελλάδα ή στην Ιταλία, όσο στην Ανατολή, όπου η φυλετική διαφοροποίηση έριχνε λάδι στην φωτιά¹³⁸. Σ' αυτές τις περιοχές άλλωστε είχαμε και τις περισσότερες καταστροφές ναών και αγαλμάτων, καθώς, όπως τονίζει η Αθανασιάδη, ο ελληνικός πολιτισμός δεν είχε γίνει λαϊκή κουλτούρα και ήταν εύκολο ο λαός να υποκινείται σε τέτοιες ενέργειες. Ο ελληνικός πολιτισμός στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας εξακολουθούσε να μένει περιορισμένος σε λίγους εκλεκτούς, ενώ η μεγάλη μάζα δεν αποδέχτηκε τον ελληνικό τρόπο ζωής¹³⁹. Το «ελληνικό» γι' αυτούς δεν θεωρούνταν απαραίτητα και ωραίο. Για τους Σύρους χωρικούς που αναφέρει ο Λιβάνιος στον λόγο του «Υπέρ των ναών», η Αθανασιάδη θεωρεί ότι οι επιβλητικοί ναοί και τα αγάλματα φαίνονταν σαν σύμβολα της καθημερινής τους καταπίεσης¹⁴⁰.

Η Ανατολή γενικά, μετά τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου, ήταν ανομοιογενής απ' όλες τις απόψεις. Τα παράλια και οι μεγάλες πόλεις ήταν εξελληνισμένες, ενώ στην ενδοχώρα κυριαρχούσαν οι ιθαγενείς¹⁴¹. Στη Συρία για παράδειγμα, όπως αναφέρει ο Cyril Mango, η ελληνική γλώσσα ήταν περιορισμένη στις πόλεις που ίδρυσαν οι ελληνιστικοί βασιλιάδες. Αντίθετα, η ύπαιθρος και οι πόλεις που δεν είχαν ελληνική καταγωγή έμεναν προσκολλημένες στην αραμαϊκή γλώσσα. Το ίδιο φαίνεται ότι γινόταν και στην Παλαιστίνη, με εξαίρεση τους Αγίους Τόπους¹⁴². Αυτό συνέβαινε, επειδή είχαμε μετακινήσεις ελληνικών πληθυσμών από τον ελλαδικό χώρο στις

¹³⁷ Ward-Perkins, «The Cities», σ. 392 κ.ε.

¹³⁸ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 109.

¹³⁹ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 362.

¹⁴⁰ Αθανασιάδη, «Το λυκόφως», σ. 49.

¹⁴¹ Αθανασιάδη, «Το λυκόφως», σ. 45.

¹⁴² Mango, *Βυζάντιο*, σ. 29.

πόλεις της Ανατολής, ιδίως σ' αυτές που ιδρύθηκαν κατά την ελληνιστική εποχή, οι οποίες γνώριζαν μεγάλη ανάπτυξη. Το δικό του χρώμα στις πόλεις έδινε και το διεσπαρμένο σε πολλές περιοχές εβραϊκό στοιχείο. Έτσι, βλέπουμε στην Αλεξάνδρεια για παράδειγμα να συνυπάρχουν Έλληνες, ιθαγενείς Αιγύπτιοι και Εβραίοι¹⁴³. Βέβαια, η σταδιακή κυριαρχία του ελληνικού πολιτισμού επηρέαζε πολύ έντονα τους ντόπιους κατοίκους αυτών των περιοχών και αρκετοί απ' αυτούς εξελληνίστηκαν. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει κι ο Bowersock, ο Ελληνισμός δεν ήταν αποκλειστικά αστικό φαινόμενο, καθώς σε πολλές περιπτώσεις έχουμε χρήση της ελληνικής γλώσσας, όπως και προσαρμογή ελληνικών μύθων και θεών στις τοπικές παραδόσεις της υπαίθρου¹⁴⁴.

Αυτή η κατάσταση, όπως είναι φυσικό, προκάλεσε αντίδραση από τις γηγενείς κατώτερες τάξεις. Αυτοί έβλεπαν με καχυποψία το ελληνικό στοιχείο, το οποίο είχε τον πολιτικό και οικονομικό έλεγχο στις πόλεις, καθώς αποτελούσε την κοινωνικά ανώτερη τάξη. Έτσι, ήδη στα ελληνιστικά χρόνια, αρκετά χρόνια πριν τη ρωμαϊκή κατάκτηση, αναπτύχθηκε στην Παλαιστίνη το κίνημα των Μακκαβαίων που προσπάθησε ν' αντισταθεί στην πολιτισμική και θρησκευτική εξάπλωση του ελληνισμού και τελικά εξελίχτηκε σε πραγματική επανάσταση. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον επίσης το γεγονός ότι η εξάπλωση του Χριστιανισμού στην Αίγυπτο συνδέθηκε με την αφύπνιση του αιγυπτιακού εθνικισμού, ο οποίος ήταν ισχυρός, καθώς στο παρελθόν η Αίγυπτος είχε αποτελέσει εθνικό βασίλειο και είχε προκαλέσει επαναστάσεις στα χρόνια των τελευταίων Πτολεμαίων¹⁴⁵. Ο Χριστιανισμός έγινε η καθοδηγήτρια δύναμη της ανανέωσης της γλώσσας και της τέχνης στην Αίγυπτο της Ύστερης Αρχαιότητας¹⁴⁶. Με εξαίρεση τη γλώσσα της διοίκησης, που ήταν τα ελληνικά, στην περίοδο αυτή ανάμεσα στους ιθαγενείς Αιγυπτίους κυριαρχούσαν όλο και περισσότερο τα κοπτικά (η δημώδης αιγυπτιακή γλώσσα), μιας και τα ελληνικά είχαν ταυτιστεί με την ξένη διοικητική αριστοκρατία¹⁴⁷. Έτσι τα κοπτικά εξασφάλισαν στην Αίγυπτο έναν εθνικό Χριστιανισμό, όπως άλλωστε έκαναν και τα συριακά στους Χριστιανούς της Συρίας¹⁴⁸.

¹⁴³ Kaplow, «Religious», σ. 4.

¹⁴⁴ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 151.

¹⁴⁵ Jones, «Were ancient», σ. 286.

¹⁴⁶ Athanassiadi, «Persecution», σ. 12.

¹⁴⁷ Mango, *Βυζάντιο*, σ. 31.

¹⁴⁸ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 122.

Οφείλουμε σ' αυτό το πλαίσιο να λάβουμε υπ' όψιν και το γεγονός ότι υπήρχαν και λατρείες που είχαν πολιτικό χαρακτήρα, όπως αυτή του Σεράπη, την οποία δημιούργησαν οι Πτολεμαίοι στην Αίγυπτο για να αποτελέσει συνδετικό στοιχείο των Ελλήνων με τους Αιγυπτίους. Έτσι, η καταστροφή του Σεραπείου θεωρήθηκε ότι είχε πέρα από θρησκευτικό, και πολιτικό χαρακτήρα¹⁴⁹, καθώς η λατρεία αυτή συνδεόταν και με την ελληνική άρχουσα τάξη. Στα γεγονότα που σχετίζονται με τη δολοφονία της φιλοσόφου Υπατίας από τους Χριστιανούς μάλιστα, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, η επίθεση στη φιλοσοφία και τους Νεοπλατωνικούς θεωρήθηκε ότι ενδυνάμωσε τον αιγυπτιακό εθνικισμό, καθώς με τη φιλοσοφία ασχολούνταν κατά κύριο λόγο οι Έλληνες¹⁵⁰. Τέλος, κεντρικό ρόλο σ' αυτά τα γεγονότα έπαιξε κι η εχθρότητα των Αιγυπτίων Χριστιανών προς τους Ιουδαίους, που είχε φυσικά, πέρα από το κοινωνικοοικονομικό, και φυλετικό υπόβαθρο¹⁵¹.

Ο Jones διαφωνεί με την εθνική διάσταση των συγκρούσεων επισημαίνοντας το γεγονός ότι οι Χριστιανοί πνευματικοί ηγέτες των Αιγυπτίων, αλλά και των Σύριων, μιλούσαν ελληνικά¹⁵². Ωστόσο, δεν είναι απαραίτητο ότι αυτή η φυλετική και γλωσσική διάσταση της σύγκρουσης ήταν συνειδητή, αλλά φαίνεται ότι έπαιζε περισσότερο έναν υποσυνείδητο ρόλο, ο οποίος όμως δημιουργούσε περαιτέρω όξυνση και ένταση στις θρησκευτικές ταραχές. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι ιδίως στην Αίγυπτο, αλλά και στη Συρία, σε κάποιες περιπτώσεις είχαμε ένα ξέσπασμα φυλετικού και κοινωνικού μίσους που έκρυβε ένα υποσυνείδητο εθνικό κίνημα με θρησκευτική αμφίεση¹⁵³.

3. Κοινωνικός και οικονομικός παράγοντας

Για να κατανοήσουμε το ρόλο που έπαιξε στις σχέσεις Εθνικών και Χριστιανών ο κοινωνικο-οικονομικός παράγοντας, οφείλουμε να μελετήσουμε την κοινωνική κατάσταση τους και να δούμε αν υπήρχε κάποια διαφοροποίηση ως προς αυτήν. Φυσικά, δεν είναι εύκολο να βγάλουμε κάποια γενικά

¹⁴⁹ Kaplow, «Religious», σ. 10·15.

¹⁵⁰ Athanassiadi, «Persecution», σ. 17.

¹⁵¹ Kaplow, «Religious», σ. 12.

¹⁵² Jones, «Were ancient», σ. 287.

¹⁵³ Αθανασιάδη, «Το λυκόφως», σ. 49.

συμπεράσματα, ωστόσο θα προσπαθήσουμε να αποκτήσουμε μια εικόνα της κοινωνίας της εποχής εκείνης και της σχέσης της με τη θρησκεία. Οφείλουμε να λάβουμε υπόψη βέβαια ότι ανάλογα με την περιοχή υπήρχε διαφορετικός βαθμός εκχριστιανισμού, ενώ δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι ο Χριστιανισμός απευθυνόταν σ' όλες τις κοινωνικές τάξεις. Σε αντίθεση με τις αρχές του 20ού αιώνα πάντως, οπότε και οι περισσότεροι μελετητές θεωρούσαν ότι ο Χριστιανισμός ήταν ένα «προλεταριακό κίνημα» που απευθυνόταν κατά κύριο λόγο στις κατώτερες τάξεις και τους δούλους, τα τελευταία χρόνια η επικρατούσα άποψη είναι ότι πολλοί Χριστιανοί ανήκαν στις μορφωμένες μεσαίες και ανώτερες τάξεις¹⁵⁴. Έτσι, ήδη πριν τη βασιλεία του Κωνσταντίνου είχαμε Χριστιανούς αριστοκράτες, ακόμη κι αξιωματούχους μέσα στα ανάκτορα¹⁵⁵. Το γεγονός αυτό γίνεται φανερό ήδη από τα βιβλία της Καινής Διαθήκης, όσο και από τους Βίους των Μαρτύρων, όπου έχουμε αναφορές σε Χριστιανούς που ανήκαν στις ανώτερες κοινωνικά τάξεις. Το γεγονός αυτό έπαιξε ρόλο, όπως επισημαίνει ο Stark, στο ότι το Ρωμαϊκό κράτος δεν αισθάνθηκε πολιτική απειλή απ' αυτούς, όπως θα συνέβαινε αν ήταν ένα κίνημα αποκλήρων οπότε και η αντίδρασή του θα ήταν αμείλικτη και οι διώξεις εξαιρετικά διεξοδικές. Αυτό δε σημαίνει βέβαια ότι ο Χριστιανισμός, για κοινωνικούς κι οικονομικούς λόγους, δεν είχε μεγαλύτερη διείσδυση σε κάποιες κοινωνικές ομάδες. Άλλωστε οι ανώτερες τάξεις αντιπροσώπευαν ένα πολύ μικρό μέρος του πληθυσμού της αυτοκρατορίας και συνεπώς τα μέλη τους δεν μπορεί να ήταν πολλά ανάμεσα στους Χριστιανούς¹⁵⁶.

Σχετικός, ως ένα βαθμό, με την κοινωνική προέλευση των Εθνικών είναι ο όρος «παγανιστής», που χρησιμοποιείται για να δηλώσει τους πιστούς της παλιάς θρησκείας. Ο όρος αυτός έχει λατινική προέλευση και προέρχεται, όπως είπαμε και παραπάνω, από τη λέξη *paganus*, που σημαίνει κυρίως χωρικός, άνθρωπος της υπαίθρου. Έχει επίσης και την έννοια του ντόπιου, σε αντίθεση με αυτούς που κατάγονται από αλλού, τους ξενομερίτες, οι οποίοι ήταν κυρίως Χριστιανοί¹⁵⁷. Συνεπώς, η ετυμολογία αυτού του όρου δεν μπορεί να μας βοηθήσει ικανοποιητικά στην κατανόηση της κοινωνικής θέσης των Εθνικών. Ωστόσο, είναι ενδεικτικός του γεγονότος ότι ο Χριστιανισμός διαδιδόταν κατά κύριο λόγο από πόλη σε πόλη κι η ύπαιθρος έμενε συχνά

¹⁵⁴ Stark, *Η Εξάπλωση*, σσ. 53-58.

¹⁵⁵ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 29.

¹⁵⁶ Stark, *Η Εξάπλωση*, σσ. 54-55·79.

¹⁵⁷ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 20-21.

μακριά από την επίδρασή του. Έτσι, οι πρώτες Εκκλησίες ήταν κυρίως αστικές κοινότητες. Ο εκχριστιανισμός στην ύπαιθρο ήταν άλλωστε γενικά πιο δύσκολος γιατί σε πολλές περιοχές οι κάτοικοι της δε μιλούσαν ελληνικά ή λατινικά¹⁵⁸. Ήταν φυσιολογικό λοιπόν η ύπαιθρος να είναι σε μεγάλο βαθμό παγανιστική, ειδικά πριν τον Κωνσταντίνο¹⁵⁹. Απομονωμένες περιοχές μάλιστα δεν εκχριστιανίστηκαν πριν από τον 6^ο μ.Χ. αι., όπως βλέπουμε από την προσηλυτιστική εκστρατεία του Ιωάννη Εφέσου που βρήκε πολλές χιλιάδες παγανιστών στην ύπαιθρο της Μ. Ασίας. Επίσης, πολλούς παγανιστές βρήκε στη Γαλατία ο Μαρτίνος της Τουρ.

Σίγουρα σ' αυτήν την καθυστέρηση έπαιξε ρόλο και ο έμφυτος συντηρητισμός των χωρικών, οι οποίοι δέχονταν δύσκολα τις όποιες αλλαγές. Ήταν άλλωστε πιο έντονη η προσκόλληση τους στα πατροπαράδοτα ήθη κι έθιμα, με τα οποία συνδεόταν σε μεγάλο βαθμό η παγανιστική λατρεία. Ωστόσο, αυτό δεν ίσχυε για όλες τις περιοχές, καθώς στις αγροτικές περιοχές της Αιγύπτου και της Αφρικής είχαμε κυριαρχία του Χριστιανισμού ήδη από τον 3^ο αιώνα μ.Χ.¹⁶⁰. Εκεί οι μοναχοί είχαν εκμεταλλευθεί την οικονομική εκμετάλλευση από τους ιδιοκτήτες γης, αλλά και την εθνική διαφοροποίηση των Κοπτών αγροτών από τους Έλληνες, στην κουλτούρα και τη θρησκεία, ιδιοκτήτες¹⁶¹. Ο 3^{ος} αιώνας μ.Χ. μάλιστα ήταν δύσκολος οικονομικά για την Αίγυπτο κι έτσι οι αγρότες στράφηκαν στο Χριστιανισμό για να απαλλαγούν από τους ειδωλολάτρες ιδιοκτήτες. Πίσω από τη θρησκευτική επίφαση δηλαδή, σ' αυτήν την περίπτωση σημαντικό ρόλο στις συγκρούσεις που ξέσπασαν έπαιξαν και οικονομικά αίτια. Πολλοί πλούσιοι μάλιστα υπέστησαν επιθέσεις με την κατηγορία της ειδωλολατρίας και της μαγείας¹⁶².

Παρόλο πάντως που οι αγρότες χωρικοί αποτελούσαν τη ραχοκοκαλιά της οικονομίας της ρωμαϊκής οικονομίας, καθώς πλήρωναν περισσότερο από τα 9/10 των φόρων, εντούτοις, όπως επισημαίνει ο Jones, η δυνατότητά τους να παρέμβουν στα γεγονότα ήταν μηδαμινή. Για το λόγο αυτό βλέπουμε ότι η αντίσταση των χωρικών στις απαγορεύσεις των παγανιστικών λατρειών ήταν παθητική και περιστασιακή, σε αντίθεση με την ενεργητική αντίσταση των κατοίκων των πόλεων. Το προλεταριάτο των πόλεων κι η τάξη των

¹⁵⁸ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 18.

¹⁵⁹ Watson, «*Black-robed*», σ. 54.

¹⁶⁰ Jones, «*The Social (The conflict)*», σσ. 18-19.

¹⁶¹ Fowden, «*Bishops*», σ. 206.

¹⁶² Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 175-176.

εμπόρων, παρόλο που η τάξη τους ήταν αριθμητικά και οικονομικά ασήμαντη μιας και πλήρωναν ελάχιστο μέρος των φόρων, είχαν δυσανάλογη επιρροή σε σχέση με τη δύναμή τους. Με διαδηλώσεις και ταραχές που προκαλούσαν στις πόλεις, όπου δεν υπήρχε επαρκής αστυνομία, μπορούσαν να εκφράζουν τη γνώμη τους και να κάνουν αισθητή την παρουσία τους. Στις περισσότερες πόλεις όμως το χριστιανικό στοιχείο ήταν ισχυρότερο κι έτσι σε περίπτωση θρησκευτικών ταραχών είχε το πρώτο χέρι¹⁶³. Όπως φαίνεται κι από την έρευνα που έκανε ο Stark για την εξάπλωση του Χριστιανισμού στις μεγάλες πόλεις της αυτοκρατορίας, η διάδοση του Χριστιανισμού ήταν πολύ μεγάλη στις ελληνορωμαϊκές πόλεις της Μικράς Ασίας, στηριζόμενη αρχικά στις μεγάλες κοινότητες της εβραϊκής διασποράς¹⁶⁴. Η Εκκλησία είχε μεγάλη δύναμη στις κατώτερες και μεσαίες τάξεις των πόλεων, δηλαδή τους εργάτες, τους υπαλλήλους και τους εμπόρους. Επίσης υπήρχαν αρκετοί Χριστιανοί στα συμβούλια των πόλεων (decurions), επειδή αυτά αποτελούνταν από άτομα ποικίλων κοινωνικών τάξεων¹⁶⁵.

Στις ελληνορωμαϊκές πόλεις εκείνης της εποχής κυριαρχούσαν η κοινωνική εξάρθρωση, η βρωμιά, οι ασθένειες, η δυστυχία και το πολιτιστικό χάος. Σ' όλα αυτά ο Χριστιανισμός αποτέλεσε μια απάντηση, καθώς έδωσε νέα πνοή στη ζωή των πόλεων με τη δημιουργία νέων ειδών κοινωνικών σχέσεων που θα βοηθούσαν στην αντιμετώπιση αυτών των προβλημάτων¹⁶⁶. Η μεγάλη δύναμη της Εκκλησίας στις κατώτερες κοινωνικές τάξεις των πόλεων οφειλόταν στο γεγονός ότι τα μέλη τους εύρισκαν περισσότερα να εκτιμήσουν στις κοινωνικές ομάδες των Χριστιανών¹⁶⁷, όπου υπήρχε πνεύμα αλληλεγγύης και έλλειψη διακρίσεων ανάμεσα στις διάφορες εθνότητες που κατοικούσαν στις πόλεις. Η φιλανθρωπία στους φτωχούς και τους αστέγους, αλλά και η περίθαλψη που πρόσφεραν οι Χριστιανοί σε περιπτώσεις επιδημιών και φυσικών καταστροφών έκαναν τη ζωή στις πόλεις πιο ανεκτή και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη μεγάλη αύξησή τους στις πόλεις¹⁶⁸.

Στο στρατό στις αρχές του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. κυριαρχούσε ο παγανισμός, καθώς κύριες πηγές στρατολογίας ήταν τα παιδιά των βετεράνων, οι χωρικοί

¹⁶³ Jones, «*The Social (The conflict)*», σσ. 22-23.

¹⁶⁴ Stark, *Η εξάπλωση*, σ. 218.

¹⁶⁵ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 23.

¹⁶⁶ Stark, *Η εξάπλωση*, σ. 226-245.

¹⁶⁷ MacMullen, *Christianizing*, σ. 109.

¹⁶⁸ Stark, *Η εξάπλωση*, σσ. 245-246.

και οι βάρβαροι. Σ' όλους αυτούς δεν είχαμε στους πρώτους μετά Χριστόν αιώνες σημαντικό αριθμό εκχριστιανισμών. Μάλιστα οι βάρβαροι του στρατεύματος προέρχονταν κυρίως από τους Φράγκους και τους Αλαμάνους, που ήταν αρχικά ειδωλολάτρες. Υπήρχαν βέβαια από τον 3^ο αιώνα μ.Χ. και στο στρατό κάποιοι Χριστιανοί, οι οποίοι ήταν όμως μια μικρή μειονότητα. Πάντως, παρόλο που αναμενόταν ο στρατός να αποτελέσει μια ισχυρή δύναμη της ειδωλολατρικής πλευράς, ο ρόλος του ήταν παθητικός και υπάκουε με πίστη στους Χριστιανούς αυτοκράτορες. Φαίνεται ότι σ' αυτήν την περίπτωση η στρατιωτική πειθαρχία και η συνήθεια της υπακοής ήταν πιο ισχυροί παράγοντες από τη θρησκευτική πίστη. Άλλη μια εξήγηση αυτής της περίεργης αδιαφορίας του στρατού σε μια περίοδο θρησκευτικής έντασης φαίνεται ότι είναι το γεγονός ότι οι άνδρες του ζούσαν αποκομμένοι από το περιβάλλον τους σ' ένα εντελώς αφιλόξενο γί' αυτούς. Όσο περνούσαν τα χρόνια βέβαια, ο στρατός γινόταν όλο και πιο χριστιανικός. Υπήρξαν πάντως ακόμη και στα τέλη του 4ου και αρχές του 5ου αιώνα μ.Χ. κάποιοι υψηλόβαθμοι Γερμανοί αξιωματικοί, όπως ο Αβογάστης, που κράτησαν την παγανιστική τους πίστη παρά το γεγονός ότι υπηρετούσαν για χρόνια στη Ρώμη¹⁶⁹.

Στις ανώτερες μορφωμένες τάξεις κυριαρχούσε ο παγανισμός. Φαίνεται ότι αυτό το γεγονός σχετίζεται με την εκπαίδευση που λάμβαναν τα μέλη των τάξεων αυτών, στην οποία κυριαρχούσαν οι Εθνικοί δάσκαλοι¹⁷⁰. Τα μέλη των τάξεων αυτών περιφρονούσαν τους Χριστιανούς, οι οποίοι γενικότερα είχαν κατώτερη μόρφωση¹⁷¹. Επίσης σημαντικό ρόλο σ' αυτήν την περιφρόνηση έπαιζε και το γεγονός ότι τα ιερά βιβλία των Χριστιανών ήταν γραμμένα σε απλά ελληνικά και λατινικά, τα οποία θεωρούνταν «βαρβαρικά» από τους μορφωμένους που ασχολούνταν με τη ρητορική και καλλιεργούσαν τον κομψό λόγο. Μάλιστα, οι περισσότεροι μεγάλοι ρήτορες και φιλόσοφοι του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. ήταν παγανιστές. Έτσι, μέσα σ' αυτό το κλίμα ήταν δύσκολο να γίνει Χριστιανός ένας μορφωμένος, χωρίς αυτό να σημαίνει βέβαια ότι η Εκκλησία δεν ενδιαφερόταν για τον εκχριστιανισμό των ανώτερων τάξεων. Η κατακραυγή που προκάλεσε άλλωστε ο νόμος του Ιουλιανού για την απαγόρευση της διδασκαλίας των κλασικών κειμένων από Χριστιανούς δασκάλους δείχνει ότι ο Χριστιανισμός πρέπει να είχε διεισδύσει

¹⁶⁹ Jones, «*The Social (The conflict)*», σσ. 24-26.

¹⁷⁰ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 19.

¹⁷¹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 189.

αρκετά και στις μορφωμένες τάξεις. Σ' αυτήν την περίπτωση προφανώς αντέδρασαν όχι μόνο οι Χριστιανοί δάσκαλοι, αλλά και οι γονείς, οι οποίοι θεωρούσαν τη ρητορική εκπαίδευση απαραίτητη για τους γιους τους και φοβούνταν μη γίνουν τα σχολεία αποκλειστικά παγανιστικά¹⁷².

Στη συγκλητική αριστοκρατία από την άλλη, εμπόδιο στον εκχριστιανισμό, σύμφωνα με τον Αναστασίου, ήταν η αντίληψη ότι αποτελούσε κληρονόμο και φρουρό των αρχαίων παραδόσεων της Ρώμης, η οποία είχε μεγαλοουργήσει υπό την προστασία των αρχαίων θεών. Δεν μπορούσε η αριστοκρατία αυτή να δεχτεί ότι οι θεοί αυτοί ήταν κακοί δαίμονες. Ένας άλλος λόγος ήταν ότι οι συγκλητικοί θεωρούσαν το Χριστιανισμό και την κοινωνική του διδασκαλία επικίνδυνη επαναστατική δύναμη¹⁷³. Δεν μπορούμε να πούμε με ακρίβεια το κατά πόσο είχαν διεισδύσει οι Χριστιανοί σ' αυτήν την τάξη· φαίνεται πάντως ότι μέχρι το τέλος του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. ήταν μια μικρή μειονότητα.

Ωστόσο, η παλιά συγκλητική τάξη, παρόλο που διατήρησε τον πλούτο και το κύρος της, είχε σταματήσει από το δεύτερο μισό του 3^{ου} αιώνα μ.Χ. να έχει πολιτική δύναμη. Ο Διοκλητιανός τους είχε εξαιρέσει από την ηγεσία του στρατού, την οποία είχε αναθέσει στην τάξη των ιππέων, οι οποίοι αποκτούσαν όλο και μεγαλύτερη δύναμη. Ο Κωνσταντίνος αύξησε τις δημόσιες θέσεις που προοριζόταν γι' αυτούς, αλλά συγχρόνως άρχισε να αυξάνει και τον αριθμό τους, δίνοντας το αξίωμα του συγκλητικού σε ανώτερους ιππείς και σ' άλλους που ευνοούσε. Έτσι, στα χρόνια που αυτοκράτορες ήταν οι γιοι του, όλοι οι ανώτεροι κρατικοί αξιωματούχοι ήταν συγχρόνως και συγκλητικοί. Μάλιστα, όταν πολλοί συγκλητικοί από τη Ρώμη αρνήθηκαν να μετοικήσουν στην Κωνσταντινούπολη μετά την ίδρυσή της, δημιούργησε μια καινούρια τάξη αριστοκρατών σ' αυτήν που τους ονόμασε *clari*¹⁷⁴.

Η διεύρυνση του αριθμού των συγκλητικών επηρέασε τη θρησκεία της συγκλητικής τάξης, καθώς αυτή εξαρτιόταν σε μεγάλο βαθμό από την κοινωνική τους προέλευση¹⁷⁵. Αποτέλεσμα της αύξησης του αριθμού των συγκλητικών ήταν το γεγονός ότι η σύγκλητος της Κωνσταντινούπολης είχε πλέον μέλη από διάφορες τάξεις και απαρτιζόταν από ανθρώπους προερχό-

¹⁷² Jones, «*The Social (The conflict)*», σσ. 20-21·30-31.

¹⁷³ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 239.

¹⁷⁴ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 107.

¹⁷⁵ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 21·26·35.

μενους ακόμη και από κοινωνικά στρώματα εμποτισμένα από το χριστιανισμό. Αυτό είχε ως συνέπεια οι συγκλητικοί να είναι διχασμένοι ως προς την πίστη τους και αυτή η ετερογένεια δημιουργούσε έλλειψη συνοχής. Τον παγανισμό διατήρησαν κυρίως όσοι προέρχονταν από οικογένειες με ελληνική παράδοση και εκπαίδευση. Αντίθετα, τα καινούρια μέλη της τάξης αυτής ήταν κυρίως Χριστιανοί κι έτσι η Σύγκλητος σύντομα απέκτησε χριστιανικό χαρακτήρα.

Κύριο χαρακτηριστικό των καινούριων συγκλητικών, ήταν ότι στηρίζονταν στην αυτοκρατορική προστασία για την ανάδειξή τους κι έτσι ήταν υπάκουοι και δεν έφερναν αντίσταση στη θρησκευτική πολιτική του αυτοκράτορα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η παγανιστική αντίδραση στην Ανατολή να είναι ανοργάνωτη και αναποτελεσματική, καθώς, πέρα από την αριθμητική κατωτερότητα, η έλλειψη κληρονομικής αριστοκρατίας είχε σαν αποτέλεσμα και την έλλειψη πολιτικής ηγεσίας. Έτσι, βλέπουμε σχεδόν όλους τους ηγέτες της να είναι καθηγητές των ειδωλολατρικών σχολών και η δύναμή της να βρίσκεται σε πόλεις με πανεπιστήμια. Πολλές φορές μάλιστα η αντίδραση αυτή περιοριζόταν σε κρυφές τελετές και αποκαλυπτικά όνειρα, όπως στην περίπτωση του Παμπρέπιου. Ωστόσο, η διάθεση των αυτοκρατόρων να εντάξουν Χριστιανούς στη Σύγκλητο είχε και κάποια όρια, γιατί αφενός ο αριθμός των Χριστιανών με προσόντα ήταν περιορισμένος για να γεμίσει τις θέσεις και αφετέρου θα προκαλούνταν επικίνδυνη δυσανεμία από τον πολιτικό αποκλεισμό των παγανιστών. Αυτός ο αποκλεισμός τελικά πραγματοποιήθηκε στις αρχές του 5^{ου} αιώνα μ.Χ.¹⁷⁶.

Στη Δύση αντίθετα, οι παλιές οικογένειες παρέμειναν ολοκληρωτικά πιστές στην παραδοσιακή θρησκεία κι έτσι, μέχρι το τέλος του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. η Σύγκλητος της Ρώμης ήταν σε μεγάλο βαθμό παγανιστική¹⁷⁷. Μάλιστα, οι συγκλητικοί λόγω της ευγενικής τους καταγωγής αισθάνονταν ανώτεροι ακόμη κι από τους Χριστιανούς αυτοκράτορες και συχνά δημιουργούσαν προβλήματα¹⁷⁸. Ωστόσο, κι εκεί η αντίδραση δεν ήταν πιο αποτελεσματική απ' ότι στην Ανατολή. Τουλάχιστον όμως η συγκλητική αριστοκρατία της Δύσης έκανε μια επίσημη αντίσταση για την αρχαία θρησκεία και οι παραστάσεις της λήφθηκαν σοβαρά υπ' όψιν. Έτσι, βλέπουμε ότι ο σφετεριστής του θρόνου της Δύσης Ευγένιος, αν και ήταν Χριστιανός, με μια καλή χειρο-

¹⁷⁶ Jones, «*The Social (The conflict)*», σσ. 30-35.

¹⁷⁷ Jones, «*The Social (The conflict)*», σ. 31.

¹⁷⁸ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 189.

νομία προς την αρχαία θρησκεία πήρε με το μέρος του την αριστοκρατία, που ονειρευόταν μια παγανιστική αποκατάσταση. Πάντως μετά την ήττα του είχαμε πολλές μεταστροφές συγκλητικών στο Χριστιανισμό, καθώς θεωρούσαν ότι αυτό θα βελτιώνε τις πιθανότητες ανάδειξης τους, αλλά και θεωρούνταν σταδιακά σεβαστό στην υψηλή κοινωνία το να είναι κάποιος Χριστιανός¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Jones, «*The Social (The conflict)*», σσ. 33-35.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ'

ΠΑΓΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ

1. Παγανισμός.

1.1. Η κατάσταση του παγανισμού στην Ύστερη Αρχαιότητα.

Στην αρχαιότητα γενικότερα υπήρχε η αίσθηση της παρουσίας του θεού και η πίστη στην παρέμβαση του θεού στα ανθρώπινα πράγματα. Ωστόσο, η θρησκεία δεν είχε τη σημερινή της έννοια, επειδή δεν αποτελούσε έκφραση της προσωπικότητας του πιστού¹⁸⁰. Γι' αυτό θα αποφύγουμε τον όρο «αρχαία θρησκεία» και θα προτιμήσουμε τον όρο «παγανισμός». Ως έννοια ο παγανισμός μπορεί να θεωρηθεί περισσότερο ένα σχήμα σκέψης και δράσης που πηγάζει από την πίστη σε υπερφυσικές δυνάμεις¹⁸¹, παρά μια συγκεκριμένη θρησκεία, μιας και αποτελούσε ένα μωσαϊκό θρησκειών. Δεν υπήρχε άλλωστε δόγμα, καθώς οι τύποι ήταν σημαντικότεροι από την πίστη¹⁸², ούτε μια ομοιομορφία κι ένας έλεγχος των παγανιστικών λατρειών, γιατί όταν αυτές διαδίδονταν έχαναν τα εθνικά χαρακτηριστικά τους. Επίσης, δεν υπήρχε στον παγανισμό η έννοια του ευαγγελισμού, καθώς ακόμη κι οι στήλες με διάφορα θαύματα δεν κήρυτταν μια διδασκαλία, ούτε είχαν σκοπό ν' αλλάξουν τη ζωή κάποιου μ' ένα σύστημα πίστης· απλά διαφήμιζαν μια γιορτή ή ένα θεό, την πίστη στον οποίο θεωρούσαν δεδομένη¹⁸³.

Σύμφωνα με τον Chuvin, βασικό χαρακτηριστικό του παγανισμού μέχρι τον 4^ο αιώνα μ.Χ., ήταν ότι αποτελούσε την επίσημη δημόσια λατρεία που είχε ως στόχο να προσελκύσει την εύνοια του θεού για την κοινότητα. Όπως αναφέραμε και παραπάνω, στην αρχαία Ελλάδα ο παγανισμός ήταν η πίστη στους «θεούς της πόλης»¹⁸⁴. Με τον ίδιο τρόπο η λατρεία του αυτοκράτορα, η οποία είχε προέλευση από την Ανατολή και την Αίγυπτο¹⁸⁵, ήταν μέρος του

¹⁸⁰ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 15.

¹⁸¹ MacMullen, *Paganism*, σ. 134.

¹⁸² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 22.

¹⁸³ MacMullen, *Paganism*, σ. 95.

¹⁸⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 22.

¹⁸⁵ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, σ. 23.

να είσαι Ρωμαίος¹⁸⁶. Ο Σενέκας μάλιστα υποστήριζε ότι ο συνετός πολίτης τηρεί τους θρησκευτικούς τύπους, γιατί ορίζονται από το νόμο κι όχι γιατί αρέσουν στους θεούς¹⁸⁷. Το ρωμαϊκό κράτος όμως, όπως είδαμε αναλυτικά προηγουμένως, μετά τη μεταστροφή του Κωνσταντίνου σταδιακά απέρριψε τις παλιές λατρείες¹⁸⁸. Αυτό το γεγονός έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην εξέλιξη του παγανισμού και προκάλεσε μεγάλες αλλαγές σ' αυτόν.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό του παγανισμού ήταν ότι συνδεόταν με τις ελληνορωμαϊκές πολιτισμικές παραδόσεις¹⁸⁹. Γι' αυτό, όπως είπαμε, ήταν κυρίως η λατρεία του τόπου, εξ ου και ο όρος «Εθνικοί», που δείχνει τον τοπικό χαρακτήρα των λατρειών, αλλά και τη συμβολή του ελληνικού πολιτισμού σ' αυτές¹⁹⁰. Τέλος, ο παγανισμός διακρινόταν από την ανοχή της μιας λατρείας στην άλλη¹⁹¹. Ήταν εξ ορισμού ανεκτικός, μιας και δεν αποτελούσε μια εκκλησία. Μόνο ο Ιουλιανός είχε αυτήν την παράλογη, όπως αποδείχτηκε ιδέα της μετατροπής του σε μια ενιαία λατρεία, μιμούμενος το Χριστιανισμό¹⁹². Έτσι, η πρότασή του για ανανέωση του παγανισμού με την αντικατάσταση της λατρείας του Δία από αυτήν του θεού Ήλιου¹⁹³, τη λατρεία του οποίου είχαν εισαγάγει στη Ρώμη προηγούμενοι αυτοκράτορες, έπαψε να υπάρχει μετά το θάνατο του¹⁹⁴.

Στην αυτοκρατορική περίοδο, σύμφωνα με τον Rovstovcheff, η επίσημη θρησκεία είχε αρχίσει να χάνει τη ζωντάνια και το προσωπικό της στοιχείο. Επίσης, το ορθολογιστικό πνεύμα της Ελλάδας και της Ιταλίας έδωσε με τον καιρό τη θέση του σε μια μυστικιστική θεώρηση. Οι καλλιεργημένοι Έλληνες και Ρωμαίοι σταδιακά έχασαν την εμπιστοσύνη τους στον ορθό λόγο και είτε στράφηκαν στον υλισμό, είτε σε μυστικιστικές θρησκείες. Καταφύγιο σ' έναν κόσμο που κυριαρχούνταν από την αποσύνθεση και τις εισβολές των βαρβάρων ήταν πλέον η ελπίδα για μια μεταθανάτια ευδαιμονία¹⁹⁵, για την οποία οι επίσημες ελληνικές λατρείες παρείχαν πολύ λίγες ελπίδες. Έτσι, αυτές θεωρήθηκαν ανεπαρκείς και σταδιακά άρχισαν να φθίνουν, ενώ

¹⁸⁶ Huskinson, *Pagan (Religion in History)*, σ. 16.

¹⁸⁷ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 23.

¹⁸⁸ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 23.

¹⁸⁹ Huskinson, *Pagan (Religion in History)*, σ. 16.

¹⁹⁰ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 33.

¹⁹¹ Huskinson, *Pagan (Religion in History)*, σ. 16.

¹⁹² Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 25.

¹⁹³ MacMullen, *Paganism*, σ. 70.

¹⁹⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 23.

¹⁹⁵ Rovstovcheff, *Ρωμαϊκή*, σσ. 327-346-347.

υπήρξε στροφή προς μυστηριακές λατρείες¹⁹⁶. Τα Μυστήρια υπόσχονταν στα μέλη τους ότι θα γίνουν αθάνατοι, αλλά και την εμπειρία της συμμετοχής σε μια κλειστή τάξη πραγμάτων¹⁹⁷. Μάλιστα, παράλληλα με τη χριστιανική λατρεία φαίνεται ότι σ' αυτό το διάστημα διαμορφώθηκαν οριστικά και οι μυστηριακές λατρείες, είτε ελληνικής, είτε ανατολικής προέλευσης¹⁹⁸. Έτσι στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες υπήρχαν στην αυτοκρατορία έξι μεγάλες μυστηριακές λατρείες: της Κυβέλης/Άττη, της Δήμητρας, του Διόνυσου, της Ίσιδας, του Μίθρα και του Ορφέα¹⁹⁹.

Επίσης, σ' αυτό το διάστημα, μεγάλη ήταν η απήχηση ποικίλων θρησκευτικών ρευμάτων. Ιδιαίτερη άνθηση παρουσίαζαν ο πυθαγόρειος κι ο πλατωνικός μυστικισμός που κήρυτταν την πίστη σε μια εσωτερική πνευματική γνώση²⁰⁰. Επίσης, ορισμένες τοπικές ανατολικές λατρείες, κυρίως αιγυπτιακής και μικρασιατικής προέλευσης, διαδόθηκαν και σ' άλλες περιοχές λόγω των συνθηκών ζωής του οικουμενικού κράτους και πήραν κοσμοπολίτικο χαρακτήρα. Ήταν πολύ έντονο δηλαδή το φαινόμενο του συγκρητισμού, εφόσον για τους παγανιστές η συνύπαρξη διάφορων θρησκευτικών πρακτικών αποτελούσε πάντοτε μια ανοιχτή δυνατότητα²⁰¹.

Οι αυτοκράτορες ευνόησαν την ανάπτυξη αυτών των λατρειών²⁰². Όταν κατά τη διάρκεια της ρωμαϊκής εξάπλωσης ο στρατός ερχόταν σε επαφή με καινούριες φυλές, φρόντιζε από την αρχή να ταυτίσει τους θεούς τους με τους πλησιέστερους ρωμαϊκούς. Αρχίζει έτσι μια διαδικασία αφομοίωσης: το πρώτο στάδιο του συγκρητισμού. Σύντομα, μπορούσε η λατρεία των καινούριων θεών να εισαχθεί ακόμη και στη Ρώμη²⁰³. Στο στρατό μάλιστα, όπου υπήρχε έντονη ανάπτυξη του θρησκευτικού συναισθήματος, πολύ δημοφιλείς ανάμεσα στις τάξεις του ήταν οι θεοί του πολέμου, όπως ο Μίθρας κι ο Ήλιος²⁰⁴. Μάλιστα, η λατρεία του Μίθρα, η οποία είχε περσική προέλευση και

¹⁹⁶ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 48.

¹⁹⁷ Stark, *Η εξάπλωση*, σ. 26.

¹⁹⁸ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 51.

¹⁹⁹ Stark, *Η εξάπλωση*, σ. 297.

²⁰⁰ Rovstovcheff, *Ρωμαϊκή*, σσ. 327-328.

²⁰¹ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 25.

²⁰² Rovstovcheff, *Ρωμαϊκή*, σ. 363.

²⁰³ Stark, *Η εξάπλωση*, σ. 27-28.

²⁰⁴ Rovstovcheff, *Ρωμαϊκή*, σ. 366.

είχε εμφανή τη χριστιανική επίδραση, αποτέλεσε για αρκετό καιρό σκληρό ανταγωνιστή του Χριστιανισμού²⁰⁵.

Από την άλλη πλευρά, στις κατώτερες τάξεις υπήρχε μια τάση για λαϊκοποίηση της αυστηρής θρησκείας της πόλης με λαϊκότερες μορφές, όπως τη μαγεία, την αστρολογία, την εξοικείωση με τον κόσμο των δαιμόνων και άλλες²⁰⁶. Έτσι, με το πέρασμα των αιώνων οι προκαταλήψεις αυξήθηκαν κι η μαγεία απέκτησε εξέχοντα ρόλο στον παγανισμό²⁰⁷. Οι αρχαίοι θεοί σταδιακά έχασαν τον αριστοκρατικό τους χαρακτήρα κι έγιναν ονόματα δαιμόνων στην υπηρεσία των μάγων²⁰⁸. Τον 4^ο αιώνα μ.Χ. η επίσημη ειδωλολατρία ολοφάνερα πλέον διολίσθαινε προς τη μαγεία. Κύρια στοιχεία της έγιναν η πίστη στους κακούς δαίμονες, η θεουργία, η μαντεία και η αστρολογία των νεοπλατωνικών. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι Νεοπλατωνικοί μετέτρεψαν τη φιλοσοφία τους σε θρησκεία, βασισμένοι σε μαγικές και δαιμονολογικές θεωρίες του νέο-ορφισμού, του ερμητισμού και της χαλδαϊκής μαγείας²⁰⁹.

Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον πάντως το γεγονός πως αυτή η κατάσταση του παγανισμού παρουσιάζει μια αμφισημία και προκαλεί διαφορετικές εκτιμήσεις από τους μελετητές. Έτσι, υπάρχουν αρκετοί που υποστηρίζουν ότι όλη αυτή η εξέλιξη του παγανισμού ήταν δείγμα ζωτικότητας²¹⁰. Άλλωστε, για πολλούς η ειδωλολατρία δεν ήταν τόσο παρηκμασμένη όσο νομίζουμε, όταν έχασε την υποστήριξη του κράτους²¹¹. Θεωρούν πως από την πρόκληση του Χριστιανισμού ο παγανισμός ωφελήθηκε, γιατί αναζωογονήθηκε. Ο Chuvin για παράδειγμα, πιστεύει πως για δύο αιώνες άνθισε και επιβίωσε ένα διαφορετικό είδος παγανισμού και πως η απώλεια της πολιτικής δύναμης δεν ήταν αναγκαστικά κακή γι' αυτόν, αλλά μπορεί και να ωφέλησε την πνευματικότητά του²¹². Οι μελετητές αυτοί αναφέρονται ιδιαίτερα την Αλεξάνδρεια του 5^{ου} αιώνα μ.Χ., όπου ο παγανισμός αποτελούσε μια ζωτική κίνηση με πολλές ρίζες στη λαϊκή θρησκεία²¹³. Στην Αίγυπτο μάλιστα είχαμε σ' αυτούς τους αιώνες τα αποκαλυπτικά κείμενα

²⁰⁵ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 51.

²⁰⁶ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 80.

²⁰⁷ MacMullen, *Paganism*, σ. 70.

²⁰⁸ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 80.

²⁰⁹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 88.

²¹⁰ MacMullen, *Paganism*, σ. 70.

²¹¹ Stark, *Η Εξάπλωση*, σ. 297.

²¹² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 18-23.

²¹³ Athanassiadi, «Persecution», σ. 12.

του Ερμή του Τρισμέγιστου, με τίτλο «ο Τέλειος Λόγος». Αυτά τα ερμητικά κείμενα, που ήταν εμπνευσμένα από τον Θωθ-Ερμή, το θεό της μυστικής σοφίας, μιλούν προφητικά για την επικράτηση του κακού στη γη λίγο πριν την επικράτηση της δικαιοσύνης, ενώ αναφέρονται και στην κατάρρευση των παγανιστικών λατρειών στην Αίγυπτο²¹⁴. Τα κείμενα αυτά είχαν τεράστια διάδοση σε παγανιστικούς κύκλους στην Αίγυπτο, αλλά και σ' άλλες περιοχές. Και στη Συρία όμως, υπήρχαν περιοχές όπου ο παγανισμός ήταν ισχυρός. Έτσι, συνέχισαν να γίνονται θυσίες στο ναό του Δία στην Έδεσσα, ενώ συνέβησαν και διωγμοί των Χριστιανών στην Ηλιόπολη εξαιτίας των οποίων επενέβη ο ίδιος ο αυτοκράτορας κι επέβαλε τιμωρίες²¹⁵. Τέλος, στην Αντιόχεια, ακόμη και στα τέλη του 6^{ου} αιώνα μ.Χ. ο Ανατόλιος, κυβερνήτης της Συρίας, ο πατριάρχης Αντιοχείας και πολλοί άλλοι επιφανείς πολίτες ήταν εμπλεκόμενοι σε υπόθεση παγανιστικής λατρείας²¹⁶, κάτι που δείχνει ότι ακόμη και τότε υπήρχαν ενεργοί παγανιστές.

Από την άλλη, έχει πολλούς υποστηρικτές η άποψη ότι η Ύστερη Αρχαιότητα ήταν για τον παγανισμό μια περίοδος παρακμής. Ο εθνικός μας ιστορικός Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος επισημαίνει πως η πίστη στις αρχαίες λατρείες μαραινόταν και γενικότερα η αρχαία θρησκεία φθειρόταν ήρεμα, περισσότερο από εσωτερικά αίτια, παρά από τα εξωτερικά πλήγματα²¹⁷. Ο Vasiliev αναφέρει ότι ο ειδωλολατρικός κόσμος δεν ικανοποιούσε τις προσδοκίες των ανθρώπων και ότι παρουσιάστηκαν απαιτήσεις κι επιθυμίες, που μόνο ο Χριστιανισμός μπορούσε να ικανοποιήσει²¹⁸. Επίσης, ο Dodds παρομοιάζει τον παγανισμό με ζωντανό πνεύμα, που αρχίζει να διαλύεται μόλις το κράτος παύει να τον υποστηρίζει²¹⁹. Ο Bonner θεωρεί ότι η παρακμή του παγανισμού είχε αρχίσει πριν τη μεταστροφή του Κωνσταντίνου και ότι η απουσία «μαρτύρων» για χάρη του επιβεβαιώνει την εντύπωση, ότι ο παγανισμός πέθαινε πριν καν αρχίσουν οι αυτοκράτορες την επίθεση εναντίον του τον 4^ο αιώνα μ.Χ. Αν υπήρχε κάποια ζωτικότητα και αποφασιστικότητα στους πολυπληθείς παγανιστές, συνεχίζει, είναι ακατανόητο το πόσο εύκολα τους σάρωσαν οι Χριστιανοί αυτοκράτορες με τις

²¹⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 87.

²¹⁵ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 84-123.

²¹⁶ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 174.

²¹⁷ Παπαρηγόπουλος, *Ιστορία*, τ. 10, σ. 8.

²¹⁸ Vasiliev, *Ιστορία*, τ. 1, σσ. 63-64.

²¹⁹ Dodds, *Εθνικοί*, σ. 203.

λιγοστές πηγές τους. Όποια αντίσταση υπήρξε, καταλήγει, ήταν πολύ μικρή και πολύ καθυστερημένη²²⁰. Ακόμη και ο MacMullen ομολογεί πως, παρόλη τη ζωτικότητα του παγανισμού, υπήρχε πολύ μεγάλος αριθμός μεταστροφών, που είχαν ως κύρια αιτία την παρουσία υπερφυσικών δυνάμεων και εξορκισμών από την πλευρά των Χριστιανών²²¹.

Απ' όλα τα παραπάνω βλέπουμε, ότι και οι δύο απόψεις σε μεγάλο βαθμό επιβεβαιώνονται από τα γεγονότα της εποχής. Έτσι, αφενός η παρακμή του παγανισμού ήταν δεδομένη και είναι αδιαμφισβήτητο γεγονός ότι μέσα σε λίγους αιώνες κατέρρευσε με ελάχιστη αντίσταση. Είναι χαρακτηριστικό το ότι η πολεμική του κράτους εναντίον του ήταν πολύ μικρότερη από αυτήν κατά των αιρέσεων, κάποιες από τις οποίες μάλιστα, όπως ο Μονοφυσιτισμός, επιβίωσαν μέχρι σήμερα. Η κρίση του παγανισμού σαν σύστημα ήταν ήδη πολύ μεγάλη, αρκετό καιρό πριν η αυτοκρατορία γίνει χριστιανική και χάσει τα κρατικά του προνόμια. Αφετέρου, δεν μπορεί κάποιος να αρνηθεί ότι υπήρχε κάποια ζωτικότητα και μια επιβίωση του παγανισμού, έστω και λαθραία, για αρκετό καιρό μετά την οριστική νίκη του Χριστιανισμού. Πρόκειται όμως, για ένα διαφορετικό παγανισμό απ' αυτόν που υπήρχε μέχρι τότε, ο οποίος είχε αποκτήσει έναν εντελώς αλλιώτικο χαρακτήρα, μιας και τελούσε υπό την επιρροή της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας και ιδίως της μαγείας. Πράγματι αυτός ο παγανισμός είχε χάσει την ψυχρότητα και την τυπικότητα της δημόσιας θρησκείας και είχε πιο έντονο μυστικισμό και ζωντάνια. Ωστόσο, δεν κατόρθωσε να συγκινήσει τις μάζες και να ανταγωνιστεί το Χριστιανισμό. Από την άλλη, η χρήση της θεουργίας τον ταύτιζε με τη μαγεία και σταδιακά κατέληξε να είναι λατρεία δαιμόνων. Δεν μπορούμε λοιπόν να ολοκληρώσουμε την παρουσίασή του παγανισμού κατά την Ύστερη Αρχαιότητα αν δεν αναφερθούμε στο φαινόμενο της μαγείας και στις αντιλήψεις που υπήρχαν για τους δαίμονες σ' αυτήν την περίοδο.

1.2. Μαγεία

Η μελέτη του φαινομένου της μαγείας είναι χρήσιμη στα πλαίσια αυτής της εργασίας, αφενός γιατί είχε πολύ μεγάλη εξάπλωση κατά την Πρώιμη

²²⁰ Bonner, «The extinction», σ. 357.

²²¹ MacMullen, *Paganism*, σ. 95.

Βυζαντινή περίοδο και αφετέρου γιατί έπαιξε καθοριστικό ρόλο στις σχέσεις Εθνικών και Χριστιανών. Είναι μάλιστα ένα φαινόμενο που πέρα από τις θρησκευτικές έχει και κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις, καθώς η μαγεία και γενικότερα η δεισιδαιμονία συνδέεται με την πνευματική ατμόσφαιρα της εποχής²²². Με τον όρο δεισιδαιμονία γενικά εννοούμε τις ξένες λατρείες κι αντιλήψεις που αναπτύχθηκαν ανάμεσα στις κατώτερες τάξεις· για τους Χριστιανούς δήλωνε τον παγανισμό²²³.

Οι Έλληνες κατά την κλασική εποχή ένιωθαν απέχθεια για τη μαγεία, η οποία όμως υπήρχε πάντοτε²²⁴, ως αιώνιος απόκρυφος σύντροφος του πολιτισμού²²⁵. Βρισκόταν στο περιθώριο της θρησκευτικής ζωής και πιο πολύ ασκούσαν ανάμεσα στους αγρότες, μιας και η θρησκεία ήταν στην υπηρεσία κυρίως της πόλης. Τη μαγεία καταδικάζουν μάλιστα πολλοί σπουδαίοι άνδρες της εποχής, όπως ο Πλάτωνας κι ο Ιπποκράτης²²⁶. Ωστόσο, ήδη από τον 5^ο αιώνα π.Χ. πολλοί ανατολίτες πλανόδιοι που ασχολούνταν με τη μαγεία είχαν κατακλύσει την Ελλάδα, επηρεάζοντας κυρίως τις γυναίκες και εκμεταλλευόμενοι τις προκαταλήψεις και την αφέλεια των ανθρώπων²²⁷. Από τον 3^ο αιώνα π.Χ. και μετά, σταδιακά υπάρχει εξάπλωση αντιλήψεων και πρακτικών ιδιωτικής φύσης, εμπνευσμένων από την πλατωνική ή πυθαγόρεια φιλοσοφία, τις αρχαίες μυστηριακές λατρείες και τη χαλδαϊκή ή αιγυπτιακή μαγεία²²⁸. Έτσι, η μαγεία κατά την περίοδο της ακμής των μυστηριακών λατρειών βρίσκεται σε άνθηση²²⁹ κι έρχεται στο κέντρο της θρησκευτικής ζωής²³⁰.

Υπάρχουν πολλά στοιχεία που δείχνουν ότι σ' αυτήν την περίοδο υπάρχει ολοένα και μεγαλύτερη ταύτιση της πολυθεΐας και των θρησκευτικών πρακτικών της με τη μαγεία. Η μαγεία είχε αντιγράψει τα τελετουργικά των μυστηριακών θρησκείων, ενώ πολλά παγανιστικά έθιμα είχαν συνάφεια με τελετουργικά μαύρης μαγείας. Έτσι, βλέπουμε ότι επιλέγονταν οι παγανι-

²²² Nilsson, *Η πίστη*, σ. 227.

²²³ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 48.

²²⁴ Nilsson, *Η πίστη*, σ. 227.

²²⁵ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 52.

²²⁶ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 79.

²²⁷ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σσ. 52-53.

²²⁸ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 18.

²²⁹ Χρήστου, *Ελληνική*, τ. 1, σ. 52.

²³⁰ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 79.

στικές εορταστικές μέρες για να γίνουν μαγικές τελετές, όπως η νουμηνία.²³¹ Επίσης, η μαντεία ανέκαθεν έπαιζε σημαντικό ρόλο στη λατρεία και η οιωνοσκοπία και η σπλαγχνοσκοπία είχαν επίσημο κύρος, μιας και ήταν πολύ διαδεδομένη η αντίληψη ότι κάποια παρατηρήσιμα φυσικά φαινόμενα μπορούσαν να αποκαλύψουν τη θέληση των θεών²³². Είναι χαρακτηριστικό λοιπόν το γεγονός ότι η παραδοσιακή ρωμαϊκή θρησκευτική μαντεία και η σπλαγχνοσκοπία επηρεάζονταν από το μυστικισμό της εποχής αυτής και αρκετοί Ρωμαίοι αριστοκράτες που είχαν αναλάβει αρχαία ρωμαϊκά ιερατικά αξιώματα ενδιαφέρονταν για τις ανατολικές λατρείες²³³. Μεγάλη ήταν ακόμη η επίδραση των αστρολόγων, ιδιαίτερα μετά την εύνοια που τους έδειξε ο Αύγουστος. Πολλοί συμβουλευόνταν τα ωροσκόπια για ιδιωτικές και δημόσιες υποθέσεις, ενώ είναι χαρακτηριστικό ότι πόλεις, ανάμεσά τους κι η Κωνσταντινούπολη, ιδρύθηκαν σε κατάλληλες σύμφωνα με τους αστρολόγους στιγμές²³⁴. Κατά την περίοδο που εξετάζουμε λοιπόν υπήρχε ένας αυξανόμενος μυστικισμός, με εισροή μάντεων και μάγων από την Ανατολή, ενώ εμφανίζονταν όλο και πιο πολλοί θαυματοποιοί, καθαρές, εξορκιστές, μαθηματικοί, φυσικοί, αστρολόγοι και Χαλδαίοι.

Μεγάλη διάδοση είχε εκείνη την εποχή και η νεοπλατωνική θεουργία, δηλαδή η απόκρυφη μαγική τέχνη που ήταν ανάμειξη δεισιδαιμονιών και ανατολικών ιδεών. Θεουργία συγκεκριμένα ονομάζεται η λευκή μαγεία, η οποία υποστηρίζει ότι δεν έχει υλικούς σκοπούς, αλλά αποσκοπεί στην πνευματική και ηθική τελειότητα και έχει σκοπό την ανύψωση της ψυχής σε αθάνατο ον²³⁵. Η νεοπλατωνική θεουργία είχε προέλθει από τη διαστρέβλωση της πλατωνικής φιλοσοφικής και μεταφυσικής διδασκαλίας και θεωρούνταν ως ένα ανώτερο είδος μαγείας. Η φιλοσοφία ήταν που χάριζε στη θεουργία το κύρος κι ένα υποβλητικό λεξιλόγιο. Για το λόγο αυτό είχε μεγάλη εξάπλωση ανάμεσα στις ανώτερες τάξεις²³⁶. Υποστήριζε την άσκηση όσο το δυνατόν περισσότερων μυστηριακών τελετουργικών για την επίτευξη της μυστηριακής επικοινωνίας με το θεό²³⁷. Στην πραγματικότητα όμως,

²³¹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 39-40.

²³² Smith, *Ο θάνατος*, σ. 24.

²³³ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 40.

²³⁴ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 24.

²³⁵ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 38-40·162.

²³⁶ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 25.

²³⁷ Βακαλούδη, «*Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων τ. 5)*», σ. 131,

στόχος της ήταν ο έλεγχος της τρομερής πραγματικότητας που κρύβεται πίσω από τα φαινόμενα και συνεπώς ο έλεγχος του κόσμου²³⁸.

Οι νεοπλατωνικοί θεουργοί, που ήταν μεγάλες ιερατικές μορφές της ειδωλολατρίας όπως ο Πρόκλος, σύντομα μετέτρεψαν τη φιλοσοφία σε θρησκεία, βασισμένοι σε δαιμονολογικές και μαγικές θεωρίες του νέο-ορφισμού, του ερμητισμού και της χαλδαϊκής μαγείας. Καταλυτική ήταν σ' αυτήν την εξέλιξη η διδασκαλία του νεοπλατωνικού Ιάμβλιχου. Οι νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι συνέχισαν βέβαια να ασχολούνται με την ποίηση, τη μουσική, τη ρητορεία, αλλά πλέον ασχολούνταν και με τη μαντεία σαν τους Αιγύπτιους ιερείς, από τους οποίους είχαν επηρεαστεί. Πολλοί μάλιστα νεοπλατωνικοί φιλόσοφοι είχαν τη φήμη «αγίων» ανδρών που έκαναν θαύματα. Βλέπουμε λοιπόν από τα παραπάνω ότι η θεουργία αποτελούσε ένα ελκυστικό καταφύγιο για τους απογοητευμένους Εθνικούς²³⁹.

Μια τέτοια θρησκεία μάλιστα προσπάθησε να εδραιώσει ο Ιουλιανός: ένα συνονθύλευμα μαγείας και διαφόρων θρησκειών, όπως του μιθραϊσμού. Στην εποχή του άλλωστε, τα Ελευσίνια μυστήρια και η υπόλοιπη αρχαία ελληνική θεολογία είχαν μετατραπεί σ' ένα σύνολο τέτοιου είδους μυστηριακών πρακτικών. Ήταν μια μορφή συγκρητισμού, στον οποίο συνδυάζονταν ιερές μυσταγωγικές τελετές από διάφορες μυστικιστικές αντιλήψεις με στοιχεία από την αρχαία ελληνική θρησκεία²⁴⁰. Έτσι, παρά το γεγονός ότι πολλοί αντιπαγανιστικοί νόμοι του 4^{ου} αιώνα στράφηκαν ενάντια στη θεουργία και σε μορφές μαντείας που της έμοιαζαν, εντούτοις τέτοιου είδους λατρείες παρέμειναν ανεκτές μέχρι την πλήρη απαγόρευση της αρχαίας θρησκείας. Ο λόγος ήταν ότι οι μυστηριακές αυτές λατρείες συνδέονταν με ονόματα θεών αποδεκτών και λίγο ως πολύ αξιοσέβαστων από το Ρωμαϊκό κράτος²⁴¹.

Αντίθετη από τη θεουργία, που όπως είπαμε θεωρούνταν λευκή μαγεία, ήταν η γοητεία. Έτσι ονομάζεται η βλαπτική μαγεία, η μαύρη²⁴². Ο Όμηρος ονομάζει γοητεία την προσπάθεια να αλλάξει κάποιος τη θέληση των θεών με θυσίες²⁴³. Οι παγανιστές θεωρούσαν τη θεουργία ως κάτι εντελώς διαφορε-

²³⁸ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 25.

²³⁹ Βακαλούδη, «Οι διάδοχοι (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)», σσ. 97-99.

²⁴⁰ Βακαλούδη, «Η μονοκρατορία (Ιστορία των Ελλήνων τ. 5)», σ. 55.

²⁴¹ Smith, *Ο θάνατος*, σ. 25.

²⁴² Barb, «*The Survival (The conflict)*» σ. 101.

²⁴³ Πλάτων, *Πολιτεία*, 364 d-e.

τικό από τη γοητεία²⁴⁴. Ο Αμμιανός Μαρκελλίνος για παράδειγμα, πίστευε ότι η θεουργική μαντεία και η ονειρομαντεία δε σχετίζονται με τις βλαπτικές σατανικές τέχνες, αλλά ήταν τμήμα της φιλοσοφίας²⁴⁵. Η γοητεία χρησιμοποιούσε τους καταδέσμους, μαγικά αντικείμενα για βλάβη, σε αντίθεση με τα φυλαχτά της λευκής μαγείας, τα οποία θεωρούνταν ότι είχαν καλό σκοπό. Γενικότερα η μαγεία πάντως, θεωρούνταν σίγουρος τρόπος βλάβης των εχθρών στο Βυζάντιο, καθώς υπήρχαν σ' αυτήν εγκληματικές πρακτικές που σχετίζονταν με τη φαρμακεία²⁴⁶. Άλλωστε, τις περισσότερες φορές οι μαγικές τελετές απέβλεπαν σε ευτελείς και χυδαίους σκοπούς²⁴⁷. Μάλιστα, η μαγεία κυριαρχούσε στα θέατρα, τα πορνεία και τον Ιππόδρομο, όπου και σύχναζαν άτομα κατώτερης υποστάθμης. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ηνίοχοι αντιμετώπιζονταν από την εξουσία μονίμως ως ύποπτοι μαγείας, την οποία ασκούσαν συνήθως για να κερδίσουν τους αγώνες²⁴⁸.

Εντυπωσιακό είναι πάντως το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι εκείνη την εποχή πίστευαν στην ύπαρξη των μαγικών τεχνών, παγανιστές και Χριστιανοί, μιας και είχαν το ίδιο κοσμοείδωλο. Η διαφορά ήταν ότι οι Χριστιανοί δε θεωρούσαν τα πνεύματα και τους δαίμονες, τους οποίους επικαλούνταν η μαγεία, θεούς, αλλά κακοποιές οντότητες²⁴⁹. Όσο κι αν φαίνεται παράξενο σήμερα, στη μαγεία πίστευαν ακόμη κι οι μορφωμένοι από τις ανώτερες τάξεις, όπως ο Αμμιανός Μαρκελλίνος και ο Λιβάνιος²⁵⁰. Ο Λιβάνιος μιλάει για τέτοιου είδους εμπειρίες του και θεωρούνταν ότι ξέφευγε από τα όρια της πατροπαράδοτης θρησκείας με γοητείες, επικλήσεις δαιμόνων και νεκρομαντείες. Κατηγορήθηκε μάλιστα ότι επέμενε να θυσιάσει ένα παιδί στον Απόλλωνα, όταν έπεσε λιμός στην Αντιόχεια²⁵¹. Ο ίδιος αναφέρει στις επιστολές του, ότι γλύτωσε δύο φορές από τις διώξεις των αρχών εξαιτίας της συμμετοχής του σε μαγικές τελετές. Την πρώτη φορά δικάστηκε ένας αθλητικός πάτρωνας που ήξερε για τη συμμετοχή του, ενώ τη δεύτερη επρόκειτο να συλληφθεί ένας φίλος του που δεν άντεχε τα βασανι-

²⁴⁴ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 39.

²⁴⁵ Amm.Marc., *Res gestae*, XXI 1,6-7.

²⁴⁶ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 42·45·86.

²⁴⁷ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 81.

²⁴⁸ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 141·143.

²⁴⁹ Παπαθανασίου, «Κριτική», σ. 4.

²⁵⁰ Barb, «*The Survival (The conflict)*», σ. 106.

²⁵¹ Βακαλούδη, *Οι διάδοχοι (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)*, σ. 97, *Η Μαγεία*, σ. 163.

στήρια και κατά καλή του τύχη, πέθανε ξαφνικά πριν συλληφθεί²⁵². Σχεδόν όλοι οι φιλόσοφοι του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. πάντως, θεωρούσαν τη θεουργία ως μέρος του θεοσοφικού τους συστήματος, ενώ και ο Ιουλιανός είχε πολύ καλή γνώση της²⁵³.

Όπως όμως αναφέραμε και παραπάνω, η μαγεία καταδιωκόταν από το κράτος, αρκετά πριν την επικράτηση του Χριστιανισμού, καθώς όχι μόνο αποτελούσε ένα σοβαρό κοινωνικό πρόβλημα, αλλά είχε και πολιτικές προεκτάσεις. Η μαγεία ανέκαθεν προκαλούσε μεγάλο φόβο στις αρχές²⁵⁴, εξαιτίας της μεγάλης δύναμης που είχαν όσοι την ασκούσαν. Η δύναμη αυτή ήταν ανεξέλεγκτη, επειδή η μαγεία δεν εντασσόταν στα πλαίσια της παραδοσιακής θρησκείας, την οποία ασκούσε κατά κύριο λόγο το κράτος. Όπως αναφέρει ο Barb, οι αυτοκράτορες θεωρούσαν τη μαγεία προσβολή και κίνδυνο για την προσωπική τους εξουσία και για το λόγο αυτό οι μαγικές τελετές πάντα ενδιέφεραν τους ρωμαϊκούς νόμους. Έτσι, οι ειδωλολάτρες αυτοκράτορες Αύγουστος και Τιβέριος έκαψαν μαγικά βιβλία, ενώ ο Καρακάλλας, όπως και ο Κωνσταντίνος αργότερα, καταδίκασαν σε θάνατο ως εγκληματίες όσους φορούσαν μαγικά φυλακτά, επειδή τους θεωρούσαν ύποπτους για νεκρομαντεία. Τη μαγεία φοβόταν και ο αυτοκράτορας Δομετιανός. Ενδεικτικό της στάσης των ανώτερων τάξεων απέναντι στη μαγεία ήταν το ότι μια από τις κατηγορίες κατά των Χριστιανών από τους αριστοκράτες και τους διανοούμενους παγανιστές στην περίοδο των διωγμών ήταν ότι ασκούσαν μαγεία· για το λόγο αυτό τους κατηγορούσαν ότι είχαν μυστικότητα στις τελετές τους. Πόλεμο κατά της μαγείας είχαμε ιδιαίτερα τον 4^ο αιώνα μ.Χ. Οι Χριστιανοί αυτοκράτορες μπορεί να ανέχτηκαν με μισή καρδιά τους παγανιστικούς θεσμούς, οι οποίοι ήταν μέρος της διοίκησης, ωστόσο στράφηκαν με μανία ενάντια στη μαγεία. Βέβαια, ο νόμος ήταν αυστηρός μόνο γι' αυτούς που ήθελαν να προκαλέσουν βλάβη με γοητείες κι όχι για τις περιπτώσεις λευκής μαγείας²⁵⁵.

Άλλωστε οι μάγοι, παρόλο που μπορούσαν να αποκτήσουν φήμη, εξουσία και πλούτη ήταν πάντοτε πρόσωπα απεχθή, μισητά και τρομακτικά, γιατί ασχολούνταν κυρίως με τη μαύρη μαγεία και διέπρατταν πολλές αποτρόπαιες πράξεις ή γίνονταν πρόξενοι κακών. Έτσι, στη Δύση, όπου ήταν

²⁵² Λιβάνιος, *Λόγοι*, I,158 κ.ε.·173 κ.ε.

²⁵³ Barb, «*The Survival (The conflict)*», σ. 110.

²⁵⁴ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 73.

²⁵⁵ Barb, «*The Survival (The conflict)*», σσ. 102-105.

και περισσότεροι, αν συλλαμβάνονταν τους περίμενε δήμευση περιουσίας, εξορία και καύση στην πυρά, ενώ στην Ανατολή φοβερά βασανιστήρια και θάνατος. Είναι η πρώτη φορά που ακόμη και ευγενείς συμπεριλήφθηκαν στις ανακρίσεις και τα βασανιστήρια υπόπτων για μαγεία, μιας και μέχρι τότε αυτό απαγορευόταν για τους *honestiores*, δηλαδή τους ευγενείς, αλλά και τους επισκόπους. Οι Χριστιανοί αυτοκράτορες είχαν πάψει να πιστεύουν ότι είναι θεοί, όπως οι παγανιστές προκάτοχοί τους κι ένιωθαν πιο εκτεθειμένοι στις σκοτεινές δυνάμεις, τις οποίες προσπαθούσαν να εξουδετερώσουν. Πολύ αυστηρές ήταν επίσης οι ποινές για όσους είχαν μαγικά βιβλία· πολλές φορές μ' αυτό το πρόσχημα είχαμε καταστροφή και άσχετων με τη μαγεία έργων της ειδωλολατρικής γραμματείας. Υπήρχαν μάλιστα και περιπτώσεις όπου κατηγορήθηκαν ακόμη και μοναχοί που συνέλλεγαν βιβλία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Όλες αυτές οι αυστηρές τιμωρίες είναι ενδεικτικές του διαχρονικού τρόμου απέναντί στη μαγεία. Παρόλ' αυτά, δεν περιοριζόταν εύκολα, καθώς ο φόβος για τις τιμωρίες αντισταθμιζόταν από τα κέρδη που έφερνε σ' όσους την ασκούσαν, αλλά και από την επιβολή που είχαν οι μάγοι στους υπόλοιπους ανθρώπους²⁵⁶.

Επίσης, η ενασχόληση των νεοπλατωνικών φιλοσόφων με τη θεουργία σταδιακά οδήγησε σε διώξεις εναντίον τους. Επειδή μάλιστα η κατηγορία της μαγείας ήταν πολλές φορές ένας εύκολος και γρήγορος τρόπος εξουδετέρωσης πολιτικών αντιπάλων, συνδέθηκε συχνά με τη διαμάχη χριστιανών και ειδωλολατρών για την εξουσία. Σε πολλές περιπτώσεις αυτή η κατηγορία απευθύνθηκε ακόμη και σε ενάρετους και σοφούς φιλοσόφους, όπως την Υπατία. Χαρακτηριστικός σ' αυτό το σημείο είναι ο «Λόγος» του Εθνικού Θεμιστίου προς τον αυτοκράτορα Ιοβιανό, με τον οποίο προσπαθεί να ξεχωρίσει τη θρησκεία από τη μαγεία και επισημαίνει ότι και ο Πλάτωνας κάνει την ίδια διάκριση.

Ο Αμμιανός Μαρκελλίνος θεωρεί πολλές από τις καταδίκες ευγενών και φιλοσόφων για μαγεία κατασκευασμένες, καθώς οι ομολογίες για άσκηση μαγείας προήλθαν μετά από φρικτά βασανιστήρια. Υποστηρίζει μάλιστα ότι σε κάποιες περιπτώσεις η πραγματική αιτία της καταδίκης ήταν το γεγονός ότι κάποιοι αυλικοί εποφθαλμιούσαν τις περιουσίες των καταδικασθέντων²⁵⁷. Οι κατηγορίες αυτές του Μαρκελλίνου δεν φαίνεται να είναι πολύ

²⁵⁶ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 153-158·178·194-195.

²⁵⁷ *Amm. Marc., Res gestae*, XIV 9,1-2, XXI 16,10.

αντικειμενικές, μιας και αρκετές φορές είχαν ως κίνητρο αφενός την υπεράσπιση της τάξης των συγκλητικών αριστοκρατών από αξιωματούχους προερχόμενους από λαϊκά στρώματα κι αφετέρου την εμπάθεια που είχε απέναντι στους Χριστιανούς. Στα χρόνια αυτά πάντως είχαμε πολλές δίκες με την κατηγορία της μαγείας, στις οποίες, με εξαίρεση την περίπτωση της Αντιόχειας επί Βάλεντος, δε φαίνεται να υπήρχε πολιτικό ή οικονομικό κίνητρο. Οι Εθνικοί συγκλητικοί άλλωστε, δεν είχαν τόση δύναμη ώστε να δολοφονήσουν τον αυτοκράτορα. Πιο πολύ οι καταδίκες μελών της συγκλήτου ήταν, εκτός από την κατηγορία της μαγείας, για μοιχεία και δείχνουν την ηθική διαφθορά των ανώτερων κοινωνικών τάξεων.

Έχουμε ακόμη και στον 6^ο αιώνα μ.Χ. πάντως, άσκηση δαιμονικής μαγείας από κύκλους Χριστιανών, αυτήν τη φορά, συγκλητικών. Υποψίες για δαιμονική μαγεία υπήρχαν από τους ανθρώπους της εποχής ακόμη και για αυτοκράτορες. Έτσι, ο Προκόπιος στα «Ανέκδοτα» του κατηγορεί τον Ιουστινιανό και τη Θεοδώρα για άσκηση μαγείας. Επίσης για μαγεία κατηγορήθηκε και ο αυτοκράτορας Μαυρίκιος, γεγονός που δείχνει ότι αυτές οι κατηγορίες μπορεί να ήταν πολλές φορές ο τρόπος έκφρασης της δυσαρέσκειας του κόσμου²⁵⁸.

1.3. Δίκες για μαγεία στην Αντιόχεια.

Χαρακτηριστική περίπτωση άσκησης μαγείας με πολιτικές προεκτάσεις αποτελούν τα γεγονότα που εκτυλίχθηκαν στην Αντιόχεια, η οποία ήταν εκείνο το διάστημα η έδρα του αυτοκράτορα, κατά τη βασιλεία στην Ανατολή του Βάλη. Στην υπόθεση αυτή μάλιστα εμπλέκονταν ανώτατοι αξιωματούχοι της Αυλής. Ο αυτοκράτορας Βάλης, ο οποίος ήταν Αρειανός ως προς το δόγμα, ήταν ένας στρατιωτικός χωρίς αριστοκρατική καταγωγή που δε μιλούσε καν τα ελληνικά²⁵⁹. Ήταν ανεκτικός απέναντι στους Εθνικούς και το μόνο μέτρο που πήρε ήταν ότι απαγόρευσε με διάταγμά του το 364 μ.Χ. την τέλεση νυκτερινών θυσιών, στη διάρκεια των οποίων θεωρούσε ότι μπορεί να γίνουν παράνομες και ανόσιες τελετουργίες²⁶⁰. Επίσης είχε πάρει μαζί με το Βαλεντινιανό, τον αδελφό του και αυτοκράτορα της Δύσης, μέτρα ενάντια

²⁵⁸ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 185·188·192·199·203·207.

²⁵⁹ Amm.Marc., *Res gestae*, XXIX, I.11.

²⁶⁰ Βακαλούδη, «*Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)*», σ. 119.

στις μαγικές τέχνες απαγορεύοντας τις δραστηριότητες και τη διδασκαλία των αστρολόγων²⁶¹. Η χρήση μαγείας για να αποκαλυφθεί το όνομα του διαδόχου του όμως, που διαδραματίστηκε στην Αντιόχεια το 371 μ.Χ., τον οδήγησε σε μια τρομακτική εκστρατεία ενάντια σε κάθε είδους μαγεία και μαντεία με πολλές δίκες για συνομωσία εναντίον του αυτοκράτορα κι ένα όργιο βασανιστηρίων κι εκτελέσεων.

Κύρια πηγή μας γι' αυτά τα γεγονότα αποτελεί ο Εθνικός ιστορικός Αμμιανός Μαρκελλίνος και το έργο του «Res gestae», το οποίο μάλιστα έγραψε στα λατινικά, ενώ στο περιστατικό αναφέρεται κι ο Ζώσιμος στη «Νέα Ιστορία»²⁶². Όλα ξεκίνησαν από ένα ασήμαντο περιστατικό. Ένας ανώτατος αξιωματούχος που διαχειριζόταν τα οικονομικά του αυτοκράτορα, ο κόμης Φορτουνατιανός πίεζε δύο αυλικούς αξιωματούχους, τον Ανατόλιο και το Σπουδάσιο, να ξεπληρώσουν τα χρέη τους στο δημόσιο. Αυτοί αποφάσισαν τότε να προσλάβουν έναν φαρμακευτή κι έναν αστρολόγο, τους Παλλάδιο και Ηλιόδωρο, για να ξεφορτωθούν τον κόμη. Ο Φορτουνατιανός όμως, έμαθε τι σχεδίαζαν και συνέλαβε τους δύο μάγους. Η υπόθεση κρίθηκε πολύ σοβαρή, επειδή ήταν σχετική με τη μαγεία, και την ανέλαβε ο έπαρχος του πραιτωρίου, που αποτελούσε την ανώτατη αρχή.

Όταν ξεκίνησαν τα βασανιστήρια, ο φαρμακευτής Παλλάδιος είπε ότι είχε να κάνει μια πολύ μεγάλη αποκάλυψη, πολύ σημαντικότερη απ' αυτήν την υπόθεση: ένας ανώτατος αξιωματούχος, ο Φιδούστιος, μαζί με άλλους αυλικούς είχαν χρησιμοποιήσει μαγεία με επίκληση πνευμάτων για να μάθουν το όνομα του διαδόχου του Βάλη. Ο Φιδούστιος συνελήφθη αμέσως και σε αντιπαράσταση με τον Παλλάδιο ομολόγησε τα πάντα με λεπτομέρειες. Σύμφωνα με την ομολογία του, χρησιμοποίησε μαγικές μεθόδους με τη συμμετοχή των μάντεων Ιλάριου και Πατρίκιου για να μάθει το διάδοχο του Βάλη. Ο χρησμός έλεγε ότι ο διάδοχός του θα ήταν εξαίρετος ηγεμόνας και το όνομά του θα άρχιζε με τα γράμματα ΘΕΟΔ· όσοι όμως προκάλεσαν αυτήν τη χρησιμοδοσία, θα είχαν άσχημο τέλος.

Όσοι συμμετείχαν στην τελετή αναγνώρισαν, παρόλο που δεν ήταν τελείως ξεκάθαρο, το διάδοχο του Βάλη στο πρόσωπο του Θεόδωρου, ενός καλλιεργημένου αριστοκράτη με πολλές αρετές που είχε ήδη αναρριχηθεί στην αυτοκρατορική διοίκηση, στη δεύτερη τάξη των γραφέων (νοταρίων).

²⁶¹ Chuvp̄n, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 66-67.

²⁶² Ζώσιμος, *Νέα Ιστορία*, IV, 13 κ.ε.

Μάλιστα, ειδοποίησαν τον Θεόδωρο για την πρόβλεψη του χρησμού μέσω του Ευκαίριου, διοικητή της δυτικής και νοτιοδυτικής Μικράς Ασίας. Η οργή του Βάλη για το περιστατικό ήταν πάρα πολύ μεγάλη, καθώς επρόκειτο στην ουσία για εσχάτη προδοσία που ξεπερνούσε τα όρια της παράνομης άσκησης μαγείας. Ο Θεόδωρος, που βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη συνελήφθη, όπως κι ο Ευκαίριος, και μαζί τους ένα πλήθος από ανώτατους αξιωματούχους και φιλοσόφους που θεωρήθηκε ότι εμπλέκονταν στη συνωμοσία. Έτσι, σύντομα οι φυλακές της Αντιόχειας ήταν ασφυκτικά γεμάτες²⁶³. Ο Ζώσιμος παρουσιάζει μια κάπως διαφορετική εκδοχή των γεγονότων, καθώς αναφέρει ότι ο Θεόδωρος ήταν παρών στην τελετή και μάλιστα ήταν αυτός που δε συγκρατήθηκε και μίλησε και σ' άλλους για όσα συνέβησαν.

Το πιθανότερο είναι ότι ο Θεόδωρος ήταν αθώος, καθώς δεν είχε σκοπό να συνωμοτήσει εναντίον του αυτοκράτορα, αλλά παρασύρθηκε από κόλακες που τον ενέπλεξαν σ' αυτήν την υπόθεση μαντείας. Φαίνεται μάλιστα ότι πολλοί απ' όσους συνελήφθησαν ήταν αθώοι και δεν είχαν καμιά ανάμειξη στο γεγονός²⁶⁴. Όπως επισημαίνει αναφερόμενος στις συλλήψεις ο Αμμιανός Μαρκελλίνος, ο Βάλης είχε βέβαια κάθε δικαίωμα να υπερασπιστεί το θρόνο του απέναντι σ' αυτήν τη συνωμοσία, ωστόσο ξεπέρασε τα όρια στις διώξεις που πραγματοποίησε, καθώς δεν ξεχώριζε αθώους κι ενόχους. Έτσι, τον χαρακτηρίζει ως απερίσκεπτο και θεωρεί ότι είχε ανεξέλεγκτο θυμό και ροπή στην αποδοχή συκοφαντιών. Αποδίδει μάλιστα ευθύνες για το μεγάλο αριθμό συλλήψεων, σε ανθρώπους του περιβάλλοντος του Βάλη, οι οποίοι πιθανόν να επωφελούνταν από την εξόντωση άλλων αξιωματούχων που θεωρούσαν ως ανταγωνιστές τους. Πολλές φορές άλλωστε μπορεί κάποιος να πρόδιδαν τους συμπολίτες τους ως υπόπτους για ενασχόληση με τη μαγεία είτε για πολιτικούς είτε για οικονομικούς λόγους²⁶⁵. Ακόμη κι οι δικαστές κάποιες φορές οδηγούσαν σε δίκη ανθρώπους, κυρίως πλούσιους αριστοκράτες, των οποίων την περιουσία ήθελαν να οικειοποιηθούν. Σ' αυτές τις περιπτώσεις ήταν αρκετή και μόνο η υποψία για συμμετοχή σε τέλεση μαγικών πράξεων για να προκαλέσει συλλήψεις και βασανιστήρια. Βέβαια, η κριτική του Αμμιανού Μαρκελλίνου στο Βάλη δεν είναι και πολύ αξιόπιστη, καθώς ξέρουμε ότι ήταν εμπαθής

²⁶³ Amm.Marc., *Res gestae*, XXIX, I.5-13.

²⁶⁴ Βακαλούδη, «*Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)*», σ. 121.

²⁶⁵ Amm.Marc., *Res gestae*, XXIX, I.18-19.

απέναντι στους Χριστιανούς και θεωρούσε ότι στόχος των μέτρων κατά της μαγείας ήταν η καταπολέμηση των Εθνικών. Άλλωστε και ο ίδιος πίστευε στην αστρονομία και τη μαντεία. Δεν αποκλείεται πάντως αυτή η κριτική του να είχε και πολιτικά κίνητρα, καθώς αυτοί που διώχθηκαν σ' αυτήν την περίπτωση ανήκαν κατά κύριο λόγο στην τάξη των αριστοκρατών, τους οποίους υποστήριζε ο Μαρκελλίνος και οι οποίοι θεωρούσαν ότι ο ταπεινής καταγωγής αυτοκράτορας Βάλης ήταν κατώτερος απ' αυτούς²⁶⁶. Φυσικά η πιθανή αναξιοπιστία του, δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο Βάλης αντέδρασε με υπερβολική σκληρότητα σ' αυτήν την περίπτωση, όπως φαίνεται από το μεγάλο αριθμό συλλήψεων κι εκτελέσεων που πραγματοποιήσε.

Πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει πάντως η συνέχεια της αφήγησης του Μαρκελλίνου, ο οποίος αναφέρεται στα βασανιστήρια που πραγματοποιήθηκαν για να αποσπαστούν ομολογίες από τους συλληφθέντες. Προϊόν αυτών των βασανιστηρίων ήταν η περιγραφή της μαγικής τελετής που πραγματοποιήθηκε για την αποκάλυψη του ονόματος του διαδόχου του Βάλη. Ο μάντης Ιάριος αποκάλυψε ότι ο χρησμός, εκτός από το πρώτο μέρος του ονόματος του διαδόχου του Βάλη και την πρόβλεψη ότι θα πέθαιναν οι συνωμότες, προέβλεπε ότι η εκδίκηση για το θάνατό τους θα έρθει στο «πεδίο του Μίμα», από το θεό του πολέμου, τον Άρη²⁶⁷. Ο Chuvin αναφέρει ότι πρόκειται για την πιο λεπτομερή μαρτυρία άσκησης μαγείας κατά τον 4^ο αιώνα μ.Χ. που έχει βρεθεί. Το γεγονός μάλιστα ότι ο Αμμιανός Μαρκελλίνος είναι πεπεισμένος για την ακρίβεια του χρησμού, οφείλεται στις πεποιθήσεις του, μιας κι ο ίδιος ήταν Εθνικός και πίστευε, όπως είπαμε, στη μαγεία. Ο ιστορικός θεωρεί ότι ο χρησμός επαληθεύεται από το γεγονός ότι ο Θεοδόσιος, που ήταν τελικά ο επόμενος αυτοκράτορας, ήταν πράγματι ένας άριστος ηγεμόνας. Επίσης ο Βάλης τιμωρήθηκε από το θεό του πολέμου, καθώς σκοτώθηκε στη μάχη στην πεδιάδα της Ανδριανούπολης. Βέβαια, ο Μίμας είναι βουνό της Ιωνίας· ωστόσο κοντά στο σημείο που σκοτώθηκε ο αυτοκράτορας, βρέθηκε ο τάφος ενός στρατηγού Μίμα²⁶⁸.

Αφού οι συνωμότες ομολόγησαν, τις δίκες ακολούθησαν, με διαταγή του αυτοκράτορα, μαζικές εκτελέσεις. Ο Μαρκελλίνος αναφέρεται ιδιαίτερα σε κάποιους φιλοσόφους που εκτελέστηκαν, όπως ο Πασίφιλος, για να δείξει το μέγεθος της τυραννίας του Βάλη. Ιδιαίτερη μνεία επίσης κάνει στο Σιμωνίδη,

²⁶⁶ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 199-200.

²⁶⁷ Amm. Marc., *Res gestae*, XXIX, I.23-25, 29-33.

²⁶⁸ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 68.

έναν άλλο φιλόσοφο, ο οποίος κήηκε ζωντανός διατηρώντας ωστόσο την ηρεμία και την αξιοπρέπείά του την ώρα που οι υπόλοιποι θρηνούσαν. Μάλιστα, ο θάνατός του συγκρίνεται με αυτόν του Περεγρίνου που αυτοπυρπολήθηκε στην Ολυμπία το 165 μ.Χ.: ο Μαρκελλίνος τον θεωρεί ως παράδειγμα της ελευθερίας που δίνει η αληθινή σοφία. Ανάμεσά σ' αυτούς που συνελήφθησαν ήταν και ο διάσημος νεοπλατωνικός θεουργός Μάξιμος ο Εφέσιος, παλιός σύμβουλος του Ιουλιανού, ο οποίος αποκεφαλίστηκε.

Συγχρόνως, κήηκαν πολλά βιβλία, τα οποία κηρύχθηκαν παράνομα γιατί περιείχαν προβλέψεις, μαγικές συνταγές ή αστρολογία. Δε γλύτωσαν όμως και πολλά άλλα, τα οποία παρόλο που δεν είχαν σχέση με τη μαγεία, οι κάτοχοί τους τα έκαιγαν για να μη θεωρηθούν ύποπτοι. Ακόμη κι ο ρήτορας Λιβάνιος, έκαιψε πολλά αντίγραφα των επιστολών του, καθώς εξαπολύθηκε εκείνο το διάστημα μια τρομερή εκστρατεία εναντίον της μαγείας στην Αντιόχεια και τη Μικρά Ασία. Ο Μαρκελλίνος κλείνει την αναφορά του στα θλιβερά αυτά γεγονότα με περιπτώσεις ανθρώπων που εκτελέστηκαν απλά και μόνο επειδή τους υποψιάστηκαν από ασήμαντα περιστατικά για κάποια σχέση με τη μαγεία²⁶⁹. Ο Smith θεωρεί ότι όλα αυτά τα περιστατικά ήταν πλαστά και ότι η υπόθεση αυτή ήταν μια σκευωρία της μυστικής αστυνομίας του Βάλη που είχε σαν στόχο το Μάξιμο. Μάλιστα, έχει τη γνώμη ότι τον κάλεσαν, όπως αναφέρει ο Ζώσιμος, στα ανάκτορα για να πει τη γνώμη του για το περιστατικό, με σκοπό να τον εμπλέξουν σ' αυτό και να τον εκτελέσουν²⁷⁰. Ενισχυτικό της άποψής του αυτής είναι το γεγονός ότι ο Ευνάπιος αποδίδει σ' αυτόν την προφητεία για το θάνατο του Βάλη²⁷¹.

Όλα τα παραπάνω γεγονότα φαίνονται ακατανόητα και παράλογα στις μέρες μας. Πέρα όμως από τις όποιες υπερβολές του Αμμιανού Μαρκελλίνου, αλλά και τη βίαιη σκληρότητα του Βάλη, αποκαλύπτουν μια πραγματικότητα της εποχής, που οφείλουμε να λάβουμε σοβαρά υπόψη μας. Η μαγεία ήταν ένα φαινόμενο που προκαλούσε μεγάλο φόβο στους ανθρώπους της εποχής. Έτσι, οι αρχές την αντιμετώπιζαν βίαια, μιας και οι αυτοκράτορες τη θεωρούσαν πολύ επικίνδυνη για την ασφάλεια του κράτους. Επίσης, παρατηρούμε μια ολοένα και αυξανόμενη σύνδεση του παγανισμού με τις μαγικές τελετές και μια τάση των Εθνικών, και μάλιστα των μορφωμένων, να καταφεύγουν σ' αυτήν με κίνδυνο να υποστούν διώξεις από τις αρχές. Βέβαια, όπως

²⁶⁹ Amm. Marc., *Res gestae*, XXIX, I.37-42, II. 4:16-29.

²⁷⁰ Smith, *Ο θάνατος*, σσ. 215-216.

²⁷¹ Ευνάπιος, *Βίοι φιλοσόφων*, 7.6.4.

συνήθως συμβαίνει σε τέτοιες περιπτώσεις, πολλοί βασανίστηκαν κι έχασαν τη ζωή τους με κατηγορίες για μαγεία, παρόλο που δεν είχαν καμία ανάμειξη με μαγικές τελετές, εξαιτίας κακόβουλων ανθρώπων που εποφθαλμιούσαν είτε την εξουσία τους, είτε την περιουσία τους.

1.4. Δαίμονες

Ο όρος δαίμων έχει ετυμολογική συγγένεια με το δαήμων (δάω < δαήμων: γνωρίζω, διδάσκω). Οι δαίμονες θεωρούνταν ότι ήταν οι γνώστες· αυτοί δίδασκαν στους ανθρώπους πώς να ασκούν τις μαγικές και δαιμονικές τέχνες²⁷². Στον Όμηρο ο δαίμονας δήλωνε το θεό, ενώ στον Πλάτωνα, στα «Πολιτικά» και στο «Συμπόσιο», τις δυνάμεις που υπάρχουν ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους και τους φέρνουν σ' επαφή²⁷³. Στα ελληνιστικά χρόνια ο όρος αποκτά πιο πολύ αρνητικό περιεχόμενο. Έτσι, αντί για θεία δύναμη που προστατεύει τους ανθρώπους, ο δαίμονας θεωρείται πλέον μια δύναμη που προκαλεί το κακό στην ψυχή του ανθρώπου²⁷⁴. Για τους νεοπλατωνικούς και τους πυθαγόρειους όμως υπάρχουν και οι καλοί δαίμονες, οι οποίοι ισοδυναμούν με τους αγγέλους του Ιουδαϊσμού, ενώ οι κακοί δεν μπορούν ν' αγγίξουν την αγνή καρδιά²⁷⁵. Γενικότερα, οι Εθνικοί θεωρούσαν τα δαιμόνια συντρόφους και προστάτες, αν και ομολογούσαν ότι κάποιες φορές η δύναμή τους ήταν καταστροφική²⁷⁶. Ο Πορφύριος παραδέχεται ότι οι θυσίες ζώων γίνονταν στους δαίμονες κι όχι στους θεούς²⁷⁷, ο Κέλσος θεωρούσε ότι έπρεπε να λατρεύονται και ο Ιουλιανός τους ονόμαζε εθνάρχες και πολιούχους, που οι λαοί των εθνών, τα οποία φρόντιζαν, τους εμπιστευόνταν²⁷⁸. Το σίγουρο είναι ότι στην ύπαρξη των δαιμόνων πίστευαν όλοι, μορφωμένοι και αμόρφωτοι²⁷⁹. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Λιβάνιος που θεωρούσε ότι οι πονηροί δαίμονες είναι υπεύθυνοι για επιδημίες και

²⁷² Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 99.

²⁷³ Rokeah, *Jews*, σ. 150.

²⁷⁴ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 81.

²⁷⁵ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 99.

²⁷⁶ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 55.

²⁷⁷ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 100.

²⁷⁸ Rokeah, *Jews*, σ. 154·156·213.

²⁷⁹ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ.48.

εξεγέρσεις²⁸⁰. Στην ύπαρξη των δαιμόνων πίστευαν ακόμη και οι Χριστιανοί, με τη διαφορά βέβαια ότι δεν τους διαχώριζαν σε καλούς και κακούς, αλλά τους θεωρούσαν όλους κακοποιά πνεύματα και τους ταύτιζαν με τους ειδωλολατρικούς θεούς²⁸¹. Η αντίληψη μάλιστα ότι οι δαίμονες απαιτούν θυσίες κι ότι έλκονται από το αίμα και την κνίσα των θυσιών²⁸² εξηγεί την απέχθειά τους για τις θυσίες, αλλά και τους αυτοκρατορικούς νόμους που τις απαγόρευαν.

Ένα πολύ ενδιαφέρον στοιχείο στις αντιλήψεις που υπήρχαν για τους δαίμονες είναι το γεγονός ότι τα αγάλματα θεωρούνταν κατοικητήρια δαιμόνων²⁸³. Έτσι, για τους ειδωλόλατρες τα αγάλματα ήταν φυλακτά, εξαιτίας των δυνάμεων που ζούσαν σ' αυτά. Την πεποίθηση των μάγων, ότι τα δαιμόνια κατοικούν στα αγάλματα και τα ιερά τη δέχονταν και οι Χριστιανοί. Αυτό το γεγονός έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην επιθετικότητά τους απέναντι σ' αυτά, μιας και θεωρούσαν ότι τα δαιμόνια που κατοικούσαν στα αγάλματα ήταν βλαβερά. Βέβαια, η αντίληψη ότι τα αγάλματα έχουν ψυχή υπήρχε ήδη από την κλασική εποχή, ενώ ποικίλες πηγές την επιβεβαιώνουν και στην Ύστερη Αρχαιότητα ²⁸⁴. Έτσι, ο Ευνάπιος αναφέρεται στο περιστατικό όπου ο φιλόσοφος Μάξιμος, παρουσία συναδέλφων του, έκανε το άγαλμα της θεάς Εκάτης να χαμογελάσει και τα κεριά που κρατούσε να ανάψουν²⁸⁵. Ο ιερός Αυγουστίνος επίσης αναφέρει σε μια επιστολή του ότι οι ειδωλόλατρες νομίζουν ότι τα είδωλα έχουν ζωή και αισθάνονται. Με την πεποίθηση αυτή αυξάνουν τη λατρεία και την πίστη τους προς αυτά²⁸⁶. Υπήρχε μάλιστα μια τελετουργία, η τελεστική ή αλλιώς στοιχείωση, με την οποία οι Έλληνες κι οι Αιγύπτιοι επετύγχαναν την εγκατάσταση των δαιμόνων στα αγάλματα και την εμπύχωσή τους. Με τη θεουργική τελεστική συνδεόταν η θεολογία του Ορφέα που είχε εμπλουτιστεί από τη χαλδαϊκή θεουργία²⁸⁷. Τέτοια τελετή έκαναν κατά την ίδρυση της Κωνσταντινούπολης ο ιεροφάντης Πραιτεξτάτος κι ο τελεστής Σώπατρος στα αγάλματα του Ιανού και της Άρκτου, που τοποθετήθηκαν ως δυνάμεις της πόλης. Υπήρχε επίσης στην πόλη το

²⁸⁰ Λιβάνιος, *Λόγοι*, XIX 5,29.

²⁸¹ Rokeah, *Jews*, σ. 151.

²⁸² Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 69.

²⁸³ Παρασκευαϊδης, *Ελληνισμός*, σ. 81.

²⁸⁴ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 48-56.

²⁸⁵ Ευνάπιος, *Βίοι φιλοσόφων*, VII 2,9-10

²⁸⁶ Augustinus, *Ep.* 102,3.

²⁸⁷ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 67-68.

μπρούτζινο άγαλμα του Απόλλωνα στην κορυφή του Φόρουμ, που θεωρούνταν το πιο σημαντικό άγαλμα - τέλεσμα²⁸⁸.

Επιπλέον, η ταύτιση των παγανιστικών θεών με τους δαίμονες και η δαιμονολατρία γίνονται αυτήν την περίοδο εμφανείς. Όπως είναι γνωστό, στην ειδωλολατρία υπήρχαν χθόνιοι και υποχθόνιοι θεοί, όπως η Εκάτη, ο Πλούτωνας, ο Ερμής, η Περσεφόνη, ο Σεράπης και άλλοι, που προκαλούσαν βλάβη στους ανθρώπους και συνεπώς λειτουργούσαν σαν κακοί δαίμονες. Γίνονταν μάλιστα σπονδές, θυμιάματα, αποτροπαϊκές καθάρσεις και θυσίες για τον εξευμενισμό αυτών των υποχθονίων δυνάμεων²⁸⁹. Σε ορισμένες περιπτώσεις είχαμε και ανθρωποθυσίες, σαν αυτήν που επέμενε να κάνει ο Λιβάνιος στην Αντιόχεια. Ανθρωποθυσίες αναφέρεται ότι γίνονταν την περίοδο αυτή στην Ηλιούπολη και την Αρέθουσα²⁹⁰. Τέτοιου είδους τελετές για τον εξευμενισμό αυτών των θεοτήτων έκαναν ακόμη και ειδωλολάτρες αυτοκράτορες, όπως ο Οκταβιανός, ο Τραϊανός ο Μαξέντιος, αλλά και ο Ιουλιανός.

Σε δαίμονες, μαγικές τελετές και τις σχετικές μ' αυτούς ανηθικότητες αναφέρονταν επίσης οι ειδωλολατρικοί μύθοι. Έτσι, έχουμε σ' αυτούς αναφορές στους υποταρτάριους δαίμονες, όπως ονομάζονταν οι Τιτάνες που διαμέλισαν το Διόνυσο, αλλά και πολλά μυθολογικά στοιχεία πατροκτονίας, ανθρωποφαγίας, παιδεραστίας, μοιχείας και φαρμακείας²⁹¹. Φυσικά στοιχείο ταύτισης των θεών με τους δαίμονες είναι και η πίστη των παγανιστών ότι όπως οι θεοί, έτσι κι οι δαίμονες κατοικούσαν στα αγάλματά τους²⁹², αλλά και το γεγονός ότι υπήρχε συγχρόνως λατρεία θεών, δαιμόνων κι ηρώων. Οι αρχαίες θρησκείες δηλαδή είχαν μετατραπεί κατά την Ύστερη Αρχαιότητα σε μεγάλο βαθμό σε συστήματα δαιμονολογίας²⁹³.

²⁸⁸ Mango, *Statuary*, σσ. 56-57.

²⁸⁹ Βακαλούδη, «Η εποχή (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)», σ. 131.

²⁹⁰ Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, V 10,5-7.

²⁹¹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 161-162.

²⁹² Mango, *Antique*, σ. 56.

²⁹³ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σσ. 164-165.

2. Χριστιανισμός.

2.1. Η κατάσταση του Χριστιανισμού κατά την Ύστερη Αρχαιότητα.

Όταν ο Κωνσταντίνος κατόρθωσε να επικρατήσει επί των αντιπάλων του και να γίνει ο μονοκράτορας στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, τερμάτισε μια περίοδο τριών αιώνων κατά την οποία ο Χριστιανισμός, ήδη από την ίδρυσή του, αντιμετώπισε εχθρική στάση από τις αρχές. Σ' αυτούς τους τρεις αιώνες είχαμε πολλούς διωγμούς: άλλους τοπικούς κι άλλους σ' όλη την έκταση της αυτοκρατορίας. Φυσικά η ένταση τους ποίκιλε, ενώ υπήρχαν και διαστήματα ηρεμίας, όπως η βασιλεία του Φίλιππου του Άραβα, που θεωρείται φιλοχριστιανική. Οι πιο μεγάλοι διωγμοί ήταν στον 3^ο αιώνα μ.Χ., ιδίως κατά τα τέλη του και στα πρώτα χρόνια του 4^{ου} από τον Διοκλητιανό, οπότε η αυτοκρατορία αντιμετώπισε μια μεγάλη κρίση σε όλους τους τομείς: οικονομική, κοινωνική, πολιτική, ηθική και θρησκευτική.

Κύρια αιτία των διωγμών φαίνεται ότι ήταν η επιθυμία των αυτοκρατόρων να επιτύχουν την ενότητα της αυτοκρατορίας μέσω μιας θρησκείας του Κράτους, της λατρείας του αυτοκράτορα²⁹⁴. Όπως αναφέραμε και παραπάνω, στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία υπήρχε βέβαια ανεξιθρησκία κι ο καθένας πίστευε ελεύθερα σ' όποιο θεό ήθελε, ωστόσο όλοι ήταν υποχρεωμένοι να λατρεύουν τον αυτοκράτορα ως θεό. Αυτό δε δημιουργούσε πρόβλημα για τους παγανιστές, μιας και, όπως είπαμε, καμία παγανιστική λατρεία δεν είχε για τον εαυτό της το προνόμιο της αποκλειστικότητας κι έτσι οι πιστοί τους μπορούσαν να λατρεύουν κι άλλους θεούς. Οι μόνοι που δεν μπορούσαν να δεχτούν αυτήν τη λατρεία ήταν οι Ιουδαίοι κι οι Χριστιανοί. Οι Ιουδαίοι είχαν βέβαια εξαιρεθεί από τη λατρεία αυτή, καθώς οι Ρωμαίοι σεβάστηκαν τη θρησκεία τους, η οποία ήταν άλλωστε νόμιμη (*licita*). Οι Χριστιανοί όμως δεν εξαιρέθηκαν, μιας και η θρησκεία τους ήταν παράνομη (*illicita*), κι υποχρεώνονταν να συμμετέχουν στη λατρεία αυτή, πράγμα που δεν επέτρεπε η πίστη τους. Έτσι, η άρνηση τους να προσκυνήσουν τον αυτοκράτορα ήταν και η βασική αιτία των διωγμών εναντίον τους, γιατί οι αρχές θεωρούσαν ότι με τον τρόπο αυτό υπέσκαπταν την ενότητα της αυτοκρατορίας, της οποίας ήταν σύμβολο η αυτοκρατορική λατρεία.

²⁹⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 29-30· 35.

Αρκετοί Χριστιανοί λύγισαν σ' αυτούς τους διωγμούς, οι γνωστοί ως *lapsi* (πεπτωκότες), ωστόσο ακόμη περισσότεροι προτίμησαν να υποστούν διώξεις ακόμη και το θάνατο για την πίστη τους. Παρόλο που υπάρχει διαφωνία για τον αριθμό των μαρτύρων -η Εκκλησία τους υπολογίζει σε εκατομμύρια, ενώ κάποιιο ιστορικοί σε κάποιες χιλιάδες-, όλοι συμφωνούν ότι αυτοί οι τρεις αιώνες ήταν πολύ δύσκολοι για το Χριστιανισμό και ότι πολλά θρησκευτικά ή άλλα κινήματα μετά από τόσους διωγμούς, δύσκολα θα επιβίωναν. Ο Χριστιανισμός αντίθετα παρόλο που τήρησε παθητική στάση κατά τους διωγμούς, άντλησε δύναμη από τη δοκιμασία. Έτσι, η Εκκλησία απέκτησε τεράστιο κύρος²⁹⁵ κι όχι μόνο επιβίωσε, αλλά συνέχισε να εξαπλώνεται ακόμη και κατά την περίοδο των διωγμών σε όλες τις κοινωνικές τάξεις²⁹⁶. Παρά τις κατηγορίες του Κέλσου το 2^ο αιώνα μ.Χ. ότι οι Χριστιανοί είναι ελιτιστές και επιδιώκουν να υπάρχει ένα τείχος ανάμεσα σ' αυτούς και την υπόλοιπη ανθρωπότητα²⁹⁷, αυτοί πρότειναν μαζί με το θρησκευτικό μήνυμα ένα καινούργιο και πιο γενναιόδωρο είδος αλληλεγγύης. Όπως αναφέρει ο Momigliano, η Εκκλησία ήταν μια νέα κοινοπολιτεία ανθρώπων για τους ανθρώπους²⁹⁸.

Έτσι, από τη βασιλεία του Κωνσταντίνου, ο οποίος τερμάτισε οριστικά τους διωγμούς, και μετά ο Χριστιανισμός άρχισε να κυριαρχεί σ' όλη την αυτοκρατορία και δεν άργησε η οριστική επικράτησή του. Αρχικά με το διάταγμα των Μεδιολάνων, το 313 μ.Χ., από τον Κωνσταντίνο και το Λικίνιο σταμάτησαν οι διώξεις και η Εκκλησία μπόρεσε να εκφραστεί ελεύθερα²⁹⁹. Στα επόμενα χρόνια είχαμε τη συμμαχία κράτους και Εκκλησίας, η οποία είχε και πάλι ως στόχο την ενότητα της αυτοκρατορίας μέσω μιας κοινής θρησκευτικής πίστης. Βέβαια, κατά την περίοδο των διωγμών είχαν δημιουργηθεί σχίσματα και αιρέσεις που δημιούργησαν πολλά προβλήματα, καθώς απείλησαν την ενότητα της Εκκλησίας και κατά συνέπεια του κράτους. Ωστόσο, αυτά δεν αποδυνάμωσαν την Εκκλησία, ενώ παράλληλα την βοήθησαν να αποκτήσει μια στέρεη διοικητική δομή³⁰⁰.

²⁹⁵ Rovstovcheff, *Ρωμαϊκή*, σσ. 348-349.

²⁹⁶ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 29-30.

²⁹⁷ Dodds, *Χριστιανοί*, σ. 176.

²⁹⁸ Momigliano, «*Christianity (The Conflict)*», σ. 6.

²⁹⁹ Κουκουσάς, *Ο ρόλος*, σ. 13.

³⁰⁰ Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 30-34.

2.2. Εκκλησιαστικές διοικήσεις Ανατολής

Η διοικητική δομή της Εκκλησίας διαμορφώθηκε κατά κύριο λόγο κατά τους πέντε πρώτους αιώνες της ζωής της. Αρχικά, πολύ σημαντικό ρόλο στη διοίκηση έπαιζαν οι απόστολοι, οι οποίοι χειροτόνησαν τους μαθητές και τους συνεργάτες τους ως επισκόπους στις κατά τόπους εκκλησίες που ίδρυσαν. Αυτοί στη συνέχεια χειροτόνησαν τους επόμενους επισκόπους κι έτσι δημιουργήθηκε η αποστολική διαδοχή. Κατά συνέπεια στο 2^ο και 3^ο αιώνα μ.Χ. κάθε τοπική εκκλησία είχε σαν ορατή κεφαλή της τον επίσκοπο, ο οποίος είχε ενισχυμένο ρόλο ως φορέας της αποστολικής διαδοχής και παραδόσεως.

Επίσης, οργανική λειτουργία της Εκκλησίας αποτέλεσε το συνοδικό σύστημα, δηλαδή η σύγκληση συνόδων επισκόπων για να δοθούν λύσεις σε σοβαρά ζητήματα και ιδιαίτερα στην αντιμετώπιση αιρετικών διδασκαλιών³⁰¹. Στόχος των συνόδων ήταν να αντιπαρατεθεί η αυθεντική αποστολική παράδοση με την πλανημένη διδασκαλία των αιρετικών. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι για το πρώτο σοβαρό ζήτημα που δημιουργήθηκε στην Εκκλησία, το αν οφείλουν δηλαδή οι εξ εθνών Χριστιανοί να τηρούν τις διατάξεις του Μωσαϊκού νόμου, συγκλήθηκε Αποστολική σύνοδος, η οποία και αποφάσισε για το θέμα³⁰². Αρχικά, στις συνόδους έπαιρναν μέρος λαϊκοί και κληρικοί· σύντομα επικράτησε να παίρνουν μέρος επίσκοποι με τη συνοδεία κληρικών, μόνο όμως οι πρώτοι να παίρνουν τις αποφάσεις.

Στους πρώτους τρεις αιώνες οι σύνοδοι συγκροτούνταν από τους επισκόπους των πόλεων μιας πολιτικής επαρχίας³⁰³. Άλλωστε το οργανωτικό πλαίσιο για την εκκλησιαστική διοικητική οργάνωση στα τέλη του 3^{ου} κι αρχές του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. αποτέλεσε η εδαφική έκταση μιας πολιτικής επαρχίας και η πρωτεύουσά της. Με τον 9^ο κανόνα της Συνόδου της Αντιοχείας το 341 μάλιστα, θεσπίστηκε η ανύψωση του επισκόπου της πρωτεύουσας κάθε πολιτικής επαρχίας σε μητροπολίτη. Ο μητροπολίτης είχε τα «πρεσβεία τιμής» στην αντίστοιχη επαρχία, προΐστατο στις χειροτονίες επισκόπων και ήταν πρόεδρος στις επαρχιακές συνόδους. Εξάιρεση σε αυτόν τον κανόνα

³⁰¹ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 71·179·183·191.

³⁰² *Πράξεις Αποστ.*, 15,6-21.

³⁰³ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 176.

αποτέλεσαν οι επίσκοποι Ρώμης, Αλεξανδρείας και Αντιόχειας, που ασκούσαν εξουσία σε περισσότερες από μία επαρχίες³⁰⁴.

Με την οριστική επικράτηση του Χριστιανισμού στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία συνδέεται ο θεσμός των Οικουμενικών πλέον Συνόδων, μιας και το κράτος διευκόλυνε τη συγκέντρωση επισκόπων απ' όλη την αυτοκρατορία για να συζητήσουν και να πάρουν αποφάσεις σχετικά με τα σοβαρά θεολογικά ζητήματα που είχαν ανακύψει³⁰⁵. Οι Οικουμενικές Σύνοδοι, παρόλο που η σύγκλησή του ήταν έκτακτο γεγονός στη ζωή της Εκκλησίας συνδεδεμένο με την έγερση ενός σοβαρού ζητήματος πίστεως³⁰⁶, αποτέλεσαν πλέον τα ανώτατα συλλογικά όργανα της εκκλησίας καθώς αντιπροσώπευαν όλη τη «ρωμαϊκή οικουμένη». Εκτός από τις δογματικές αποφάσεις όμως, οι Οικουμενικές Σύνοδοι θέσπισαν και κανόνες με τους οποίους καθορίστηκε η διοικητική οργάνωση της Εκκλησίας. Έτσι η Α' Οικουμενική Σύνοδος της Νικαίας στον Δ' κανόνα αναφέρεται στον τίτλο του «Μητροπολίτη», ενώ με τον ΣΤ' κανόνα επέβαλε τη μητροπολιτική οργάνωση³⁰⁷.

Οι δογματικές και διοικητικές διαμάχες που ακολούθησαν όμως, έδειξαν τα προβλήματα που μπορούσαν να δημιουργηθούν από την αυτονομία των μητροπολιτών και γι' αυτό υπήρξε επιδίωξη για τον περιορισμό της με τη δημιουργία μιας υπερ-μητροπολιτικής αυθεντίας. Και σ' αυτήν την περίπτωση η Β' Οικουμενική Σύνοδος ακολούθησε την πολιτική διαίρεση του κράτους. Έτσι, κάποιες Εκκλησίες, όπως η Ρώμη, η Αλεξάνδρεια κι η Αντιόχεια, οι οποίες είχαν αυξημένη αυθεντία και είχαν τιμηθεί με υπερτοπικά πρεσβεία τιμής, απέκτησαν υπερ-μητροπολιτική εξουσία, καθώς συνδύαζαν εκκλησιαστική και πολιτική σπουδαιότητα. Παρόλ' αυτά, πολλοί μητροπολίτες, όπως αυτοί της Εφέσου, της Καισάρειας και της Ηράκλειας, Εκκλησιών που είχαν μεγάλη εκκλησιαστική σπουδαιότητα, αντιδρούσαν στην ανάπτυξη της υπερ-μητροπολιτικής εξουσίας στην οργάνωση της Εκκλησίας. Λόγω των προβλημάτων ενότητας που δημιουργούσαν οι αιρέσεις όμως, τελικά έγινε κατορθωτή η ανάπτυξη ευρύτερης δικαιοδοσίας. Έτσι, με τις αποφάσεις της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, το 451, αναδιοργανώθηκε η εκκλησιαστική διοίκηση κι επικράτησε το σχήμα της Πεντα-

³⁰⁴ Μπάκας, *Η ανάψωση*, σσ. 19-20.

³⁰⁵ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική*, τ. 1, σ. 177.

³⁰⁶ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σ. 863.

³⁰⁷ Αναστασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σσ. 483-485.

χίας των αρχιεπισκόπων των επίσημων θρόνων. Το σχήμα αυτό κατοχυρώθηκε αργότερα και νομικά από τον Ιουστινιανό και αποτέλεσε υποχρεωτικό θεσμό για την Εκκλησία. Σύμφωνα μ' αυτό το σχήμα θα υπήρχαν πέντε θρόνοι που θα ασκούσαν δικαιοδοσία στα πλαίσια μιας ή περισσότερων πολιτικών διοικήσεων. Οι θρόνοι αυτοί θα ήταν οι εξής: οι εκκλησίες Ρώμης, Κωνσταντινουπόλεως, Αλεξανδρείας, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων. Οι δύο πρώτοι θα είχαν τιμητικό προβάδισμα έναντι των άλλων, ενώ η Αντιόχεια και τα Ιεροσόλυμα θα μοιράζονταν την πολιτική διοίκηση της Ανατολής, καθώς τα Ιεροσόλυμα δεν αποτέλεσαν ποτέ έδρα πολιτικής ή στρατιωτικής διοίκησης και ακολούθησαν διαφορετική πορεία από τις υπόλοιπες εκκλησίες για να εξελιχθούν σε θρόνο της Πενταρχίας³⁰⁸. Ο τίτλος μάλιστα που επικράτησε για τους επισκόπους αυτών των πέντε θρόνων, που μέχρι την Δ' Οικουμενική Σύνοδο ονομάζονταν αρχιεπίσκοποι, ήταν αυτός του Πατριάρχη.³⁰⁹

Έτσι όπως διαμορφώθηκε η εκκλησιαστική οργάνωση, στο χώρο της Ανατολής, που μας ενδιαφέρει στην παρούσα εργασία, βρίσκονταν τα τέσσερα από τα πέντε Πατριαρχεία, ενώ στα χρόνια πριν από την οριστική διαμόρφωσή τους με την Δ' Οικουμενική Σύνοδο είχαμε σημαντικές μητροπόλεις, όπως αυτές της Ασίας με έδρα την Έφεσο, του Πόντου με έδρα την Ηράκλεια και της Καισάρειας. Στην πνευματική και διοικητική του δικαιοδοσία λοιπόν, το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως μετά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο περιελάμβανε τη Θράκη, τη Μικρά Ασία και τον Πόντο. Το Πατριαρχείο Αλεξανδρείας ήδη από τον 4^ο αιώνα μ.Χ. είχε υπό τη δικαιοδοσία του ολόκληρη την Αίγυπτο. Το Πατριαρχείο Αντιοχείας από την άλλη είχε υπό τον έλεγχό του τις περιοχές της Συρίας, της Μεσοποταμίας, της Αραβίας, της Κιλικίας και της Φοινίκης, ενώ μετά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο παρέδωσε τον έλεγχο της Παλαιστίνης στο νεοσύστατο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων με συνέπεια να διασπαστεί η γεωγραφική του συνέχεια.

Οι ανταγωνισμοί ανάμεσα στους επισκόπους για το ποιος θα αποκτήσει μεγαλύτερη δικαιοδοσία και δύναμη είναι αναπόφευκτο να έπαιξαν έμμεσα το ρόλο τους στις σχέσεις με τους Εθνικούς. Δεν αποκλείεται πίσω από μια σύγκρουση με τους Εθνικούς, να κρύβονταν κάποιες φορές και ενδοεκκλησιαστικές συγκρούσεις και οι επίσκοποι που είχαν ανάμειξη σ' αυτές να

³⁰⁸ Μπάκας, *Η ανύψωση*, σσ. 21-27.

³⁰⁹ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σσ. 859-860.

ήθελαν να κάνουν μια επίδειξη δύναμης, όχι μόνο απέναντι στις πολιτικές αρχές, αλλά και στους επισκόπους με τους οποίους είχαν ανταγωνισμό.

2.3. Στάση της Εκκλησίας απέναντι στον παγανισμό, τη μαγεία και τους δαίμονες

Όπως είπαμε, σε αντίθεση με τους τρεις πρώτους αιώνες, από τον 4^ο αιώνα μ.Χ. και μετά οι ρόλοι αντιστράφηκαν και ο Χριστιανισμός βρέθηκε σε θέση ισχύος. Στους αιώνες που ακολούθησαν εκδόθηκαν νόμοι και διατάγματα ενάντια στον παγανισμό, ο οποίος αντιμετωπίστηκε με ολοένα και μεγαλύτερη εχθρότητα από το κράτος. Βέβαια, η υποχώρηση του παγανισμού οφειλόταν κυρίως σε εσωτερικά αίτια και η φθορά του είχε αρχίσει αιώνες πριν σταματήσει να είναι η επίσημη θρησκεία του κράτους. Η απώλεια, της κρατικής εύνοιας όμως ήταν το τελειωτικό χτύπημα γι' αυτόν και δημιούργησε μια καινούρια κατάσταση. Σ' αυτήν την περίοδο της σταδιακής επικράτησης του Χριστιανισμού έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δούμε ποια ήταν η αντίληψη των Χριστιανών για τις παγανιστικές λατρείες, τη μαγεία και τα δαιμόνια, αλλά και τη στάση που κράτησε η Εκκλησία απέναντι σ' αυτά. Η μελέτη αυτή θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τις σχέσεις των Χριστιανών με τους Εθνικούς, αλλά και το θρησκευτικό φανατισμό που βλέπουμε να εκδηλώνεται σε αρκετές περιπτώσεις είτε με συγκρούσεις είτε με επιθέσεις σε παγανιστικά ιερά.

Ένα θέμα που ανέκυψε από την πρώτη στιγμή στην Εκκλησία ήταν το αν υπάρχει ταύτιση του παγανισμού με τον ελλητισμό και τον ελληνικό πολιτισμό και συνεπώς αν οι Χριστιανοί μπορούν να μελετούν την αρχαία ελληνική γραμματεία. Σ' αυτό έπαιζε ρόλο αφενός η χρήση του όρου «Έλλην» για τους ειδωλολάτρες κι αφετέρου η αντίθεση που υπήρχε, όπως είδαμε για εθνικούς και κοινωνικούς λόγους, ανάμεσα στους ντόπιους χωρικούς και την ελληνική ή εξελληνισμένη άρχουσα τάξη των πόλεων. Έτσι, πολλοί μη-ελληνόφωνοι Χριστιανοί απέρριπταν την κλασική παιδεία, καθώς θεωρούσαν ότι σχετίζεται άμεσα με τον παγανισμό. Υπήρχαν μάλιστα απολογητές από την Ανατολή που περιφρονούσαν την ελληνική παιδεία, φτάνοντας στο σημείο να ονομάζουν τους εαυτούς τους «βαρβάρους»³¹⁰. Σ'

³¹⁰ Παρασκευαΐδης, *Ελλητισμός*, σ. 107.

αυτό το γεγονός έπαιξαν ρόλο και τα διάφορα θρησκευοφιλοσοφικά συστήματα του Γνωστικισμού, τα οποία θεωρήθηκαν ως προσπάθεια βίαιου εξελληνισμού του Χριστιανισμού. Έτσι η Εκκλησία προχώρησε σε οργανωμένη αντιπαράθεση μ' αυτά ξεκαθαρίζοντας τα σημεία τριβής Ελληνισμού και Χριστιανισμού. Μέσα από τη διαλεκτική αυτή αντιπαράθεση διαμορφώθηκαν τα πλαίσια για μια αρμονική και ισορροπημένη σύνθεση³¹¹.

Οι ελληνόφωνοι Χριστιανοί από την άλλη, δυσφορούσαν για τη σύνδεση ελληνικής παιδείας και παγανισμού, όπως βλέπουμε στην επιστολή του Γρηγορίου του Θεολόγου στον Ιουλιανό με αφορμή την απαγόρευση της διδασκαλίας των ελληνικών γραμμάτων από τους Χριστιανούς. Επίσης ο Μέγας Βασίλειος κάνει διάκριση της λογοτεχνίας και του φιλοσοφικού στοχασμού από τη μυθολογία και τις λατρευτικές παραδόσεις του παγανισμού³¹². Έτσι, μετά την υποστήριξη της διατήρησης της κλασικής παιδείας από το κύρος των Καππαδόκων Πατέρων το θέμα της αποδοχής της έκλεισε οριστικά³¹³. Όπως επισημαίνει ο Φειδάς, ο Χριστιανισμός ενσωμάτωσε σταδιακά ολόκληρη την ελληνική διάνοηση στο περιεχόμενο του μορφωτικού ιδεώδους των Χριστιανών. Συγχρόνως, χάρη στη συμβολή των Καππαδόκων Πατέρων αξιοποιήθηκαν τμήματα της ελληνικής πνευματικής κληρονομιάς όχι μόνο από τη χριστιανική παιδεία, αλλά και από το θεολογικό στοχασμό. Η σύνθεση αυτή βέβαια ήταν ισορροπητή και εκλεκτική και καθοριζόταν από αυστηρά κριτήρια³¹⁴.

Σχετικά με την αντιμετώπιση του παγανισμού έχουμε αναφορές στις Αποστολικές Διαταγές του 380 μ.Χ.³¹⁵ και τον 61^ο Κανόνα της εν Τρούλλω ΣΤ' Οικουμενικής Σύνοδου³¹⁶, όπου φαίνεται ότι η Εκκλησία θεωρούσε πως ο παγανισμός δεν ταυτιζόταν με τις αρχαίες ελληνικές θρησκευτικές πρακτικές, αλλά αποτελούσε ένα συνονθύλευμα κερδοσκοπικών πρακτικών που έφταναν στα όρια της μαύρης μαγείας. Ο θρησκευτικός και μαγικός συγκρητισμός δηλαδή είχε υποκαταστήσει την αρχαία ελληνική θρησκεία με

³¹¹ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σσ. 886-887.

³¹² Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 34-37.

³¹³ Mango, *Βυζάντιο*, σ. 161.

³¹⁴ Φειδάς, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, σσ. 887-889-890.

³¹⁵ *Αποστολικά Διαταγεί*, τ. 1, II 62.2,5-4,27, τ. 2 VIII 32.11.

³¹⁶ Ράλλη-Ποτλή, *Σύνταγμα*, τ. 2, Κανών 61, σ. 442.

τη μαγεία³¹⁷. Έτσι, η Εκκλησία αρνιόταν να κάνει διάκριση μαγείας κι ειδωλολατρίας³¹⁸.

Αντιμετώπιζε επίσης τον παγανισμό ως λατρεία δαιμόνων και τους Εθνικούς θεούς ως δαίμονες³¹⁹. Η ταύτιση των παγανιστικών θεών με τους δαίμονες ήταν γενικότερα κοινός τόπος στην πρώιμη χριστιανική σκέψη³²⁰. Στον Ψαλμό 95 αναφέρεται μάλιστα «ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια»³²¹. Κατά συνέπεια τα θαύματα των ειδωλολατρικών θεών οι Χριστιανοί τα ονόμαζαν έργο δαιμόνων³²². Η δαιμονοποίηση αυτή των θεών στηριζόταν εκτός από τη χρήση του όρου δαίμων για τους θεούς και στο γεγονός ότι τα αγάλματα θεωρούνταν κατοικητήρια δαιμόνων³²³.

Επίσης, ένα άλλο επιχείρημα για την ταύτιση θεών και δαιμόνων ήταν το γεγονός ότι οι δαίμονες έλκονταν από το αίμα και την κνίσα των θυσιών που πρόσφεραν οι ειδωλολάτρες. Ο Ευσέβιος Καισαρείας και ο Συνέσιος Κυρήνης, ο οποίος ήταν φιλόσοφος και μαθητής της περίφημης Υπατίας, που ασχολήθηκαν ιδιαίτερα με το θέμα, υποστήριζαν πως ό,τι βρίσκεται έξω από τον κοσμικό χώρο είναι απαθές και αγοήτευτο, σε αντίθεση με ό,τι βρίσκεται μέσα σ' αυτόν, που είναι παθητικό και έλκεται με μαντείες και τελετές. Άρα το θεϊκό στοιχείο, το οποίο είναι απαθές, δεν μπορεί να υποδουλωθεί σε υλικά πράγματα· μόνο το Κακό μπορεί να υπακούει σε θνητούς γόητες. Το συμπέρασμα που κατέληγαν ήταν ότι οι ειδωλολατρικοί θεοί ήταν διεστραμμένοι δαίμονες, καθώς επιθυμούσαν θυσίες και ανθρωποθυσίες³²⁴.

Είναι χαρακτηριστικό ότι για τους Χριστιανούς ο όρος δεισδαιμονία, με τον οποίο δηλώνονταν οι ξένες λατρείες κι αντιλήψεις ισοδυναμούσε με τον παγανισμό³²⁵. Ο Χριστιανισμός ήταν πλέον η νόμιμη θρησκεία και θεωρούσε την ειδωλολατρία ως «δεισδαιμονία», δηλαδή «κατώτερη» θρησκεία. Η σύνδεση από την Εκκλησία πάντως, της μαγείας και των δαιμόνων με τις

³¹⁷ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 87.

³¹⁸ Barb, «*The Survival (The conflict)*», σ. 105.

³¹⁹ Nilsson, *Η πίστη*, σ. 241.

³²⁰ Mango, *Βυζάντιο*, σ. 194.

³²¹ Ψαλμός 95,5.

³²² Nilsson, *Η πίστη*, σ. 241.

³²³ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 72.

³²⁴ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 69·163.

³²⁵ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 48.

παγανιστικές θρησκευτικές πρακτικές, δείχνει ότι θεωρούσε την ειδωλολατρία μέσο του διαβόλου για να αποπροσανατολίσει τους ανθρώπους³²⁶.

Τέλος, η ειδωλολατρία ήταν για τους Χριστιανούς συνδεδεμένη με την ακολασία. Η Σοφία Σολομώντος αναφέρει ότι «*Αρχή πορνείας, επίνοια ειδώλων· εύρεσις δε αυτών, φθορά ζωής*»³²⁷, συνδέοντας ξεκάθαρα την πορνεία με την ειδωλολατρία³²⁸. Ήταν τόσο διάχυτη αυτή η αντίληψη, που βλέπουμε τον Κύριλλο Αλεξανδρείας να κατηγορεί τους ειδωλολάτρες ακόμη και για ενθάρρυνση της πορνείας στις κόρες τους³²⁹. Όπως αναφέραμε άλλωστε η σχέση της ειδωλολατρίας με την ανηθικότητα ήταν ένα από τα κύρια αίτια της αντι-παγανιστικής νομοθεσίας.

Απ' όλα τα παραπάνω φαίνεται ότι οι Χριστιανοί έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μαγεία και τους πονηρούς δαίμονες και ότι τους θεωρούσαν σοβαρή απειλή. Ο Εφραίμ ο Σύρος χαρακτηρίζει ως χειρότερα αμαρτήματα την ειδωλολατρία και τη φαρμακεία (γοητεία)³³⁰. Οι Χριστιανοί πίστευαν στην ύπαρξη των μαγικών τεχνών ακολουθώντας την παράδοση της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης³³¹. Στην Καινή Διαθήκη αναφέρεται ότι μεγάλη μάχη κατά της μαγείας έδωσε ο Απόστολος Παύλος, όπως φαίνεται από τις περιπτώσεις με τη δούλη που έκανε μαντείες στους Φιλίππους και από τα γεγονότα στην Έφεσο³³². Εκεί με τη μαγεία συνδέονταν οι γιοι του Σκευά, ενώ μαγική ήταν και η επίκληση στην Άρτεμη κατά τις ταραχές που προκάλεσε στην πόλη ο Δημήτριος ο αργυροκόπος. Είχαμε επίσης κάψιμο μαγικών παπύρων από Εφεσίους που προσχώρησαν στο Χριστιανισμό³³³. Και στην Παλαιά Διαθήκη πάντως υπάρχουν πολλές αναφορές στη μαγεία και την αντιμετώπισή της. Πασίγνωστος είναι ο μάγος Βαρλαάμ, από τον οποίο ζήτησε ο βασιλιάς Βαλάκ να καταραστεί τους Ισραηλίτες³³⁴, ενώ έχουμε και το περιστατικό με τους μάγους που έφερε ο Φαραώ για να αντιμετωπίσουν το Μωϋσή³³⁵.

³²⁶ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 84·159.

³²⁷ Σοφ. Σολομ. 14,14.

³²⁸ Βασιλειάδης, *Νεοειδωλολατρία*, σ. 6.

³²⁹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 306.

³³⁰ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 161.

³³¹ Barb, «*The Survival (The conflict)*», σ. 115.

³³² Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σσ. 112-113.

³³³ Πράξ. Αποστ. 19,14-16·19·34.

³³⁴ Αριθμοί 22,1-6.

³³⁵ Εξοδος, Θ' 8-11.

Γενικά, οι Χριστιανοί είχαν την πεποίθηση ότι η γοητεία κι η θεουργία ήταν το ίδιο πράγμα, καθώς και οι δύο μέθοδοι είχαν το ίδιο σκεπτικό: την επίκληση δαιμόνων για κάποιο σκοπό. Όσοι κατέφευγαν σε μάγους, κατά την Εκκλησία δεν έπρεπε να θεωρούνται Χριστιανοί, αλλά Εθνικοί, και εξοβελίζονταν από το εκκλησίασμα. Επίσης έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι συνηθισμένο μοτίβο στους Βίους αγίων είναι η επίθεση μάγου στον άγιο και η αντιμετώπισή του με επιτυχία, καθώς οι άγιοι είχαν τη δύναμη να τους τιμωρούν. Τονίζονται μάλιστα από τους συγγραφείς των βίων αυτών τα ταπεινά, υλικά κυρίως, κίνητρα της μαγικής πράξης, σε αντίθεση με την ανωτερότητα των θαυμάτων των αγίων³³⁶.

Στόχος της Εκκλησίας πάντως δεν ήταν να εξοντώσει τους μάγους, όπως ήθελε το κράτος, αλλά να εξουδετερώσει τη μαγεία. Έτσι, βλέπουμε τον Ιωάννη το Χρυσόστομο να καλεί τους μάγους να πλησιάσουν την Εκκλησία. Οι κανόνες της Εκκλησίας προέβλεπαν για τους μάγους καύση των μαγικών βιβλίων και ειλικρινή μετάνοια, ώστε να σωθούν από την επιρροή των δαιμόνων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση του Ιωάννη Φούλων, μάγου στη Βηρυτό, όπου στόχος της ανακριτικής ομάδας των Χριστιανών δεν ήταν να τον εξοντώσουν, αλλά να τον μεταστρέψουν στο Χριστιανισμό. Για το λόγο αυτό, όταν ο Ιωάννης ομολόγησε την άσκηση μαγείας, απλά κατέσχεσαν τα βιβλία του και τον άφησαν ελεύθερο³³⁷.

Σχετικά με τους δαίμονες, η χριστιανική διδασκαλία διδάσκει ότι οι αναρίθμητες ορδές των δαιμόνων, δηλαδή οι δυνάμεις του σκότους, βρίσκονται σε συνεχή μάχη με τις δυνάμεις του φωτός³³⁸. Η Εκκλησία θεωρούσε ότι τα δαιμόνια βρίσκονται πίσω από τους διωγμούς, τις αιρέσεις και άλλες ειδωλολατρικές λατρείες³³⁹. Μόνο ο Θεός με το Σταυρό, το σύμβολο της νίκης Του, μπορεί να διώξει τους δαίμονες³⁴⁰. Έτσι, εφόσον όλο και περισσότερο η ειδωλολατρική λατρεία θεωρούνταν λατρεία του διαβόλου και των δαιμόνων, επικράτησε η αντίληψη ότι τα ακάθαρτα πνεύματα από τους τάφους και τα μνημεία των ειδωλολατρών, όπου κρύβονταν, έκαναν επιθέσεις στους Χριστιανούς³⁴¹. Πίστευαν ότι ακόμη κι ένα απρόσεκτο

³³⁶ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 40·141·158·180-181.

³³⁷ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 210-211.

³³⁸ Mango, *Βυζάντιο*, σ. 191.

³³⁹ Rokeah, *Jews*, σ. 152.

³⁴⁰ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 100.

³⁴¹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ.165.

σκάψιμο σε μέρος με ειδωλολατρικά ερείπια θα μπορούσε να απελευθέρωνε το δαίμονα. Επειδή μάλιστα η ύπαιθρος ήταν γεμάτη από ελληνορωμαϊκές αρχαιότητες, πολλές φορές οι Χριστιανοί προτιμούσαν να μην τις αγγίζουν, μην τυχόν απελευθερωθούν οι δαίμονες που έκρυβαν³⁴². Για το λόγο αυτό ο νόμος του 435 μ.Χ. προέβλεπε το στήσιμο του Σταυρού σε παλιούς ειδωλολατρικούς ναούς για εξαγνισμό τους³⁴³. Συχνά, το σύμβολο του Σταυρού έμπαινε στο μέτωπο των αγαλμάτων³⁴⁴. Η σύγκρουση με τους δαίμονες ήταν πιο έντονη στην ύπαιθρο, όπου κληρικοί και μοναχοί αποκάλυπταν τις δαιμονικές δυνάμεις κι έτσι οι χωρικοί μεταστρέφονταν αντικαθιστώντας τους δαίμονες με τους μάρτυρες³⁴⁵. Ο άγιος Αντώνιος, ο ιδρυτής του μοναχισμού, υποστήριζε ότι η ανωτερότητα του Χριστιανισμού φαινόταν με την απομάκρυνση των δαιμονίων από τους τόπους κατοικίας τους³⁴⁶. Τέλος, πεδίο αντιπαλότητας αποτελούσε η χρησιμοδοσία, μιας και οι ειδωλολάτρες θεωρούσαν τους θεούς τους προφήτες. Η Εκκλησία αντίθετα πίστευε ότι ούτε οι άγγελοι ούτε οι δαίμονες ήταν σε θέση να γνωρίζουν το μέλλον, μολονότι έκαναν προβλέψεις, κι ότι μόνο ο Ιησούς έχει προφητική δύναμη, επειδή τα θαύματά του δε βασίστηκαν στην απατηλή γοητεία, αλλά στη θεϊκή του υπόσταση. Έτσι, χαρακτήριζε τους θεούς-δαίμονες ψεύτες και υποστήριζε ότι εξαπατούσαν τους ανθρώπους³⁴⁷.

³⁴² Mango, *Βυζάντιο*, σ. 192·194.

³⁴³ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 100.

³⁴⁴ Pagoulatos, «The destruction», σ.158.

³⁴⁵ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 104.

³⁴⁶ MacMullen, *Christianizing*, σ. 112.

³⁴⁷ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 117·165·167.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ'

ΣΥΓΚΡΟΥΣΕΙΣ ΕΘΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

1. Θρησκευτικός φανατισμός και βία ανάμεσα σε Χριστιανούς και Εθνικούς.

Ο θρησκευτικός φανατισμός δεν εκδηλώθηκε με τον ίδιο τρόπο σ' ολόκληρη τη Χριστιανική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Στη Δύση η βία δεν ήταν τόσο συχνή, καθώς υπάρχει αναφορά σε πολύ λίγα περιστατικά βίας ανάμεσα στους Χριστιανούς και τους Εθνικούς, ενώ αυτοί που άσκησαν βία ήταν κυρίως οι δεύτεροι. Το επιχείρημα ορισμένων, ότι η φτωχή αυτή αναφορά οφείλεται στο θρίαμβο του Χριστιανισμού, είναι αδύναμο, γιατί το ίδιο διάστημα έχουμε πολλές πηγές για συγκρούσεις ανάμεσα σε Χριστιανούς για θέματα σχετικά με τις αιρέσεις. Οι Χριστιανοί γενικά πάντως, πιο πολύ επιτίθονταν στις περιουσίες των ειδωλολατρών, παρά στους ίδιους και κυρίως αναποδογύριζαν αγάλματα³⁴⁸.

Στην Ανατολή αντίθετα τα φαινόμενα φανατισμού και βίας ήταν πιο έντονα. Τα περισσότερα περιστατικά βία μάλιστα αναφέρονται στην Αλεξάνδρεια και γενικότερα την Αίγυπτο³⁴⁹. Οι επιθέσεις και στην περίπτωση αυτή δεν ήταν τόσο κατά των ειδωλολατρών όσο ενάντια στους ναούς τους, ή και κάποιες φορές στις περιουσίες τους για καταστροφή των ειδώλων που τυχόν είχαν. Συγκρούσεις είχαμε κυρίως σε περιοχές όπου οι Εθνικοί ήταν ισχυροί και αντιστέκονταν στις επιθέσεις στα ιερά τους (π.χ. θανάτωση Μαρκέλλου Απαμείας, Γάζα, Ηλιόπολη). Τις περισσότερες φορές πάντως, ιδίως στην ύπαιθρο, οι Εθνικοί δεν αντιστέκονταν, πιθανότατα γιατί ήξεραν πως οι Χριστιανοί είχαν την εύνοια του κράτους.

Γενικά, στην αρχαία ιστορία είναι δύσκολο να ισχύσουν οι σύγχρονες θεωρίες για τα αίτια της βίας, καθώς σπάνια είναι ξεκάθαρα τα κίνητρα των πρωταγωνιστών. Είναι δύσκολο σ' αυτήν την περίοδο να ξεχωρίσει κανείς τη θρησκευτική μη-ανεκτικότητα από τις πολιτικές κινήσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της ανάμειξης πολιτικών σκοπιμοτήτων με τη θρησκεία είναι το

³⁴⁸ Saltzman, «Rethinking», σ. 266·283-4

³⁴⁹ MacMullen, *Christianizing*, σ. 89.

η λατρεία του Σέραπι στην Αίγυπτο, η οποία ήταν μια πολιτική λατρεία που εφηύρε ο Πτολεμαίος για να κερδίσει την αποδοχή των ιθαγενών Αιγυπτίων και να αποτελέσει σύμβολο ενότητάς τους με τους Έλληνες, οι οποίοι κυβερνούσαν την Αίγυπτο στα ελληνιστικά χρόνια. Βρισκόμαστε άλλωστε σε μια περίοδο κατά την οποία, με τη μεταφορά της πρωτεύουσας στην Ανατολή και την εύνοια των αυτοκρατόρων στο Χριστιανισμό, αλλάζουν τα πολιτικά δεδομένα και υπάρχει ανταγωνισμός για το ποιος θα έχει τον έλεγχο της εξουσίας στη νέα κατάσταση που διαμορφώνεται στην αυτοκρατορία. Έτσι, στο προσκήνιο εμφανίζονται δυναμικά οι Χριστιανοί που θέλουν να εκτοπίσουν τους παγανιστές από τα ανώτερα κλιμάκια του κράτους, ενώ σε πολλές περιπτώσεις οι επίσκοποι αποκτούν μεγάλη δύναμη³⁵⁰.

Υπάρχουν επίσης ερμηνείες του θρησκευτικού φανατισμού που έχουν σχέση με οικονομικά κίνητρα. Πίσω δηλαδή από τη θρησκευτική επίφαση, κάποιες φορές πραγματική αιτία των συγκρούσεων μπορεί να ήταν η οικειοποίηση υλικών αγαθών της άλλης πλευράς, όπως στην περίπτωση του Σάμψυχου στη Γάζα όπου ο λόγος της διαμάχης ήταν η διεκδίκηση κτηματικής περιουσίας³⁵¹. Φυσικά, όπως αναφέραμε και παραπάνω, τα οικονομικά αίτια συνδέονται και με την κοινωνική διαστρωμάτωση Εθνικών και Χριστιανών. Οφείλουμε πάντως σε κάθε περίπτωση να ερμηνεύσουμε τη θρησκευτική βία και τις καταστροφές με τα κριτήρια συμπεριφοράς του 4^{ου} και 5^{ου} αι., οπότε και τα μέτρα του πολιτισμού και τα ήθη της εποχής ήταν διαφορετικά και οι διωγμοί κάτι το συνηθισμένο, που δε θεωρούνταν τόσο αποτρόπαιο όσο σήμερα.

1.1. Στάση της Εκκλησίας απέναντι στη θρησκευτική βία.

Σε αντίθεση με τους τρεις πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες οπότε και είχαμε διωγμούς των Χριστιανών, από τον 4^ο αιώνα και μετά την εύνοια του κράτους είχε ο Χριστιανισμός, ενώ ο παγανισμός βρισκόταν πλέον σε δυσχερή θέση. Συνεπώς, η μελέτη της στάσης της Εκκλησίας απέναντι στον εξαναγκασμό που το κράτος μπορούσε να ασκήσει προς όφελός της είναι απαραίτητη για την κατανόηση της θρησκευτικής βίας αυτής της περιόδου. Βέβαια, η στάση της Εκκλησίας δεν ήταν η ίδια σ' όλες τις εποχές και υπάρχει

³⁵⁰ Kaplow, «Religious», σ. 15.

³⁵¹ Βακαλούδη, *Η Μαγεία*, σ. 175.

ποικιλία αντιλήψεων ανάμεσα στους εκπροσώπους της. Για το λόγο αυτό, προκύπτει μεγάλη διάσταση απόψεων για τη στάση της ανάμεσα στους σύγχρονους ιστορικούς. Έτσι, υπάρχουν πολλοί που υποστηρίζουν πως ο θρησκευτικός φανατισμός και η βία της περιόδου αυτής οφείλονται στον μη-ανεκτικό χαρακτήρα του Χριστιανισμού, που δε δεχόταν άλλη αλήθεια πέρα από τη δική του. Η χριστιανική πίστη, υποστηρίζει για παράδειγμα ο MacMullen, ήταν πειστική, απόλυτη σ' ένα Θεό και υπήρχε η υποχρέωση να μιλήσεις και σ' άλλους γι' αυτόν. Αυτά τα χαρακτηριστικά, που ήταν μοναδικά σε μια λατρεία, δείχνουν ότι οι Χριστιανοί ήταν έτοιμοι για μάχη ενάντια στον κόσμο του κακού· τους δαίμονες και τους επίγειους πράκτορές τους³⁵². Ο Bonner επίσης θεωρεί ότι μετά την επικράτηση του Χριστιανισμού ήταν αναπόφευκτο ότι θα γεννιόταν η ιδέα της κατάπνιξης του παγανισμού³⁵³.

Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν μελετητές της περιόδου αυτής, που θεωρούν ότι τα φαινόμενα φανατισμού οφείλονται σε μεμονωμένους εκπροσώπους της Εκκλησίας και ότι η διδασκαλία της, όπως προκύπτει από την Αγία Γραφή και τους σημαντικότερους Πατέρες της, είναι ενάντια στον εξαναγκασμό και τη χρήση βίας για τη μεταστροφή κάποιου σ' αυτήν. Έτσι, ο Wallace υποστηρίζει ότι η αγάπη και η ανοχή έχουν στη χριστιανική διδασκαλία την ίδια σημασία με το σωστό δόγμα και την ενότητα, τα οποία μπορεί να οδηγήσουν στη μη-ανεκτικότητα³⁵⁴. Άλλωστε, δεν υπάρχει κομμάτι της Αγίας Γραφής που να στρέφεται ενάντια σε άλλη θρησκεία³⁵⁵. Είναι χαρακτηριστική η περικοπή στο κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον, όπου ο Χριστός διδάσκει το Πάτερ ημών στους μαθητές του και τους λέει να μην προσεύχονται όπως οι Εθνικοί³⁵⁶· δεν υπάρχει καθόλου πολεμικός τόνος σ' αυτό το σημείο³⁵⁷. Επίσης, πουθενά στους ιερούς κανόνες δεν επιβάλλεται ο εκχριστιανισμός των Εθνικών³⁵⁸. Εξαίρεση αποτελούν οι διατάξεις νη' και πδ' της συνόδου της Καρθαγένης (419 μ.Χ.), όπου αναφέρεται ότι «οί βασιλείς ὀφείλουν νὰ ἐξαλείψουν τὰ ἐγκαταλείμματα τῶν εἰδώλων τὰ κατὰ πᾶσαν τήν

³⁵² MacMullen, *Christianizing*, σσ. 109-110.

³⁵³ Bonner, «The extinction», σ. 345.

³⁵⁴ Wallace, «Jystifying», σ. 513.

³⁵⁵ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 118.

³⁵⁶ *Κατά Ματθαίον*, 6,7-8.

³⁵⁷ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 118.

³⁵⁸ Παπαθανασίου, «Κριτική», σ. 15.

Αφρικήν»³⁵⁹. Βέβαια, έχει επισημανθεί ότι οι διατάξεις αυτές, όπως παρουσιάζονται ως αιτήματα – υπομνήματα, δεν αποτελούν πραγματικούς κανόνες, αλλά τοπικού χαρακτήρα πρωτοβουλία με συγκυριακό χαρακτήρα. Η ίδια σύνοδος, μάλιστα, επιφόρτισε τους επισκόπους με την καταστροφή ναυδρίων (πγ') αυθαίρετα κτισμένων από δεισιδαίμονες Χριστιανούς. Δεν τους ανέθεσε όμως και την καταστροφή των παγανιστικών ιερών. Δε στράτευσαν δηλαδή σε καμία περίπτωση οι σύνοδοι τους πιστούς σε «ιερό πόλεμο»³⁶⁰. Συνεπώς δεν είναι η χριστιανική θεολογία που οδήγησε σε αρκετές περιπτώσεις σε μη-ανεκτικότητα, αλλά άλλες αιτίες³⁶¹.

Αρκετοί εξέχοντες Πατέρες της Εκκλησίας μάλιστα αντέδρασαν στην αυξανόμενη κρατική καταστολή ενάντια στον παγανισμό και τις αιρέσεις. Αρχικά ο Τερτυλλιανός και αργότερα ο Λακτάντιος πίστευαν ότι αν δινόταν χρόνος στους ειδωλολάτρες να πειστούν, η λατρεία τους θα εξαφανιζόταν³⁶². Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος επίσης θεωρεί ότι δεν είναι καλή πρακτική να εξαναγκάζεις κάποιον, αλλά να τον πείθεις, γιατί ότι γίνεται με εξαναγκασμό δε μένει σταθερό, αλλά στην πρώτη ευκαιρία ξεφεύγει³⁶³. Ο Μέγας Αθανάσιος σε μια επιστολή του απορρίπτει την επεκτεινόμενη προστασία του κράτους για τη διάδοση του Χριστιανισμού³⁶⁴. Ο Μέγας Βασίλειος θεωρεί ότι η αρετή επιτυγχάνεται με την ελεύθερη προαίρεση κι όχι με τη βία και τον καταναγκασμό³⁶⁵. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος μιλάει για αγάπη και ανοχή στους λάτρες της παλαιάς θρησκείας³⁶⁶ και συμβουλεύει τους Χριστιανούς να δείχνουν ευγένεια και αυτοσυγκράτηση όταν ασχολούνται με απίστους κι αιρετικούς³⁶⁷. Μάλιστα, θεωρεί ότι είναι ύβρις προς τον Θεό να Του ζητάμε να βλάψει τους εχθρούς μας³⁶⁸. Ο Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης ελέγχει τον Κύριλλο Αλεξανδρείας για τον αυταρχικό τρόπο του στην επιβολή της πίστης της Εκκλησίας, γράφοντάς του σε μια επιστολή ότι δεν επιδιώκει με ορθόδοξο τρόπο αυτά που έχουν σχέση με τον Ιησού Χριστό³⁶⁹. Η

³⁵⁹ Ράλλη-Ποτλή, *Σύνταγμα Γ'*, σ. 462.511.

³⁶⁰ Παπαθανασίου, «Κριτική», σ. 15.

³⁶¹ Wallace, «Jystifying», σ. 513.

³⁶² Wallace, «Jystifying», σ. 511-516.

³⁶³ Γρηγόριος Ναζ., *Εἰς σεαυτόν*, 1293-1302.

³⁶⁴ Αθανάσιος, *Ενάντια στον Αυξέντο*, 3-4.

³⁶⁵ Μ. Βασίλειος, *Ὅτι οὐκ ἔστιν*, PG 31, 329.

³⁶⁶ Ιωάνν. Χρυσ., *Εἰς τόν ἅγιο ἱερομάρτυρα Βαβύλα*, PG 50,528.

³⁶⁷ Ιωάνν. Χρυσ., *Περί ἱερωσύνης*, PG 48,1067.

³⁶⁸ Ιωάνν. Χρυσ., *Περί τῆς ἐλλείψεως ἀπελπισίας*, PG 51,363.

³⁶⁹ Ισίδ. Πηλ., *Επιστολαί Α', τι' και το'*, PG 78,361C και PG 78,392C.

σωτηρία των ανθρώπων, υπογραμμίζει, δεν οικοδομείται με τη βία και την επιβολή, αλλά με την πειθώ και την προσήνεια³⁷⁰. Τέλος, ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός υποστηρίζει, ότι «δεν είναι αρετή αυτό που γίνεται με τη βία»³⁷¹.

Από την άλλη πλευρά, υπήρχαν κι εκκλησιαστικοί άνδρες που ήταν υπέρ των διώξεων. Ο Αυγουστίνος, ο οποίος έκανε την πιο βαθιά έρευνα στη σχέση θρησκείας και πολιτικής εξουσίας στην προ-κωνσταντίνηα περίοδο, έδωσε μια ισχυρή αιτιολόγηση για τις διώξεις³⁷². Παρόλο που στην αρχή ήταν αντίθετος με τη χρήση κρατικής βίας από την Εκκλησία κι έλεγε ότι «κανείς δεν μπορεί να πιστέψει αν δεν το θέλει»³⁷³, τα προβλήματα με τους αιρετικούς τον έπεισαν να αλλάξει γνώμη³⁷⁴. Βασίστηκε στην παραβολή των ζιζανίων³⁷⁵ και του πλούσιου δείπνου³⁷⁶ και υποστήριξε ότι οι διαφωνούντες έπρεπε να πειστούν ακόμη και με το φόβο, παρά να χαθούν οι ψυχές τους αιώνια³⁷⁷. Θεωρούσε βέβαια ότι πίσω από την κρατική παρέμβαση σε θέματα πίστεως έπρεπε να βρίσκονται ανιδιοτελή κίνητρα κι ειλικρινής πίστη³⁷⁸ και ότι η μη ανεκτικότητα ήταν το έσχατο μέσο για την αντιμετώπιση της αίρεσης³⁷⁹. Υποστήριξε όμως ότι τα διατάγματα έπρεπε να εκτελούνται από τις αρχές κι όχι από τους ίδιους τους Χριστιανούς³⁸⁰ και ήταν ενάντια στη θανατική ποινή για τους αιρετικούς³⁸¹.

Πάντως, δε θεωρούσε τον καταναγκασμό κατάλληλο για τους Εθνικούς και απέτρεπε τους κατοίκους της Καρθαγένης από το να εισβάλλουν στις ιδιοκτησίες των ειδωλολατρών για να καταστρέψουν τα είδωλά τους. Πίστευε ότι σ' αυτήν την περίπτωση βοηθάει περισσότερο η προσευχή, παρά η βία³⁸² κι ότι «είναι προτιμότερο να ξεριζώσουμε τα είδωλα από τις καρδιές τους, αντί να αποπνέουμε μίσος εναντίον τους»³⁸³. Ο Αυγουστίνος πάντως παραδεχόταν τις ατέλειες της ανθρώπινης δικαιοσύνης και κατάλαβε αργότερα ότι η τακτική

³⁷⁰ Ισιδ. Πηλ., Επιστολαί Β', ρκθ', PG 78,573B.

³⁷¹ Ιω. Δαμασκ., Έκδοσις, Β'12 (26).

³⁷² Wallace, «Jystifying», σ. 518-519.

³⁷³ Augustinus, *In Joannis*, PL, 35,1565.

³⁷⁴ Augustinus, *Epistola CVIII*, PL, 33,408.

³⁷⁵ Augustinus, *Contra*, PL, 43,55.

³⁷⁶ Augustinus, *Epistola CLXXXV*, PL 33,805.

³⁷⁷ Wallace, «Jystifying», σ. 522.

³⁷⁸ Gaddis, *There is no crime*, σ. 135.

³⁷⁹ Wallace, «Jystifying», σ. 525.

³⁸⁰ Thornton, «The destruction», σ. 127.

³⁸¹ Augustinus, *Quaestionum*, PL, 35,1370.

³⁸² Thornton, «The destruction», σ. 127.

³⁸³ Παπαθανασίου, «Κριτική», σ. 15.

της ξεκάθαρης βίας οδηγούσε σε αντίθετα αποτελέσματα, παρά τις καλές προθέσεις³⁸⁴. Κλείνοντας αυτήν την αναφορά στους εκκλησιαστικούς Πατέρες της περιόδου αυτής βλέπουμε ότι, όπως παρατηρεί ο Θανάσης Παπαθανασίου, παρόλο που δύσκολα μπορεί κάποιος να μένει αμέτοχος στα δεδομένα της εποχής του και κάποιοι εκκλησιαστικοί άνδρες δέχτηκαν τη συνδρομή των αρχών σε θέματα δικαιοσύνης, άμυνας ή ευταξίας, γενικότερα υπήρχε μια κριτική στάση απέναντι στον θεσμοποιημένο αυταρχισμό και την επιβολή³⁸⁵.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς το θέμα έχουν επίσης οι παρατηρήσεις που κάνει ο Gaddis, ο οποίος αναφέρεται στη ρητορική που υπήρχε ανάμεσα στους Χριστιανούς περί πνευματικής μάχης³⁸⁶. Επισημαίνει ότι μπορεί γενικά η ρητορική αυτή να μην αντιμετωπιζόταν κυριολεκτικά, ωστόσο υπήρχαν και πιο πραγματικές ερμηνείες, όπως αυτή της άσκησης και του αγώνα κατά της ειδωλολατρίας. Παρόλο που αυτή η αγωνιστική συμπεριφορά μετριάστηκε με την επικράτηση του Χριστιανισμού, ωστόσο διατήρησε τη δύναμή της ανάμεσα σε ζηλωτικές ομάδες, ιδίως με το ξέσπασμα των αιρέσεων. Οι ομάδες αυτές θεωρούσαν ότι η ανεκτικότητα της χριστιανικής αυτοκρατορίας είναι ένας κεκαλυμμένος διωγμός και ότι με τις πράξεις τους θ' αποκάλυπταν την αλήθεια³⁸⁷. Οφείλουμε να παρατηρήσουμε πάντως πως σύντομα αυτές οι ομάδες, όπως οι Μοντανιστές και οι Δονατιστές, βρέθηκαν εκτός της επίσημης Εκκλησίας.

Ο Χρ. Παρασκευαΐδης από την άλλη, δίνει μια διαφορετική διάσταση στην αντίληψη για τη μη-ανεκτικότητα της Εκκλησίας, επισημαίνοντας ότι η αποκλειστικότητα της αλήθειας που έχει ο Χριστιανισμός δε δείχνει πολεμική διάθεση από μόνη της. Θεωρεί ότι κύρια αιτία της πολεμικής του Χριστιανισμού προς τον παγανισμό αποτέλεσε η αμφισβήτηση του θεμελίου του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου, του ρελατιβισμού. Ο πόλεμος δηλαδή ήταν ενάντια στη μαγεία, την εκπόρνευση και την αντίληψη ότι η ηθική είναι ατομική επιλογή κι ευθύνη³⁸⁸.

Ο Wallace αναφέρει επιπλέον ότι μια άλλη αιτία για τη μη-ανεκτικότητα των Χριστιανών αποτέλεσαν οι εσωτερικές κι εξωτερικές δυνάμεις που

³⁸⁴ Gaddis, *There is no crime*, σ. 150.

³⁸⁵ Παπαθανασίου, «Κριτική», σ. 13.

³⁸⁶ *Προς Εφεσίους*, 6,10.

³⁸⁷ Gaddis, *There is no*, σσ. 26-28.

³⁸⁸ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 120.

απειλήσαν την ασφάλεια της χριστιανικής κοινωνίας στον ύστερο 4^ο αιώνα. Είναι προφανές ότι έπαιξε σημαντικό ρόλο σ' αυτόν το φόβο η αντιχριστιανική ατζέντα του Ιουλιανού,³⁸⁹ που θεωρήθηκε ότι θα μπορούσε ακόμη και να αναβιώσει τα χρόνια των διωγμών. Όπως αναφέραμε και παραπάνω δηλαδή, μετά από τις προσπάθειες των ειδωλολατρών για την παλινόρθωση του παγανισμού ή τις παγανιστικές εξεγέρσεις που προκάλεσαν πολλά θύματα ανάμεσα στους Χριστιανούς, υπήρξε όξυνση της στάσης των χριστιανικών αρχών, πολιτικών κι εκκλησιαστικών. Πάρθηκαν δηλαδή σκληρά μέτρα, γιατί θεωρήθηκε ότι σε αντίθετη περίπτωση θα μπορούσαν να δημιουργηθούν πολλά προβλήματα στην ασφάλειά τους.

1.2. Υπατία.

Μια από τις πιο γνωστές περιπτώσεις θρησκευτικής βίας στην Ύστερη Αρχαιότητα, για την οποία γίνεται πολύς λόγος ακόμη και σήμερα, είναι αυτή της δολοφονίας της φιλοσόφου Υπατίας στην Αλεξάνδρεια. Είναι χαρακτηριστικό ότι στα χρόνια του Διαφωτισμού το όνομά της έγινε θρύλος της Λογοτεχνίας, με αποτέλεσμα να έχουν συσκοτιστεί τα πραγματικά περιστατικά γύρω από το πρόσωπό της³⁹⁰.

Σύμφωνα με τις πληροφορίες που έχουμε από τις πηγές της εποχής, η Υπατία γεννήθηκε πιθανότατα το 355 μ.Χ.³⁹¹ και, όπως αναφέρει το λεξικό του Σουίδα, ήταν κόρη του φιλοσόφου, μαθηματικού και αστρονόμου Θέωνος και έζησε στην Αλεξάνδρεια. Ξεχώριζε για την ευφυΐα και τις γνώσεις της κι έτσι σύντομα διαδέχτηκε τον πατέρα της σε μια έδρα Φιλοσοφίας στην πόλη³⁹². Δίδαξε μαθηματικά, αστρονομία, φιλοσοφία και μηχανική. Πολλοί έρχονταν στην Αλεξάνδρεια από διάφορες περιοχές της αυτοκρατορίας για να γίνουν μαθητές της. Αρκετοί απ' αυτούς ανήκαν στους ανώτερες τάξεις και ανάμεσά τους συνυπήρχαν Χριστιανοί κι Εθνικοί. Δυστυχώς, δε σώθηκε κανένα από τα έργα της κι έχουμε μια εικόνα του περιεχομένου τους μόνο από τα σχόλια σύγχρονών της συγγραφέων. Όσο για τη διδασκαλία της στη φιλοσοφία, από τις αναφορές στις επιστολές του Συνέσιου Κυρήνης,

³⁸⁹ Wallace, «Jystifying», σ. 514.

³⁹⁰ Dzielska, *Υπατία*, σ. 17.

³⁹¹ Dzielska, *Υπατία*, σ. 130.

³⁹² Λεξικό Σουίδα, γράμμα Υψιλον, 166.

επισκόπου Πτολεμαΐδας,³⁹³ μαθαίνουμε ότι κυρίως ασχολήθηκε με τον πλατωνισμό³⁹⁴.

Η Υπατία ήταν παγανίστρια, ωστόσο, όπως αναφέρει η Dzielska, έδειχνε αδιαφορία για τις παγανιστικές τελετές και τις θυσίες στους θεούς, καθώς θεωρούσε ότι οι παγανιστικές αντιλήψεις ήταν απλά ένας εξωραϊσμός της ελληνικής θρησκευτικής παράδοσης. Παρέμεινε ουδέτερη στις θρησκευτικές έριδες και συγκρούσεις που τελικά οδήγησαν στην καταστροφή του Σεραπείου το 391 ή 392 μ.Χ. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Θεόφιλος, επίσκοπος Αλεξανδρείας, ο οποίος πολέμησε με πάθος τον παγανισμό, δεν είχε καμία τριβή μαζί της και δε λογόκρινε ποτέ το Συνέσιο Κυρήνης, ο οποίος παράλληλα με την αλληλογραφία μαζί του, διατηρούσε και τακτική αλληλογραφία με την Υπατία. Μάλιστα, φαίνεται ότι η Υπατία έδειχνε συμπάθεια στους Χριστιανούς. Ζούσε με ασκητικό τρόπο κι έμεινε παρθένα ως το τέλος της ζωής της³⁹⁵. Είναι χαρακτηριστικό το ανέκδοτο που αποδίδεται στο Δαμάσκιο³⁹⁶, σύμφωνα με το οποίο όταν κάποιος μαθητής της την ερωτεύτηκε, αυτή του έδειξε τα πανιά της έμμηνης ρήσης και του είπε: «Αυτό έχεις ερωτευτεί, νεαρέ, και δεν υπάρχει εδώ τίποτα το ωραίο»³⁹⁷. Επίσης, οι πηγές δεν αναφέρουν ότι εξάσκησε τη θεουργία, παρόλο που ο πατέρας της ασχολούνταν με τη μαντική, την αστρολογία και τον ερμητισμό³⁹⁸. Άλλωστε, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Chuvin, αν η Υπατία ασχολούνταν με τη μαντεία και τις μαγικές τέχνες, ο επίσκοπος Κυρήνης Συνέσιος δε θα έδειχνε τόσο ενθουσιασμό για τη φιλοσοφική διδασκαλία της³⁹⁹, ούτε θα γίνονταν τόσοι Χριστιανοί μαθητές της.

Πέρα από την εκπληκτική της μόρφωση, αλλά και την ξεχωριστή προσωπικότητα της, η Υπατία απέκτησε τεράστια δημοτικότητα στους επόμενους αιώνες, κυρίως εξαιτίας του στυγερού τρόπου με τον οποίο δολοφονήθηκε το 415. Πολλοί την ονομάζουν μάρτυρα του παγανισμού και την αποκαλούν τελευταία «ελληνίστρια», γιατί θεωρούν ότι τη σκότωσαν οι Χριστιανοί εξαιτίας του παγανισμού της, ότι η δολοφονία της δηλαδή ήταν προϊόν της θρησκευτικής βίας της εποχής. Μάλιστα, αποδίδουν την κύρια

³⁹³ Dzielska, *Υπατία*, σ. 79·135·189.

³⁹⁴ Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σ. 107.

³⁹⁵ Dzielska, *Υπατία*, σ. 89·92·105·106·156.

³⁹⁶ Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σ. 107.

³⁹⁷ Δαμάσκιος, *Frag. Δαμασκού 102*, σ. 79, 12-13.

³⁹⁸ Dzielska, *Υπατία*, σ. 120·123·145.

³⁹⁹ Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σ. 107.

ευθύνη για τη δολοφονία της στον επίσκοπο Αλεξανδρείας Κύριλλο, ανεψιό και διάδοχο του Θεόφιλου. Η ερμηνεία αυτή βασίζεται κυρίως στη μαρτυρία του Δαμάσκιου, στον οποίο αποδίδεται το δεύτερο απόσπασμα για την Υπατία στο λεξικό του Σουίδα.

Ο Δαμάσκιος, φανατικός Εθνικός, ήταν ο τελευταίος σχολάρχης της φιλοσοφικής σχολής των Αθηνών, όταν την έκλεισε ο Ιουστινιανός το 529 μ.Χ. Μετά το κλείσιμο της σχολής κατέφυγε στην Κτησιφώντα της Περσίας μαζί με άλλους έξι φιλοσόφους, θεωρώντας ότι εκεί το περιβάλλον θα ήταν πιο ανεκτικό. Σύντομα όμως επέστρεψε κι εγκαταστάθηκε οριστικά στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, πιθανότατα στη Συρία⁴⁰⁰. Η αναφορά του στην Υπατία βρίσκεται στο έργο του «Ισιδώρου βίος». Σ' αυτήν αναφέρει πως μια μέρα ο Κύριλλος πέρασε έξω από το σπίτι που κήρυττε η Υπατία και είδε πολύ κόσμο να συνωστίζεται ακόμη κι έξω από τις πόρτες της. Όταν ρώτησε τι συμβαίνει του είπαν ότι εκείνο ήταν το σπίτι της Υπατίας κι όλοι αυτοί μαζεύτηκαν για να την ακούσουν. Τότε αυτός κυριεύθηκε από φθόνο και αποφάσισε να την σκοτώσει. Στο φθόνο, ως αιτία της δολοφονίας, αναφέρεται επίσης η πρώτη αφήγηση του λεξικού του Σουίδα, η οποία το πιθανότερο είναι ότι γράφηκε από Χριστιανό συγγραφέα. Έτσι, συνεχίζει ο Δαμάσκιος, κάποιοι «θηριώδεις» άνθρωποι της επιτέθηκαν και την σκότωσαν προκαλώντας μεγάλη ντροπή στην πατρίδα. Μας δίνει τέλος την πληροφορία ότι, παρόλη την αγανάκτηση του αυτοκράτορα, ο Αιδέσιος, που ορίστηκε υπεύθυνος για την εύρεση των ενόχων, δωροδοκήθηκε και δεν τιμώρησε τους δολοφόνους⁴⁰¹.

Η μαρτυρία του Δαμάσκιου φαίνεται ότι πάσχει σοβαρά ως προς την αξιοπιστία της. Όπως επισημαίνει κι ο Chuvin, ο Δαμάσκιος είναι πολύ λιγότερο αξιόπιστος από το Σωκράτη, καθώς είναι απίθανο ο Κύριλλος που χειροτονήθηκε επίσκοπος το 412 και να έμαθε για τη δημοτικότητα της Υπατίας το 415, τρία ολόκληρα χρόνια μετά⁴⁰². Συγχρόνως γνωρίζουμε ότι ο Κύριλλος γεννήθηκε περίπου το 375 και μεγάλωσε στην Αλεξάνδρεια. Θεωρείται απίθανο λοιπόν να μη γνώριζε τίποτε για την Υπατία, που ήταν πολύ επιφανής φιλόσοφος και έπαιζε σημαντικό ρόλο και στα πράγματα της πόλης για πολλά χρόνια. Επίσης, ο Δαμάσκιος δεν αναφέρει τίποτε για όσα

⁴⁰⁰ Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σσ. 165-169, Athanassiadi, «Persecution», σσ. 23-24.

⁴⁰¹ Λεξικό Σουίδα, γράμμα Υψιλον, 166.

⁴⁰² Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σ. 111.

γεγονότα που, όπως θα δούμε παρακάτω, προηγήθηκαν της δολοφονίας⁴⁰³. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Saltzman, την παρουσιάζει ως ένα θύμα της αντι-μορφωτικής μανίας των Χριστιανών⁴⁰⁴, για τους οποίους μιλά γενικότερα με εμπάθεια στο έργο του.

Την άποψη του Δαμάσκιου για την αιτία του θανάτου της Υπατίας φαίνεται ότι ακολουθεί ο Ιωάννης Μαλάλας, τον 6^ο αιώνα μ.Χ., στη μικρή αναφορά⁴⁰⁵ που κάνει στο «Χρονικό» του, όπου αναφέρει πως ο Κύριλλος ήταν αυτός που ενθάρρυνε τους πιστούς να προχωρήσουν στο κάψιμο της Υπατίας. Δεν μπορούμε πάντως να ξέρουμε αν είχε υπόψη του και κάποια άλλη πηγή, άγνωστη σήμερα σε εμάς. Αναξιόπιστη επίσης φαίνεται ότι είναι κι η μαρτυρία του σύγχρονου με τα γεγονότα αρειανιστή Φιλοστόργιου⁴⁰⁶, ο οποίος ενδιαφέρεται μόνο να δείξει ότι η δολοφονία της ήταν έργο των ορθοδόξων.

Πολύ πιο αξιόπιστος από τους παραπάνω φαίνεται ότι είναι ο εκκλησιαστικός ιστορικός Σωκράτης, ο οποίος αφενός βρίσκεται χρονικά πολύ πιο κοντά στα γεγονότα κι αφετέρου στο σύνολο του έργου του προσπαθεί να είναι ακριβής και να μην παρασύρεται από συμπάθειες ή αντιπάθειες. Παρά το γεγονός ότι ζούσε στην Κωνσταντινούπολη, φαίνεται ότι είχε πολύ καλή ενημέρωση για τα τεκταινόμενα στην Αλεξάνδρεια, προφανώς από τους απεσταλμένους που έρχονταν στον αυτοκράτορα από την πόλη. Συγχρόνως, παρόλο που ήταν Χριστιανός δε φαίνεται να διστάζει να κάνει κριτική σε αρκετές περιπτώσεις στον επίσκοπο Αλεξανδρείας Κύριλλο, τον οποίο μάλιστα είχε κατηγορήσει για το γεγονός ότι έκλεισε τις εκκλησίες των Ναυατιανών⁴⁰⁷, μιας αίρεσης της οποίας φαίνεται ότι ήταν μέλος.

Ο Σωκράτης στην αφήγησή του για τα γεγονότα που οδήγησαν τελικά στη δολοφονία της Υπατίας, αρχικά κάνει μια αναφορά στον Αλεξανδρινό όχλο, τον οποίο χαρακτηρίζει ευερέθιστο και επιρρεπή σε αιματηρές ταραχές. Με τον τρόπο αυτό θέλει να δώσει μια εικόνα των συνθηκών που επικρατούσαν εκείνη την εποχή στην Αλεξάνδρεια⁴⁰⁸. Την ίδια αναφορά κάνει

⁴⁰³ Kaplow, «Religious», σ. 14.

⁴⁰⁴ Saltzman, «Rethinking», σ. 333.

⁴⁰⁵ Μαλάλας, *Χρονογραφία*, 359,12-13.

⁴⁰⁶ Φιλοστόργιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 65,654

⁴⁰⁷ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,7.

⁴⁰⁸ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,13,3-6.

κι η πρώτη αφήγηση του λεξικού του Σουίδα, που θεωρεί ως αιτία της δολοφονίας της Υπατίας το «*ἔμφυτον τῶν Ἀλεξανδρέων θράσος καὶ στασιῶδες*»⁴⁰⁹.

Στη συνέχεια, ο Σωκράτης αναφέρεται στα επεισόδια που ξέσπασαν κατά τη διάρκεια μιας θεατρικής παράστασης. Εκεί παρευρίσκονταν πολλοί Εβραίοι, οι οποίοι κατηγόρησαν στον έπαρχο Ορέστη τον Ιέρακα ως υποκινητή ταραχών. Ο Ιέρακας ήταν ένας διδάσκαλος που συνδεόταν στενά με τον Κύριλλο. Ο Ορέστης τον συνέλαβε και τον βασάνισε δημόσια. Ο Κύριλλος τότε οργίστηκε πολύ και αφού κάλεσε τους αρχηγούς των Εβραίων τους απείλησε να μην ξαναενοχλήσουν τους Χριστιανούς. Αυτοί όμως δε συμμορφώθηκαν και μια μέρα διέδωσαν ότι πήρε φωτιά η εκκλησία με το όνομα του Αλεξάνδρου, με αποτέλεσμα να τρέξουν εκεί πολλοί Χριστιανοί. Στην πραγματικότητα όμως οι Εβραίοι είχαν στήσει σ' εκείνο το σημείο ενέδρα και σκότωσαν πολλούς. Η αντίδραση του Κυρίλλου ήταν άμεση και δυναμική. Συγκέντρωσε μεγάλο πλήθος Χριστιανών κι επιτέθηκε στις συναγωγές των Εβραίων. Συγχρόνως, ο όχλος λεηλάτησε τις περιουσίες τους με αποτέλεσμα πολλοί απ' αυτούς να αναγκαστούν να φύγουν από την πόλη. Ο έπαρχος Ορέστης εξοργίστηκε μ' αυτήν την ενέργεια κι έστειλε απεσταλμένους στο βασιλιά για να τον ενημερώσει για όσα συνέβησαν· το ίδιο έκανε κι ο Κύριλλος. Δεν υπήρξε όμως απάντηση από τον αυτοκράτορα. Τότε ο Κύριλλος, μετά από απαίτηση αρκετών Αλεξανδρινών Χριστιανών, έκανε δύο προσπάθειες για συμφιλίωση με τον Ορέστη, τις οποίες όμως ο δεύτερος απέκρουσε⁴¹⁰.

Απ' ότι φαίνεται, το κλίμα ήταν οξυμμένο ενάντια στους Εβραίους, γιατί είχε εκδοθεί νόμος εκείνο το χρόνο (415), ο οποίος τους επέτρεπε να έχουν Χριστιανούς δούλους, κάτι το οποίο προηγουμένως απαγορευόταν⁴¹¹. Όπως σχολιάζει ο Karlow, η εχθρότητα του Κυρίλλου προς τους Ιουδαίους είναι φανερή κι από τα γραπτά του, όπου τους απευθύνει βαρείς χαρακτηρισμούς. Αντίθετα, ο Ορέστης ήταν φίλος τους, προφανώς γιατί τους θεωρούσε σημαντικούς για την οικονομική και κοινωνική ζωή της πόλης⁴¹². Ενδεικτικό της εύνοιάς με την οποία τους περιέβαλε ήταν, όπως αναφέρει ο Σωκράτης, το γεγονός ότι όρισε να γίνονται οι θεατρικές παραστάσεις το Σάββατο κατ'

⁴⁰⁹ Λεξικό Σουίδα, *Γράμμα Υψιλον*, 166.

⁴¹⁰ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,13.

⁴¹¹ Παπαδόπουλος, *Ιστορία*, σσ. 277-278.

⁴¹² Karlow, «Religious», σ. 12.

απαίτηση των Εβραίων⁴¹³. Πάντως, το σίγουρο είναι ότι μετά από αυτά τα γεγονότα οι σχέσεις ανάμεσά στον Κύριλλο και τον Ορέστη έγιναν ανταγωνιστικές⁴¹⁴.

Ο Παπαδόπουλος θεωρεί ότι ο Ορέστης ήταν εχθρικός προς τον Κύριλλο από την πρώτη στιγμή που ανέλαβε το αξίωμά του και ότι μεροληπτούσε υπέρ των Εβραίων⁴¹⁵, προφανώς για να αποκτήσει την υποστήριξή τους στη σύγκρουση με τον Κύριλλο. Κύρια αιτία αυτής της εχθρότητας ήταν, σύμφωνα με το Σωκράτη, το γεγονός ότι ο η εξουσία του Κυρίλλου είχε επεκταθεί ακόμη περισσότερο απ' όση είχε ο προκάτοχός του Θεόφιλος. Ο Ορέστης ήταν σφόδρα ενάντιος σ' αυτήν την αυξανόμενη δύναμη των επισκόπων, επειδή θεωρούσε ότι με τον τρόπο αυτό ξεπερνούν τα όρια που τους έθεταν οι αυτοκράτορες⁴¹⁶. Είναι χαρακτηριστική η επισήμανση του Καρlow ότι η σύγκρουση αυτή δεν είχε θρησκευτικά, αλλά πολιτικά κίνητρα⁴¹⁷. Πάντως, φαίνεται ότι αρκετοί Χριστιανοί ήθελαν τη συνεργασία του επισκόπου με τις κοσμικές αρχές της πόλης και γι' αυτό πίεσαν τον Κύριλλο να συνδιαλλαγεί με τον Ορέστη⁴¹⁸.

Μετά από τα γεγονότα αυτά ήρθαν στην πόλη πεντακόσιοι μοναχοί από τη Νιτροία για να υπερασπιστούν τον Κύριλλο. Μια μέρα συνάντησαν τον Ορέστη στο δρόμο και τον περικύκλωσαν στο άρμα του, βρίζοντάς τον και αποκαλώντας τον ειδωλολάτρη. Μάταια αυτός διαμαρτυρόταν πως ήταν Χριστιανός, βαφτισμένος από τον αρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως Αττικό. Τότε ένας από τους μοναχούς, ο Αμμώνιος πέταξε μια πέτρα στο κεφάλι του Ορέστη που έπεσε κάτω αιμόφυρτος. Οι σωματοφύλακές του σκόρπισαν φοβισμένοι, ωστόσο έτρεξαν αρκετοί Αλεξανδρινοί να υπερασπιστούν τον έπαρχο. Αυτοί κατάφεραν να απωθήσουν τους μοναχούς και να συλλάβουν τον Αμμώνιο, ο οποίος βασανίστηκε μέχρι θανάτου. Ο Κύριλλος θεώρησε τον Αμμώνιο μάρτυρα και μάλιστα του έδωσε το όνομα Θαυμάσιος. Το γεγονός αυτό προκάλεσε την αντίδραση πολλών «σωφρονούντων» Χριστιανών, οι οποίοι θεώρησαν ότι δεν έπρεπε να θεωρηθεί μάρτυρας, γιατί

⁴¹³ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,13,10-14.

⁴¹⁴ Καρlow, «Religious», σ. 12.

⁴¹⁵ Παπαδόπουλος, *Ιστορία*, σ. 277.

⁴¹⁶ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,7.

⁴¹⁷ Καρlow, «Religious», σ. 20.

⁴¹⁸ Dzielska, *Υπατία*, σ. 162.

δεν πέθανε γιατί τον ανάγκασαν να αρνηθεί την πίστη του στο Χριστό. Για το λόγο αυτό ο Κύριλλος σύντομα σταμάτησε να αναφέρεται στο θέμα αυτό⁴¹⁹.

Δεν ξέρουμε αν οι μοναχοί ήρθαν με εντολή του Κυρίλλου· σίγουρα όμως ήταν ενάντιοι στον Ορέστη. Γενικά θεωρούνταν βίαιοι και η ανάμειξή τους φαίνεται ότι έχει σχέση με τον έλεγχο των επισκόπων στο πλήθος⁴²⁰. Άλλωστε, ο Θεόφιλος τους είχε χρησιμοποιήσει και παλιότερα είτε ενάντια στους ειδωλολάτρες, είτε σε δογματικές διαφορές⁴²¹. Ο Chuvin παρατηρεί πάντως, πως από την εξέλιξη του επεισοδίου με τον Αμμώνιο νικητής ήταν ο Ορέστης, καθώς φαίνεται ότι σύντομα ο Κύριλλος αναγκάστηκε από τις αντιδράσεις αρκετών Χριστιανών να υποχωρήσει στο θέμα της ανακήρυξης του Αμμώνιου ως μάρτυρα⁴²². Έτσι, μετά απ' αυτά τα γεγονότα η αδιαλλαξία του Ορέστη ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο, προφανώς επειδή είχε την υποστήριξη αρκετών σημαίνοντων κατοίκων της Αλεξανδρείας, ανάμεσα στους οποίους ήταν και η Υπατία⁴²³.

Κατόπιν, ο Σωκράτης αναφέρεται στη μόρφωση και την προσωπικότητά της Υπατίας, η οποία διατηρούσε εξαιρετικές σχέσεις με τους σημαντικότερους ανθρώπους της πόλης, που την εκτιμούσαν και τη θαύμαζαν. Πολλοί από τους Χριστιανούς όμως θεωρούσαν ότι, επειδή είχε φιλικές σχέσεις με τον έπαρχο Ορέστη, τον επηρέαζε αρνητικά στο να συμφιλιωθεί με τον Κύριλλο. Κατά την περίοδο της Σαρακοστής του 415 μ.Χ. λοιπόν, κάποιοι «*ἐνθερμοὶ τὸ φρόνημα*» άνδρες υπό την ηγεσία ενός αναγνώστη με το όνομα Πέτρος άρπαξαν την Υπατία από την άμαξά της και την έσυραν μέχρι την εκκλησία που ήταν γνωστή ως Καισάριον. Εκεί, αφού την γύμνωσαν, την χτύπησαν με θραύσματα κεραμικών («*όστρακα*») και την έκαναν κομμάτια. Στη συνέχεια έκαψαν ότι έμεινε από το σώμα της σ' ένα μέρος που λεγόταν Κιναρώνας. Ο Σωκράτης κλείνει την αφήγησή του λέγοντας ότι αυτός ο φόνος προκάλεσε μεγάλη μομφή στον Κύριλλο αλλά και στην Εκκλησία της Αλεξανδρείας⁴²⁴.

Βλέπουμε ότι γενικότερα υπάρχει συμφωνία των πηγών ως προς το φρικτό τρόπο με τον οποίο θανατώθηκε η Υπατία. Η διαφωνία βρίσκεται στα

⁴¹⁹ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,14.

⁴²⁰ Kaplow, «Religious», σ. 13-18.

⁴²¹ Dzielska, *Υπατία*, σ. 163.

⁴²² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σ. 110.

⁴²³ Dzielska, *Υπατία*, σσ. 164-165.

⁴²⁴ Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,15.

κίνητρα που οδήγησαν στη δολοφονία της και στο αν ήταν ο Κύριλλος ο ηθικός αυτουργός. Από τη λεπτομερή διήγηση του Σωκράτη για τα γεγονότα που προηγήθηκαν, τα οποία συνδέονται όπως φαίνεται άμεσα με τη δολοφονία, μπορούμε να βγάλουμε κάποια συμπεράσματα για τις συνθήκες και τα αίτια αυτής της αποτρόπαιης πράξης. Η Dzielska κάνει μια ενδιαφέρουσα ανάλυση στην αφήγηση του Σωκράτη, όπου θεωρεί ότι καθοριστικό ρόλο σ' όσα συνέβησαν έπαιξε το γεγονός ότι η Υπατία υποστήριξε τον Ορέστη στη σύγκρουση με τον Κύριλλο και γενικότερα έπαιξε σημαντικό ρόλο στα πολιτικά πράγματα της πόλης. Μάλιστα είναι πολύ πιθανό ότι πρωταγωνίστησε και στη συγκρότηση ενός είδους πολιτικού κόμματος από την πλευρά του Ορέστη. Από την άλλη μεριά, φαίνεται ότι είχε διαμορφωθεί και μια πολιτική παράταξη από την πλευρά του Κυρίλλου. Η άποψη αυτή φαίνεται να επιβεβαιώνεται από την αναφορά του Σωκράτη στο γεγονός ότι πολλοί από τους Χριστιανούς την θεωρούσαν εμπόδιο στην αποκατάσταση των σχέσεων του επισκόπου με τον έπαρχο. Συγχρόνως μάλιστα πολλοί άρχοντες της πόλης ζητούσαν τη συμβουλή της σε πολιτικά θέματα⁴²⁵.

Την πολιτική δραστηριοποίηση της Υπατίας μπορούμε να συμπεράνουμε κι από μια αναφορά του Δαμάσκιου που τη χαρακτηρίζει «*γρήγορη κι εύστροφη στα επιχειρήματα και γνωστή για τη σωφροσύνη και την πολιτική αρετή στις πράξεις της*». Μάλιστα, προσθέτει ότι ήταν πολύ αγαπητή στην πόλη κι είχε δεχτεί πολλές δημοτικές διακρίσεις⁴²⁶. Επίσης, η Dzielska θεωρεί πιθανό το ενδεχόμενο στην αναφορά του Δαμάσκιου περί «*αντικείμενης αίρεσης*»⁴²⁷ να μην έχουμε μια υποτιμητική αναφορά στο Χριστιανισμό, αλλά να υποκρύπτεται ένας πολιτικός υπαινιγμός, να έχουμε δηλαδή μια αναφορά στην αντίπαλη πολιτική παράταξη, αυτήν δηλαδή του Κυρίλλου. Η διαμόρφωση των δύο αυτών παρατάξεων πάντως δε φαίνεται ότι ήταν ευνοϊκή για τον Κύριλλο, καθώς ανάμεσα στους υποστηρικτές του Ορέστη βρίσκονταν και Χριστιανοί άρχοντες, γεγονός που περιέπλεκε τα πράγματα. Η επιρροή της Υπατίας άλλωστε έφτανε μέχρι και τις αυτοκρατορικές αρχές, καθώς είχε γνωριμίες με πολύ σημαντικούς αξιωματούχους της αυτοκρατορίας. Προφανώς λοιπόν ο Κύριλλος φοβόταν ότι έτσι όπως εξελίσσονταν τα πράγματα θα έχανε στη σύγκρουση με τον Ορέστη και η επιρροή τους στην Αλεξάνδρεια θα περιοριζόταν σε πολύ μεγάλο βαθμό.

⁴²⁵ Dzielska, *Υπατία*, σσ. 165-166.

⁴²⁶ Δαμάσκιος, *Frag. Δαμασκίου* 102, σ. 79, 12-13.

⁴²⁷ Λεξικό Σουίδα, *Γράμμα Υψιλον*, 166.

Ωστόσο, η Υπατία δεν είχε συμπάθειες στις λαϊκές μάζες, ακόμη κι ανάμεσα στους Εθνικούς, στους οποίους δεν είχε συμπαρασταθεί στους αγώνες που έκαναν για τον παγανισμό λίγα χρόνια πριν. Έτσι, οι άνθρωποι του Κυρίλλου δε δυσκολεύτηκαν να κάνουν προπαγάνδα στους όχλους εναντίον της. Σύντομα κυκλοφόρησε η φήμη ότι σχετιζόταν με τη μαγεία· σ' αυτό το γεγονός συνετέλεσαν οι μαθηματικές και ιδίως οι αστρονομικές της ενασχολήσεις, όπως και το γεγονός ότι ο πατέρας της ασχολούνταν με την αστρολογία και τη μαγεία. Κυκλοφορούσε μάλιστα η φήμη ότι με μαγικές μεθόδους παρέσυρε και τον έπαρχο και με τον τρόπο αυτό τον απομάκρυνε από τη χριστιανική πίστη. Την προπαγάνδα αυτή φαίνεται ότι απηχεί ο Ιωάννης Νικίου, επίσκοπος Εφέσου, ο οποίος στο «Χρονικό» που έγραψε στον 7^ο αιώνα μ.Χ. στα πλαίσια της αφήγησής του για το πογκρόμ κατά των Εβραίων περιγράφει και τη δολοφονία της Υπατίας⁴²⁸. Ο Ιωάννης χαρακτηρίζει την Υπατία ειδωλολάτρισσα και θεωρεί ότι ο θάνατός της προκλήθηκε από το γεγονός ότι ήταν μάγισσα. Μάλιστα, επαινεί τον μάγιστρο Πέτρο κάτω υπό την καθοδήγησή του οποίου έγινε η δολοφονία, χαρακτηρίζοντάς τον πιστό Χριστιανό. Κλείνει την αναφορά του λέγοντας ότι μετά τη δολοφονία οι Χριστιανοί συγχάρηκαν τον Κύριλλο γιατί απάλλαξε την πόλη από την ειδωλολατρία⁴²⁹. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι θεωρεί το θάνατό της Υπατίας ως θρίαμβο του Χριστιανισμού ενάντια στον παγανισμό⁴³⁰. Επίσης, στην κατηγορία για ενασχόληση με τη μαγεία αναφέρεται έμμεσα και η πρώτη αφήγηση του λεξικού του Σουίδα, η οποία αναφέρει πως μια από τις αιτίες της δολοφονίας της ήταν η υπερβολική ενασχόλησή της με τη φιλοσοφία και ιδίως την αστρονομία, την οποία πολλοί συνέχεαν με την αστρολογία και την πρόβλεψη του μέλλοντος⁴³¹.

Μετά απ' όλη αυτήν την προπαγάνδα πάντως, η Dzielska θεωρεί αναπόφευκτο το γεγονός ότι δημιουργήθηκε μια ομάδα που αποφάσισε να σκοτώσει την Υπατία. Έτσι, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μέσα από τις πηγές, παρά τις όποιες σκοπιμότητες μπορεί να εξυπηρετεί ο κάθε συγγραφέας, φαίνεται ότι πρόκειται για μια δολοφονία για πολιτικούς λόγους και δεν είχε σχέση με μια αντιπαγανιστική εκστρατεία του Κυρίλλου. Άλλωστε, όπως είπαμε και παραπάνω, η Υπατία δεν ήταν φανατική και

⁴²⁸ Dzielska, *Υπατία*, σσ. 167-173.

⁴²⁹ Ιω. Εφέσου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, LXXXIV,87-103.

⁴³⁰ Saltzman, «Rethinking», σ. 333.

⁴³¹ Λεξικό Σουίδα, γράμμα Υψιλον, 166.

δραστήρια παγανίστρια, ενώ ο Κύριλλος δεν καταδίωξε κατά τη θητεία του τους λίγους Εθνικούς που είχαν απομείνει στην Αλεξάνδρεια, ενώ το μόνο που έκανε ήταν ότι κατέστρεψε το ιερό της Ίσιδας στη Μενουθή. Ο Chuvin συμφωνεί με την άποψη της Dzielska κι επισημαίνει πως η δολοφονία της Υπατίας ήταν αποτέλεσμα της αντιπαλότητας των πολιτικών φατριών και της επιρροής της στον Ορέστη κι ότι δε δολοφονήθηκε γιατί έκανε κάποιον αγώνα υπέρ του παγανισμού· ωστόσο το γεγονός ότι ήταν Εθνική είναι πιθανό ότι την έκανε πιο ευάλωτη σ' αυτήν την πολιτική σύγκρουση⁴³². Ο Saltzman επίσης, θεωρεί τη δολοφονία της αποτέλεσμα του πολιτικού κλίματος που διαμόρφωσε ο Κύριλλος εξαιτίας της σύγκρουσής του με τον Ορέστη⁴³³. Μ' αυτήν την άποψη συμφωνεί κι η Βακαλούδη που θεωρεί πως αληθινή αιτία ήταν η δημοτικότητα κι η επιρροή της στους ιθύνοντες του τόπου. Συγχρόνως όμως υποστηρίζει πως είναι πολύ πιθανό να εμπλέκονταν και θρησκευτικά κίνητρα, καθώς για πολλούς Χριστιανούς αποτελούσε σύμβολο της πολυθεΐας⁴³⁴.

Ως προς την ταυτότητα των δολοφόνων, η Dzielska αποκλείει να ήταν μοναχοί, καθώς αυτοί μετά το επεισόδιο με τον Ορέστη επέστρεψαν στην έρημο. Είναι ωστόσο βέβαιη ότι οι δράστες ήταν οι παραβολάνοι, τους οποίους χαρακτηρίζει αμαθείς και βίαιους⁴³⁵. Ο Παπαδόπουλος υποστηρίζει ότι δεν μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι οι «άνδρες ένθερμοι τό φρόνημα» που διέπραξαν τη δολοφονία ήταν οι παραβολάνοι, καθώς αφενός αποκλείεται να τους αγνοούσε ο Σωκράτης και αφετέρου αν τους θεωρούσε υπεύθυνους θα το ανέφερε σαφώς. Βέβαια, δεν αποκλείεται να συμμετείχαν κάποιοι απ' αυτούς στη δολοφονία. Επίσης, ως προς το αν ήταν κληρικός ο επικεφαλής τους, ο «αναγνώστης» Πέτρος, επισημαίνει ότι ο όρος «αναγνώστης» δε σημαίνει κληρικός⁴³⁶. Υπάρχει άλλωστε και η αναφορά του Ιωάννη Νικίου που λέει ότι ήταν «μάγιστρος», δηλαδή λαϊκός⁴³⁷.

Τέλος, σχετικά με την ενοχή του Κυρίλλου, ο Παπαδόπουλος επισημαίνει ότι αν ο Σωκράτης θεωρούσε υπεύθυνο για τη δολοφονία τον Κύριλλο, δε θα δίσταζε να το αναφέρει, καθώς όπως είπαμε και παραπάνω δεν τον

⁴³² Chuvin, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, σσ. 111-112.

⁴³³ Saltzman, «Rethinking», σ. 333.

⁴³⁴ Βακαλούδη, *Η μαγεία*, σ. 186, «Οι διάδοχοι (Ιστορία των Ελλήνων, τ. 5)», σ. 172.

⁴³⁵ Dzielska, *Υπατία*, σσ. 180-181.

⁴³⁶ Παπαδόπουλος, *Ιστορία*, σσ. 285-286.

⁴³⁷ Ιω. Εφέσου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, LXXXIV,88.

αντιμετωπίζει με συμπάθεια στο έργο του. Αν υπήρχε μάλιστα τέτοιο ενδεχόμενο ο Σωκράτης θα το είχε πληροφορηθεί, γιατί θα το ανέφερε η πρεσβεία του Ορέστη στον αυτοκράτορα. Όσο για την αναφορά ότι η δολοφονία της προκάλεσε μομφή στην εκκλησία της Αλεξάνδρειας, θεωρεί ότι είναι φυσιολογική, μιας και το έγκλημα διαπράχθηκε από Χριστιανούς και σίγουρα αποτέλεσε ένα όνειδος για την εκκλησία της Αλεξανδρείας. Δεν μπορούμε όμως να πούμε με σιγουριά ότι αναφέρεται σε ενοχή του Κυρίλλου. Επίσης, κανένας αντίπαλος του Κυρίλλου, όπως ο Νεστόριος, δεν υπαινίχθηκε ποτέ, παρά τις όποιες κατηγορίες του του προσήψαν, το παραμικρό για πιθανή ενοχή του σ' αυτήν την περίπτωση. Αντίθετα ο Παπαδόπουλος θεωρεί ότι την κύρια ευθύνη για όσα συνέβησαν έχει ο Ορέστης που με την αδιαλλαξία του στη σύγκρουση με τον Κύριλλο όξυνε τα πνεύματα⁴³⁸.

Την ακαμψία του Ορέστη στη σύγκρουση με τον Κύριλλο επισημαίνει κι η Dzielska, η οποία, παρόλο που δε χαρακτηρίζει τον Κύριλλο νομικά υπεύθυνο για το έγκλημα, θεωρεί ότι οφείλουμε να δεχτούμε κάποια ενοχή του, ακόμη κι αν είχε άγνοια για το σχεδιασμό και την πραγματοποίηση του φόνου. Υποστηρίζει ότι, λόγω των πληγωμένων του πολιτικών φιλοδοξιών, ήταν ο βασικός υποκινητής της εκστρατείας εναντίον της Υπατίας προκαλώντας εχθρότητα και φόβο για τις υποτιθέμενες μαγικές της ενέργειες⁴³⁹. Ο Chuvin τέλος, δεν παίρνει ξεκάθαρη θέση ως προς την ενοχή του Κυρίλλου, καθώς θεωρεί ότι δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι γι' αυτήν. Ωστόσο, υποστηρίζει πως το πιθανότερο είναι ότι έχει κάποιο μερίδιο ευθύνης, αν υπολογίσουμε το γεγονός ότι η δολοφονία διαπράχθηκε μέσα στον πατριαρχικό ναό⁴⁴⁰.

Πάντως, μετά τη δολοφονία τα πνεύματα στην πόλη ηρέμησαν και ο Κύριλλος βρήκε τη θέση που επιθυμούσε στην Αλεξάνδρεια, καθώς δεν αναφέρονται άλλες διαμάχες του με τις κοσμικές αρχές. Μάλιστα, η προσφυγή που έγινε, σύμφωνα με το Δαμάσκιο, στον αυτοκράτορα δεν είχε αποτέλεσμα, γιατί προφανώς ο Κύριλλος είχε πολλούς υποστηρικτές στην αυτοκρατορική αυλή. Το μόνο μέτρο που πάρθηκε από τον αυτοκράτορα ήταν ο περιορισμός της εξουσίας του επισκόπου Αλεξανδρείας στους παραβολάνους. Ο Ορέστης αντίθετα δεν ξανακούστηκε· το πιθανότερο είναι

⁴³⁸ Παπαδόπουλος, *Ιστορία*, σσ. 285-288.

⁴³⁹ Dzielska, *Υπατία*, σ. 164.

⁴⁴⁰ Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σ. 111.

ότι απογοητευμένος που έχασε έναν τόσο ισχυρό υποστηρικτή έφυγε από την πόλη⁴⁴¹.

Η δολοφονία της Υπατίας, που θεωρείται η γνωστότερη περίπτωση θρησκευτικής βίας, και τα όσα αναφέραμε σχετικά μ' αυτήν αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα της δυσκολίας που υπάρχει στο να προσδιοριστούν τα κίνητρα της βίας αυτής. Φαίνεται λοιπόν, ότι σ' αυτές τις περιπτώσεις δύσκολα μπορεί να μιλήσει κάποιος για ξεκάθαρα θρησκευτικά κίνητρα, αλλά πολλές φορές πίσω από ένα θρησκευτικό επίχρημα μπορεί κρύβονται πολιτικές σκοπιμότητες. Δεν αποκλείεται επίσης να υποκρύπτονται και κοινωνικές συγκρούσεις. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι στη σύγκρουση Κυρίλλου - Ορέστη στην Αλεξάνδρεια, οι υποστηρικτές τους δε διαφοροποιούνται τόσο λόγω της θρησκείας τους, όσο με κοινωνικά κριτήρια. Έτσι, παρόλο που ο Κύριλλος είναι επικεφαλής της εκκλησίας της Αλεξάνδρειας, πολλοί Χριστιανοί φαίνεται να υποστηρίζουν τον Ορέστη. Οι Χριστιανοί αυτοί προέρχεται κυρίως από τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, ενώ αντίθετα η πλειοψηφία των υποστηρικτών του Κυρίλλου φαίνεται ότι βρίσκεται στα λαϊκά στρώματα.

2. Χριστιανοί και παγανιστικοί λατρευτικοί χώροι.

Πολλή συζήτηση γίνεται τα τελευταία χρόνια για τη στάση των Χριστιανών απέναντι στους παγανιστικούς λατρευτικούς χώρους. Το θέμα αυτό εντάσσεται βέβαια στα πλαίσια του γενικότερου θρησκευτικού φανατισμού της Ύστερης Αρχαιότητας. Πολύτιμη σ' αυτόν τον τομέα είναι η βοήθεια της αρχαιολογίας, καθώς οι ισχυρισμοί των συγγραφέων της εποχής σχετικά με την τύχη των χώρων αυτών, τις περισσότερες φορές δεν επαληθεύονται αρχαιολογικά και σε πολλές περιπτώσεις μπορεί και να διαψευστούν⁴⁴².

Ενδεικτική είναι η έρευνα που έκανε με βάση τις αρχαιολογικές ενδείξεις σ' ολόκληρη την αυτοκρατορία ο Bayliss, ο οποίος βρήκε μόνο 120 μετατροπές παγανιστικών ναών σε εκκλησίες και 43 καταστροφές λατρευτικών χώρων, από τις οποίες όμως μόνο οι 4 ήταν αρχαιολογικά αποδεδειγμένες⁴⁴³. Επίσης,

⁴⁴¹ Dzielska, *Υπατία*, σσ. 176-177-192.

⁴⁴² Emmel, Gotter, Hahn, «*Analyzing (From Temple to church)*», σ. 12.

⁴⁴³ Bayliss, *Provincial*.

ο Ward-Perkins, αλλά και ο Lavan υποδεικνύουν ότι οι καταστροφές κι οι μετατροπές υπήρξαν σπάνιο φαινόμενο, ενώ μεγαλύτερος εχθρός των ναών ήταν η παρακμή και η φθορά του χρόνου⁴⁴⁴. Μάλιστα, ακόμη κι όταν φαίνεται ότι οι Χριστιανοί ήταν υπεύθυνοι για την καταστροφή ενός ναού, δεν μπορεί να αποκλειστούν οι φυσικές καταστροφές⁴⁴⁵ ή οι επιδρομές. Συμπερασματικά, ο αρχαιολόγος Άγγελος Χωρέμης σε γραπτή δήλωσή του αναφέρει ότι «η απαγόρευση της λατρείας από το Θεοδόσιο το 391- 393 μ.Χ. δε διατάζει την καταστροφή ναών, αλλά την απαγόρευση εισόδου. Τα μεγάλα κέντρα της αρχαίας λατρείας δε φαίνεται να έπαθαν ζημιές στα τέλη του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. Πολλοί ναοί, μάλιστα, σώθηκαν ανέπαφοι γιατί δόθηκε άδεια να μετατρέπονται σε χριστιανικούς. Οι ακρότητες που συνέβησαν ήταν περιορισμένες τοπικά και χρονικά»⁴⁴⁶. Όπως θα δούμε και παρακάτω λοιπόν, η στάση των Χριστιανών απέναντι στους ειδωλολατρικούς ναούς και βωμούς ποικίλε και μπορεί να χαρακτηριζόταν από αδιαφορία, έως φανερή εχθρότητα. Φυσικά, σε κάθε περίπτωση ήταν συνάρτηση των πολιτικών, κοινωνικών και θρησκευτικών παραμέτρων που αναφέραμε ως τώρα.

2.1. Εγκατάλειψη αρχαίων ναών – Μουσειακή αντίληψη.

Οι περισσότεροι ειδωλολατρικοί ναοί εγκαταλείπονταν και σταδιακά ερήμωναν, γιατί εκτός των άλλων η πολιτεία δε διέθετε χρήματα για την αποκατάστασή τους, μιας και ο παγανισμός δεν ήταν πλέον επίσημη θρησκεία του κράτους⁴⁴⁷. Η συντήρησή τους δηλαδή, εξαρτιόταν αποκλειστικά από τους πιστούς, οι οποίοι όμως ελαττώνονταν συνεχώς· έτσι οι ναοί έμεναν όλο και περισσότερο έρημοι. Ήδη από τα χρόνια του Ιουλιανού άλλωστε, δημογραφικά υπήρχε ίσος αριθμός χριστιανών και παγανιστών στις πόλεις, ενώ μετά το θάνατό του, ο οποίος εξαφάνισε κάθε ελπίδα για αναβίωση της ειδωλολατρίας, είχαμε μεγάλη αύξηση των εκχριστιανισμών⁴⁴⁸.

Σημαντικό ρόλο στην εγκατάλειψη των ναών αυτών έπαιξαν και οι κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες των πρώιμων Βυζαντινών χρόνων, που

⁴⁴⁴ Ward-Perkins, «Reconfiguring (Die spatantike)», σσ. 285-290.

⁴⁴⁵ Saradi, Eliopoulos, «Late (The Archaeology of Late)», σσ. 302-303.

⁴⁴⁶ Μεταλληνός, «Μύθος (Φαινόμενα Νεοειδωλολατρίας)», σ. 4.

⁴⁴⁷ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 115.

⁴⁴⁸ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 110.

προκάλεσαν μεγάλη μείωση του πληθυσμού των πόλεων, με αποτέλεσμα πολλοί παγανιστικοί ναοί να πέσουν σε αχρησία. Το γεγονός μάλιστα ότι ο Θεοδόσιος έριχνε μεγαλύτερο βάρος στην αντιμετώπιση των αιρέσεων παρά της ειδωλολατρίας, δείχνει πόσο περιθωριακή ήταν στα χρόνια του η ειδωλολατρική πρακτική⁴⁴⁹. Την εγκατάλειψη των ναών επέτεινε βέβαια και η απαγόρευση της λατρείας των ειδώλων και το κλείσιμο πολλών ναών⁴⁵⁰. Συνεπώς, η εγκατάλειψη κι έλλειψη συντήρησης των ναών αυτών οδήγησε σε σταδιακή φθορά και καταστροφή τους από φυσικά φαινόμενα, όπως σεισμούς, αλλά και επιδρομές. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα παρακμής και εγκατάλειψης των ειδωλολατρικών ιερών από τους πιστούς τους μάλιστα είναι αυτό που αναφέρει ο ίδιος ο ειδωλόλατρης αυτοκράτορας Ιουλιανός στο έργο του «Μισοπώγων». Εκεί διηγείται πως όταν πήγε στο ναό του Απόλλωνα στην Αντιόχεια ήταν τόση η αδιαφορία των κατοίκων για τη λατρεία του, που ο ιερέας ενώ έπρεπε να προσφέρει εκατόμβη, μην έχοντας τα ανάλογα ζώα, έφερε ο ίδιος από το σπίτι του μια χήνα, την οποία και θυσίασε⁴⁵¹.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι οι παγανιστικοί ναοί που χρησιμοποιήθηκαν ως εκκλησίες ή για άλλες χρήσεις, είχαν περισσότερες πιθανότητες να επιβιώσουν, γιατί σε διαφορετική περίπτωση μπορεί να έπεφταν θύματα κλοπής υλικών (με νόμιμο τρόπο) ή και λεηλασίας⁴⁵². Τα υλικά των εγκαταλελειμμένων ναών χρησιμοποιούνταν συνήθως από τους εμπόρους οικοδομικών υλικών⁴⁵³. Αυτό ήταν συνήθης πρακτική στην αρχαιότητα⁴⁵⁴. Υπήρχε βέβαια ποικιλία, ανάλογα με την περιοχή, ως προς τη χρήση των υπολειμμάτων των ναών, τα οποία μπορεί να χρησιμοποιούνταν είτε στο κτίσιμο εκκλησιών⁴⁵⁵, είτε σε δημόσια έργα, όπως όριζε κι ένας νόμος του 397 μ.Χ.⁴⁵⁶. Ο Λιβάνιος μάλιστα αναφέρει ότι στα χρόνια του, οι άνθρωποι χρησιμοποιούσαν οικοδομικό υλικό από αρχαίους ναούς για τα σπίτια τους⁴⁵⁷. Αυτό που χρησιμοποιούνταν περισσότερο ως υλικό στις διάφορες χρήσεις που

⁴⁴⁹ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 47.

⁴⁵⁰ Παλιούρας, «Χριστιανισμός» (Χριστιανική λατρεία), σ. 288.

⁴⁵¹ Βασιλειάδης, *Νεοειδωλολατρία*, σ. 283.

⁴⁵² Emmel, Gotter, Hahn, «Analyzing (From Temple to church)», σ. 11.

⁴⁵³ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 115.

⁴⁵⁴ Λυκούργος, *Κατά Λεωκράτους*, 43,10-11.

⁴⁵⁵ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 115.

⁴⁵⁶ Chuvin, *Οι τελευταίοι*, σ. 95.

⁴⁵⁷ Λιβάνιος, *Λόγοι*, 11,125.

αναφέραμε, κυρίως για διευκόλυνση και οικονομία, ήταν κομμάτια από μάρμαρο.

Ένα ιδιόμορφο φαινόμενο που παρατηρείται στη χρήση υλικών από αρχαίους ναούς για το κτίσιμο εκκλησιών είναι ότι η χρήση αυτή δε γινόταν με συμμετρία και δε δινόταν σημασία στην κλασική αισθητική. Η αδιαφορία αυτή για το αισθητικό αποτέλεσμα δείχνει ότι προφανώς η χρήση των υλικών αυτών γινόταν αποκλειστικά για οικονομικούς λόγους. Είναι πιθανό βέβαια, η ασυμμετρία αυτή να ήταν κάτι που δε θεωρούνταν απαραίτητα αρνητικό, καθώς οι Βυζαντινοί, στις περιγραφές τους θεωρούσαν την ποικιλία ως στοιχείο στολισμού, ενώ υπάρχουν και ύστερες πηγές που θεωρούσαν τη χρήση αρχαίων υλικών, ιδίως μαρμάρινων κολονών, θαυμαστή.

Ένα άλλο σημαντικό θέμα σχετικά με την αντιμετώπιση των αρχαίων ναών έχει να κάνει με την εκτίμηση που είχαν οι άνθρωποι της εποχής εκείνης για την καλλιτεχνική κι αισθητική αξία αυτών των μνημείων. Μια πρώτη παρατήρηση που μπορούμε να κάνουμε είναι ότι όχι μόνο στους Χριστιανούς, αλλά και στους Εθνικούς, δεν υπήρχε η έννοια του διατηρητέου μνημείου που υπάρχει σήμερα⁴⁵⁸. Υπήρχε βέβαια, κυρίως από βασιλείς και ηγεμόνες, η προστασία για αισθητικούς ή ιστορικούς λόγους, αλλά δεν υπήρχε η κοινωνική συναντίληψη γι' αυτήν⁴⁵⁹. Απ' ότι φαίνεται μουσειακή αντίληψη για τα αρχαία μνημεία είχαν κυρίως οι μορφωμένοι που δε σταμάτησαν ποτέ, είτε ήταν Χριστιανοί είτε Εθνικοί, να θεωρούν ότι τα ειδωλολατρικά μνημεία είχαν καλλιτεχνική αξία.

Μάλιστα, οι Χριστιανοί αυτοκράτορες με πρώτο τον Κωνσταντίνο, όπως αναφέραμε και παραπάνω, στόλισαν την Κωνσταντινούπολη με ειδωλολατρικά αγάλματα από διάφορες πόλεις. Είναι αναπόφευκτο ότι αυτό το γεγονός προκάλεσε απορίες στους Χριστιανούς. Μια εξήγηση που έδωσε ο ιστορικός Ευσέβιος, χωρίς πάντως να μπορεί να κρύψει την αναγνώριση της καλλιτεχνικής αξίας των μνημείων, ήταν ότι πρόκειται για δημόσιο εξευτελισμό τους⁴⁶⁰. Υπονόησε δηλαδή ότι μ' αυτήν την έκθεση σε δημόσιους χώρους το κράτος κι η Εκκλησία απογύμνωσαν τα αγάλματα από τις δαιμονικές τους δυνάμεις. Μια άλλη προσέγγιση για την έκθεση αγαλμάτων σε δημόσια θέα ήταν ότι αυτό έγινε ώστε να ειδωθούν ως έργα τέχνης άσχετα

⁴⁵⁸ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 116.

⁴⁵⁹ Παρασκευαΐδης, *Γιατί γίναμε Χριστιανοί*, σ. 134.

⁴⁶⁰ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 50.

από τη θεϊκότητά τους⁴⁶¹. Ο Mango πάντως θεωρεί ότι εκτός από την πρόθεση για γελοιοποίηση των θεών η ενέργεια αυτή οφειλόταν και στη διγλωσσία της θρησκευτικής πολιτικής του Κωνσταντίνου, καθώς και στην προσπάθεια να διατηρηθούν οι πολιτικές ισορροπίες με την ικανοποίηση των παγανιστών αξιωματούχων⁴⁶². Από την παραπάνω ενέργεια φαίνεται πάντως, όπως υποστηρίζει ο Παγουλάτος, ότι το ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας ήθελε να βρει, μετά τη σταδιακή κατάρρευση του δυτικού τμήματος, μια καινούρια ταυτότητα, ένα καινούριο πολιτιστικό χαρακτήρα, μέσα από δύο αντίθετα στοιχεία: το Χριστιανισμό και τον Ελληνισμό⁴⁶³.

Υπάρχει βέβαια και η περίπτωση κατά την οποία η έκθεση ειδώλων έγινε με σκοπό τον εξευτελισμό τους, όπως στην Αλεξάνδρεια, όπου ο επίσκοπος Θεόφιλος μετά την καταστροφή του Σεραπείου έστησε ένα ειδωλολατρικό άγαλμα σε δημόσιο χώρο, ενώ όλα τα άλλα τα είχε καταστρέψει. Ο ιστορικός Σωκράτης θεωρεί ότι προέβη σ' αυτήν την ενέργεια γιατί έτσι θεωρούσε ότι οι Εθνικοί δε θα μπορούσαν να αρνηθούν ότι λάτρευαν τέτοιους θεούς στο παρελθόν και η θρησκεία τους θα γελοιοποιούνταν⁴⁶⁴. Επίσης, κάποια χρόνια αργότερα, αγάλματα της Ίσιδας από τη Μέμφιδα μεταφέρθηκαν στην Αλεξάνδρεια, όπου χλευάστηκαν και στη συνέχεια καταστράφηκαν⁴⁶⁵.

Είναι προφανές ότι αυτές οι περιπτώσεις εξευτελισμού των ειδώλων αποτελούσαν εξαίρεση, καθώς η συλλογή αρχαιοτήτων ήταν ένα γενικό φαινόμενο και δεν περιοριζόνταν μόνο στους Χριστιανούς ή την πρωτεύουσα. Ακόνη κι οι επαρχιακοί διοικητές μετέφεραν παγανιστικά έργα τέχνης από τις μικρές πόλεις στις μεγάλες για να τις στολίσουν, παρόλο που υπήρχαν διατάγματα που απαγόρευαν τη μετακίνηση αντικειμένων από τους ναούς. Στα κείμενα της εποχής πάντως, αυτό το φαινόμενο δε φαίνεται να συνδέεται με εχθρική στάση των Χριστιανών προς τους παγανιστές, αλλά με αναγνώριση της αισθητικής αξίας των αρχαίων μνημείων. Το ενδιαφέρον για τα κλασικά μνημεία δε χάθηκε ποτέ από το Βυζάντιο, όπως φαίνεται από τις μαρτυρίες, του Θεόδωρου Κυζίκου στο 10^ο αιώνα μ.Χ., του Μιχαήλ Ατταλειάτου στον 11^ο αιώνα μ.Χ., του Μιχαήλ Ακομινάτου, του Νικήτα Χωνιάτη

⁴⁶¹ Pagoulatos, «The destruction», σ. 156.

⁴⁶² Mango, «Antique», σ. 56.

⁴⁶³ Pagoulatos, «The destruction», σ. 156.

⁴⁶⁴ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 50.

⁴⁶⁵ Pagoulatos, «The destruction», σ. 157.

και του Θεοδώρου Β' του Λάσκαρη στο 14^ο αιώνα μ.Χ. και πολλών άλλων ⁴⁶⁶. Στη συμπάθεια και το σεβασμό των Βυζαντινών προς τα αρχαία μνημεία αναφέρεται και ο Σιμόπουλος, που προσθέτει ότι ενέτασαν τα αρχαία καλλιτεχνήματα στα πλαίσια της νέας θρησκείας⁴⁶⁷. Αποκορύφωμα αυτού του θαυμασμού είναι η επιστολή του Μανουήλ Χρυσολωρά στον αυτοκράτορα Μανουήλ Παλαιολόγο, όπου εκφράζει το θαυμασμό του για τα μνημεία και τα αγάλματα, όχι όμως τόσο για τα ωραία σώματα, όσο για το μυαλό που τα κατασκεύασε⁴⁶⁸.

Απ' όλα τα παραπάνω φαίνεται δηλαδή ότι η εκστρατεία κατά της ειδωλολατρίας και των δαιμόνων που υπήρχαν στα αγάλματα αφομοιώθηκε σταδιακά από το δημόσιο θέαμα⁴⁶⁹. Όπως επισημαίνει ο Brown, μετά τη δημόσια και βίαιη ταπείνωση των θεών τα αγάλματα κι οι ναοί θα επιβίωναν ως στολίδια της πόλης τους. Αποσυνδεδεμένα από τις θυσίες τα είδωλα απέκτησαν πλέον μια αθωότητα, καθώς θεωρούνταν έργα τέχνης⁴⁷⁰. Στους επόμενους αιώνες οι αρχαίοι ναοί διασώθηκαν στις περισσότερες μεγάλες πόλεις και την ύπαιθρο και οι πολιτισμένοι αστοί, παγανιστές και Χριστιανοί, εξακολούθησαν να τους επισκέπτονται και να δείχνουν σεβασμό γι' αυτούς, ως δημόσια μνημεία βέβαια⁴⁷¹. Έτσι, με το πέρασμα των αιώνων και με την οριστική εξαφάνιση του παγανισμού, ο θαυμασμός για την αισθητική αξία των μνημείων επικράτησε της εχθρότητας για ότι έχει σχέση με την ειδωλολατρία.

2.2. Επανάχρηση αρχαίων ναών - Μετατροπή σε εκκλησίες.

Από την άλλη πλευρά, πολλοί ειδωλολατρικοί ναοί μετατράπηκαν σε εκκλησίες ή χρησιμοποιήθηκαν ως δημόσια κτίρια. Σχετικά με την ποικιλία στην επανάχρηση ενός ναού, η Saradi-Mendelovici αναφέρεται στη διαφορετική αντίληψη που υπήρχε για το «ιερό» ανάμεσα στους παγανιστές και τους Χριστιανούς, η οποία σχετίζεται με τη θρησκευτική πίστη και

⁴⁶⁶ Saradi-Mendelovici, «Christian», σσ. 50-51·58-59.

⁴⁶⁷ Σιμόπουλος, *Η λεηλασία*, σ. 236.

⁴⁶⁸ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 59.

⁴⁶⁹ Frankfurter, «*Iconoclasm (From Temple to church)*», σ. 147.

⁴⁷⁰ Brown, *Authority*, σσ. 51-52.

⁴⁷¹ Brown, *Ο κόσμος*, σ. 110.

πρακτική. Σε αντίθεση με ότι γινόταν στα χριστιανικά κτίσματα, στην παγανιστική αρχαιότητα τα υλικά των ιερών χώρων μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν σε περίπτωση ανάγκης ακόμη και για το κτίσιμο τειχών⁴⁷². Έτσι, αναφέρονται ιεροσυλίες από το Θουκυδίδη κατά την πανώλη και τον πόλεμο στην Αθήνα⁴⁷³, αλλά και από το Λίβιο σε παρόμοιες περιπτώσεις στη Ρώμη⁴⁷⁴. Αντίθετα, σύμφωνα με τον Προκόπιο στην πανούκλα του 541-542 οι Χριστιανοί έδειξαν πιο έντονη θρησκευτικότητα και υπακοή στους νόμους⁴⁷⁵.

Οι Emmel, Gotter και Hahn θεωρούν ότι η παρακμή πολλών παγανιστικών τόπων λατρείας άρχισε πολύ νωρίτερα από τον 4^ο αιώνα και δεν είχε σχέση με την άνοδο του Χριστιανισμού, καθώς η χρήση εγκαταλειμμένων ναών για άλλες χρήσεις δεν εκδηλώθηκε πρώτη φορά σ' αυτά τα χρόνια⁴⁷⁶. Κατά την Ύστερη Αρχαιότητα πάντως τα φαινόμενα παρακμής των λατρευτικών χώρων έγιναν ακόμη πιο έντονα. Έτσι, στον 1^ο αιώνα μ.Χ. η λατρεία στο Ηραίον της Σάμου είχε παρακμάσει τόσο πολύ που στη θέση του ιερού είχε χτιστεί ένα σπίτι⁴⁷⁷. Επίσης, το 335 μ.Χ. ο ναός των Μουσών, στο κέντρο της Αντιόχειας, χρησιμοποιούνταν για διοικητικές υπηρεσίες, ενώ δυο χρόνια αργότερα ο ναός του Ερμή στην πόλη μετατράπηκε σε εκκλησία. Λίγα χρόνια αργότερα, και ο ναός της Τύχης λειτουργούσε ως σχολείο, χωρίς να υπάρξει παγανιστική αντίδραση. Το ίδιο διάστημα η κατάσταση των ναών στην Αίγυπτο δε διέφερε και πολύ. Έτσι, στη μέση ενός μεγάλου ναού στο Λούξορ υπήρχε ένα στρατόπεδο, ενώ στον Οξύρυγχο στα μέσα του 4^{ου} αιώνα μ.Χ. το Αδριάνειο λειτουργούσε σαν φυλακή και το Καισάριο μετατράπηκε αρχικά σε δημόσιο κτίριο και στη συνέχεια σε εκκλησία. Επίσης, ο Ζώσιμος αναφέρει ότι οι Ρωμαίοι κατέστρεψαν τα πιο ιερά τους μνημεία κατά την πολιορκία της πόλης από τον Αλάριχο⁴⁷⁸.

Ο Εθνικός ρήτορας Λιβάνιος μάλιστα ήταν ρεαλιστής ως προς την ενασχόληση με απαρχαιωμένους χώρους λατρείας. Έτσι, στο λόγο του «Υπέρ των ναών» υποστηρίζει τη χρήση των παγανιστικών ναών ως δημόσια κτίρια διοικητικών υπηρεσιών για συλλογή φόρων, με σκοπό αφενός να προστατευθούν και να διατηρηθεί η λάμψη των πόλεων και αφετέρου να

⁴⁷² Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 60.

⁴⁷³ Θουκυδίδης, *Ιστορία*, II 52-53.

⁴⁷⁴ Livius, *Historia*, IV.XXX 9-11, XXV.I.6-12.

⁴⁷⁵ Προκόπιος, *Περσικά*, XXIII,12.

⁴⁷⁶ Emmel, Gotter, Hahn, «Analyzing (From Temple to church)», σ. 7.

⁴⁷⁷ Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 60.

⁴⁷⁸ Ζώσιμος, *Ιστορία*, V 41,6-7.

εισρεύσουν χρήματα στο κράτος από αυτήν τη χρήση⁴⁷⁹. Ο ίδιος άλλωστε ίδρυσε το 354 μ.Χ. τη σχολή του στο χώρο ενός ναού και υπερασπίστηκε μέλη της τάξης του που δικάστηκαν επί Ιουλιανού, γιατί ο παγανιστής αυτοκράτορας ήθελε να τους αναγκάσει να αποκαταστήσουν χώρους λατρείας που είχαν χάσει τη χρήση τους. Απ' όλα τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι η ιδέα της επανάχρησης ενός ναού είτε για λόγους ανάγκης, είτε λόγω εγκατάλειψης δεν ήταν κάτι το ασυνήθιστο για τους ανθρώπους της Αρχαιότητας κι ότι όλες αυτές οι αλλαγές κατά τον 4^ο και 5^ο αιώνα μ.Χ. σπάνια συνοδεύονταν από βίαιες συγκρούσεις⁴⁸⁰.

Σχετικά με τις περιπτώσεις μετατροπών των αρχαίων ναών σε εκκλησίες το κύριο ζήτημα που δημιουργεί ερωτηματικά είναι η χρονολόγηση αυτών των μετατροπών σε σχέση με την παύση της ενεργούς λειτουργία του ναού. Αφενός η χρήση ενός αρχαίου ναού ως εκκλησία πολλές φορές δεν αφήνει ίχνη και αφετέρου είναι πιθανό να είχε προηγηθεί η λειτουργία του ως δημόσιο κτίριο. Οι μετατροπές αρχαίων ναών σε χριστιανικές εκκλησίες που αναφέρονται στις πηγές της εποχής αφορούσαν συνήθως μη ενεργούς ναούς για γενιές, ή ακόμη και αιώνες. Πολύ σπάνιες ήταν οι μετατροπές κατά τη διάρκεια της λειτουργίας ενός ναού, ενώ οι περισσότερες τέτοιου είδους περιπτώσεις που αναφέρουν οι χριστιανικές πηγές δεν επαληθεύονται αρχαιολογικά. Αυτό σημαίνει ότι σε πολύ λίγες περιπτώσεις έγιναν συγκρούσεις με αφορμή τη μετατροπή ενός ναού. Είναι πολύ πιθανό λοιπόν η κατάληψη ενός ναού ενόσω ήταν σε λειτουργία και η λατρεία του ζωντανή, να είναι λογοτεχνικό εύρημα και να αποδόθηκε έτσι για να δώσει ηρωικό και θριαμβευτικό χαρακτήρα στη μετατροπή του ναού σε εκκλησία από έναν επίσκοπο. Αυτό συνέβαινε, γιατί η μετατροπή ενός ναού από μόνη της, χωρίς συγκρούσεις, είναι ένα πολύ λιγότερο εντυπωσιακό φαινόμενο.

Η μόνη μη διφορούμενη περίπτωση όπου είχαμε άμεση αλλαγή χρήσης ήταν στους ναούς στις Φιλές, κοντά στην Αλεξάνδρεια⁴⁸¹. Ο Douglas αναφέρει χαρακτηριστικά ότι γενικά στην Αίγυπτο χτίζονταν εκκλησίες σε περιοχή αρχαίων ναών μόνο μετά το δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα και ότι συνήθως αποφεύγανε να τις κτίσουν στα ιερότερα μέρη του παγανιστικού λατρευτικού χώρου⁴⁸². Ο Bagnall προσθέτει ότι στην Αίγυπτο κατά τον 4^ο αι. πολλοί ναοί

⁴⁷⁹ Λιβάνιος, *Λόγοι*, 30,42.

⁴⁸⁰ Emmel, Gotter, Hahn, «*Analyzing (From Temple to church)*», σ. 8-9.

⁴⁸¹ Emmel, Gotter, Hahn, «*Analyzing (From Temple to church)*», σσ. 10-13.

⁴⁸² Douglas, *Black-robed*, σ. 50.

πρώτα εγκαταλείφθηκαν και μετά επαναχρησιμοποιήθηκαν ως εκκλησίες ή δημόσια κτίρια⁴⁸³. Ο Cyril Mango παραθέτει έναν ακόμη παράγοντα για την καθυστέρηση των μετατροπών των αρχαίων ναών σε εκκλησίες. Επισημαίνει λοιπόν ότι οι αρχαίοι ναοί δε μετατρέπονταν γρήγορα σε χριστιανικούς, γιατί τους θεωρούσαν στοιχειωμένους με κακοποιούς δαίμονες⁴⁸⁴.

Όπως συμβαίνει και σήμερα πάντως, το κτίσιμο μιας εκκλησίας είχε πολύ μεγάλο κόστος και απαιτούσε αρκετά χρόνια. Ήταν λογικό επακόλουθο ότι με τη μεγάλη αύξηση του αριθμού των Χριστιανών οι τοπικές εκκλησίες δυσκολεύονταν να βρουν τα χρήματα που χρειαζόνταν για να χτίσουν τους ναούς που ήταν απαραίτητοι για να καλύψουν τις θρησκευτικές ανάγκες των πιστών. Άλλωστε εκείνη η περίοδος ήταν γενικότερα δύσκολη για την αυτοκρατορία, λόγω της οικονομικής κρίσης του 3^{ου} αιώνα., αλλά και των συνεχών βαρβαρικών επιδρομών. Έτσι, μια πρακτική λύση ήταν η μετατροπή εγκαταλελειμμένων, λόγω της έλλειψης πιστών αλλά και της γενικότερης μείωσης του πληθυσμού, ειδωλολατρικών ναών σε εκκλησίες. Βέβαια, έπρεπε να προηγηθεί εξαγνισμός του ναού από τα πονηρά πνεύματα που τυχόν υπήρχαν. Πάντως, οι αλλαγές στη διαμόρφωση του εσωτερικού του ναού ήταν συνήθως πολύ μικρές λόγω έλλειψης χρημάτων.

Όστόσο, η μετατροπή παγανιστικών ιερών τόπων σε χριστιανικά ιερά, δεν ήταν ο κανόνας, γιατί πολύ απλά τα ιερά ήταν πολλά σε κάθε πόλη. Μόνο στην Αλεξάνδρεια για παράδειγμα αναφέρονται 2.478 λατρευτικοί χώροι. Η πιο συνηθισμένη πρακτική άλλωστε ήταν να κτίζεται ένας ναός στην άκρη του ιερού χώρου και να έχουμε αποφυγή χρήσης του κυρίως ναού⁴⁸⁵. Απ' όλα τα παραπάνω λοιπόν, φαίνεται ότι η μετατροπή των αρχαίων ναών σε εκκλησίες ήταν ένα μεταγενέστερο φαινόμενο, κύρια αιτία του οποίου ήταν περισσότερο η πρακτικότητα, παρά η ιδεολογία⁴⁸⁶. Γενικότερα άλλωστε, το κτίσιμο ή η εγκαθίδρυση εκκλησιών σε ιερούς παγανιστικούς τόπους είναι μια πολύ περίπλοκη υπόθεση, η οποία δε φαίνεται να είχε συστηματικότητα στην αυτοκρατορία⁴⁸⁷.

⁴⁸³ Bagnall, «*Models (From Temple to church)*», σσ. 23-41.

⁴⁸⁴ Mango, *Βυζάντιο*, σ. 78.

⁴⁸⁵ Emmel, Gotter, Hahn, «*Analyzing (From Temple to church)*», σ. 7-12.

⁴⁸⁶ Douglas, *Black-robed*, σ. 50.

⁴⁸⁷ Saradi-Mendelovici, «*Christian*», σσ. 52-53.

Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η παρουσίαση των μετατροπών αρχαίων ναών σε εκκλησίες από τις αγιολογικές πηγές. Βέβαια, οι Βίοι Αγίων έχουν κατά βάση διδακτικό χαρακτήρα και είναι γραμμένοι με λογοτεχνικό τρόπο. Ωστόσο, όπως επισημαίνει η Saradi-Mendelovici, ρίχνουν φως σε σημαντικά στοιχεία των μετατροπών αυτών, όπως τις τελετές για τον εξαγνισμό, στους θρησκευτικούς συμβολισμούς, αλλά και τις συνθήκες και τις συμπεριφορές που επικρατούσαν. Πολλές αναφορές σε μετατροπή ναών περιέχει ο Βίος της Αγίας Θέκλας, του οποίου η συγγραφή αποδίδεται στο Βασίλειο, επίσκοπο Σελευκείας. Η αγία έζησε στη Σελεύκεια, όπου προσπάθησε να σταματήσει τις παγανιστικές λατρείες και να μετατρέψει τους ειδωλολατρικούς ναούς σε εκκλησίες⁴⁸⁸. Έτσι, σταμάτησε με θαυματουργικό τρόπο τη λειτουργία του μαντείου του Σαρπηδόνα, και του ιερού της Αθηνάς Κανέτης, ενώ μετέτρεψε σε εκκλησίες τους ναούς της Αφροδίτης και του Δία⁴⁸⁹. Σ' αυτές τις περιπτώσεις δεν υπάρχει περιγραφή της φυσικής καταστροφής των ναών, επειδή αυτοί ήταν ήδη εγκαταλελειμμένοι. Ωστόσο, σε κάποια χωρία έχουμε επιθετικό - στρατιωτικό τόνο, μιας και αναφέρεται η πίστη για θεραπείες από το Σαρπηδόνα. Το γεγονός αυτό αποτελεί μια ισχυρή απόδειξη της συνέχειας των ιερών τόπων και της επιμονής των παγανιστικών αντιλήψεων αρκετό καιρό μετά τον εκχριστιανισμό της περιοχής⁴⁹⁰. Οι ναοί συνέχιζαν δηλαδή ακόμη και μετά την παρακμή τους να θεωρούνται από τους χωρικούς ως χώροι όπου μπορούσε να μιλήσει ο θεός ή κατοικούσε σε δαιμονική μορφή. Ήταν ζωντανή η αντίληψη ότι ακόμη κι όταν οι ναοί ήταν εγκαταλελειμμένοι διατηρούσαν υπερφυσικές δυνάμεις, οι οποίες σύμφωνα με τους πρωταγωνιστές αγίους έπρεπε να εξουδετερωθούν πριν ο ναός μετατραπεί σε εκκλησία⁴⁹¹.

Υπάρχει όμως και μια άλλη οπτική στη μελέτη της μετατροπής των αρχαίων ναών σε εκκλησίες, σύμφωνα με τον Παπαθανασίου, ο οποίος θεωρεί τη μετατροπή παγανιστικών ιερών σε χριστιανικούς ιερούς τόπους, εκδήλωση της συνέχειας ανάμεσα στον αρχαίο και το χριστιανικό κόσμο. Σύμφωνα μ' αυτήν την αντίληψη, με τη μετατροπή ενός ναού δεν επιδιωκόταν η εξάλειψη του λατρευτικού χώρου, αλλά συνέχιζε να υπάρχει μια αντίληψη περί «ιερού». Θα μπορούσε δηλαδή η όλη διαδικασία να

⁴⁸⁸ Saradi, «*The Christianization (From Temple to church)*», σ. 123-133.

⁴⁸⁹ Βασίλειος Σελευκείας, *Βίος Θέκλας*, 172.1,2,3,4,13-15.

⁴⁹⁰ Saradi, «*The Christianization (From Temple to church)*», σ. 125.

⁴⁹¹ Frankfurter, «*Iconoclasm (From Temple to church)*», σσ. 150-151.

θεωρηθεί ως ένα είδος «διαδοχής θεών», καθώς ο χώρος που ήταν αφιερωμένος στο θείο συνέχιζε να αναγνωρίζεται ως ιερός. Βλέπουμε μάλιστα το Γρηγόριο το Μέγα, πάπα Ρώμης, να δίνει οδηγίες σε έναν ηγούμενο στην Αγγλία να μην καταστρέφει τους ναούς, αλλά μόνο τα είδωλα· τους ναούς αφού τους εξαγνίσει με αγιασμό να τους μετατρέψει σε εκκλησίες. Η σκέψη ήταν ότι οι παγανιστές θα διευκολυνθούν να δεχθούν το Χριστιανισμό, επειδή δεν καταστρέφονται οι ναοί τους αλλά αντικαθίσταται η λατρεία των θεών με τις γιορτές της Εκκλησίας⁴⁹². Ο Bowersock χαρακτηρίζει τη μετατροπή ναών ως μια επανερμηνεία του κλασικού παρελθόντος με χριστιανικό περιεχόμενο· ένα πάντρεμα δηλαδή του κλασικού παρελθόντος με το Χριστιανισμό. Επισημαίνει μάλιστα ότι είναι εντυπωσιακό το πώς ο αρχαίος ναός έγινε μέρος της χριστιανικής εκκλησίας και την στέγασε αρχιτεκτονικά⁴⁹³.

Στην Ανατολή πάντως, είναι πιο σπάνια η μετατροπή ενός ειδωλολατρικού ναού σε χριστιανικό, εξαιτίας της μεγάλης επίδρασης του μοναχισμού. Αντίθετα στην Ιταλία, την Ελλάδα και τη δυτική Μικρά Ασία το φαινόμενο είναι πιο συχνό, λόγω της μεγάλης κλασικής παράδοσης. Είναι χαρακτηριστικό, ότι στην Αθήνα υπήρχε προβληματισμός για τη μετατροπή του Ασκληπιείου σε εκκλησία, λόγω του φόβου συσχέτισης του Ασκληπιού με το Χριστό. Ο Παρθενώνας αντίθετα μετατράπηκε σε εκκλησία αφιερωμένη στην Παναγία την Αθηνιώτισσα. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι η αντίληψη των Χριστιανών απέναντι στους αρχαίους ναούς, με εξαίρεση περιόδους έντασης και αναβρασμού, ήταν φιλική και κατανόησης. Άλλωστε, οι Χριστιανοί, αρχικά ήταν ειδωλολάτρες και τους ήταν οικεία τα αρχαία ιερά. Γι' αυτό δεν είχαν και αναστολές στη χρήση τους. Όπως είπαμε άλλωστε, πέρα από τις σημειολογικές διαστάσεις αυτής της χρήσης, όπως το συμβολισμό του θριάμβου της Εκκλησίας και του θανάτου των αρχαίων θεών, πολλές φορές οι μετατροπές έγιναν και για οικονομικούς λόγους⁴⁹⁴.

⁴⁹² Παπαθανασίου, «Κριτική», σ. 7.

⁴⁹³ Bowersock, *Ο Ελληνισμός*, σ. 23.

⁴⁹⁴ Παλιούρας, «Χριστιανισμός» (*Χριστιανική λατρεία*), σ. 290-294-297.

2.3. Καταστροφές ειδωλολατρικών ναών .

Τα τελευταία χρόνια έχει δημιουργηθεί σε πολλούς η εντύπωση ότι κατά τους πρώτους αιώνες του Βυζαντίου καταστράφηκαν πάρα πολλοί ναοί και μνημεία της Αρχαιότητας σ' ένα ξέσπασμα μίσους και φανατισμού των Χριστιανών. Οι υποστηρικτές τέτοιου είδους απόψεων θεωρούν ότι βρίσκουν ισχυρή στήριξη στους Χριστιανούς και Εθνικούς συγγραφείς της εποχής, καθώς σε κάποιους διαβάζουμε ότι γκρεμίστηκαν πάρα πολλοί ναοί από τις κρατικές κι εκκλησιαστικές αρχές και ότι η λατρεία των ειδώλων καταλύθηκε βίαια σ' όλη την αυτοκρατορία. Σ' αυτές τις περιπτώσεις όμως με μια προσεκτική μελέτη εύκολα μπορεί να διαπιστώσει κανείς ότι πρόκειται για υπερβολές των χρονικογράφων και ότι υπάρχουν ελάχιστες αναφορές σε συγκεκριμένες περιπτώσεις καταστροφών.

Η Αθανασιάδη υπογραμμίζει ότι είναι ύποπτος ο υπερβολικά μεγάλος αριθμός φιλολογικών μαρτυριών για καταστροφές ναών και ότι κύρια αιτία τους είναι αφενός η ηρωοποίηση επισκόπων και αφετέρου η κινδυνολογία⁴⁹⁵. Μεγεθύνονται δηλαδή σ' αυτές τις περιπτώσεις τα επιτεύγματα αυτού που κατέστρεφε ναούς, για να φαίνονται εντυπωσιακά⁴⁹⁶. Η Saradi αναφέρει επίσης ότι υπάρχουν σε ύστερες επεξεργασίες Βίων Αγίων περιγραφές για παγανιστικούς ναούς που δε βρίσκονται σε παλαιότερες εκδοχές⁴⁹⁷. Μεταγενέστεροι συγγραφείς δηλαδή διασκεύαζαν τους Βίους προσθέτοντας καταστροφές ναών για να δώσουν μεγαλύτερη δόξα και αίγλη στα κατορθώματα του αγίου .

Ένα άλλο πρόβλημα μ' αυτές τις πηγές, το οποίο επισημαίνει ο Trombley, είναι το γεγονός ότι η «καταστροφή» ενός ναού πολλές φορές σήμαινε απλά την απομάκρυνση των αγαλμάτων από το εσωτερικό του και την τοποθέτηση ενός σταυρού για εξαγνισμό⁴⁹⁸. Σ' αυτήν την ερμηνεία αναφέρεται κι ο Παρασκευαΐδης που προσθέτει ότι ονόμαζαν «καταστροφή» ενός ναού απλά την απομάκρυνση των σκευών λατρείας, τα οποία χρησιμοποιούνταν εκτός από τη λατρεία και στις μαγείες⁴⁹⁹. Πάντως, και οι νομικοί κώδικες είναι προβληματική πηγή για τις καταστροφές ναών, γιατί, όπως είπαμε και

⁴⁹⁵ Αθανασιάδη, «Το λυκόφως», σ. 32.

⁴⁹⁶ Bagnall, «*Models (From Temple to church)*», σ. 26.

⁴⁹⁷ Saradi, «*The Christianization (From Temple to church)*», σ. 113.

⁴⁹⁸ Trombley, *Hellenic*, τ. 1, σ. 12.

⁴⁹⁹ Παρασκευαΐδης, *Ελληνισμός*, σ. 110.

παραπάνω, η δημοσίευση ενός νόμου δε συνεπαγόταν και την εφαρμογή του, η οποία εξαρτιόταν από την καλή θέληση των αρχόντων. Τέλος, ακόμη και τα αρχαιολογικά δεδομένα δίνουν μικρή βοήθεια, αφενός επειδή οι πρώτοι ανασκαφείς ψάχνοντας για ευρήματα της κλασικής εποχής κατέστρεφαν τα μεταγενέστερα στρώματα κι αφετέρου γιατί και τα ερείπια που έχουν σωθεί είναι αινιγματικά ως προς το αν είχαμε βίαιη καταστροφή ή μετατροπή ενός ναού.

Η δυσκολία έγκειται στο γεγονός ότι υπάρχουν πολλοί λόγοι που μπορεί να προκάλεσαν την καταστροφή ενός ιερού, ενώ, πολλές φορές η διάκριση ενός έρημου κτιρίου από ένα κατεστραμμένο βασίζεται απλά σε ερμηνείες παλαιότερων αρχαιολόγων⁵⁰⁰. Την ίδια άποψη έχουν ο Gaddis και ο Saltzman, οι οποίοι επισημαίνουν ότι η αρχαιολογία δεν ξεκαθαρίζει την αιτία της καταστροφής των ναών, καθώς δεν μπορούμε με ακρίβεια να προσδιορίσουμε μια καταστροφή και τα κίνητρά της. Κατά συνέπεια, με εξαίρεση κάποιες διάσημες περιπτώσεις, είναι δύσκολο να ταιριάξουμε τις αποδείξεις για καταστροφή με τα γραπτά κείμενα⁵⁰¹.

Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι είναι εύστοχη η άποψη της Saradi-Mendelovici, η οποία συμπεραίνει ότι η εχθρότητα απέναντι στα αρχαία μνημεία δεν ήταν ένα γενικό φαινόμενο, ούτε επίσημη πολιτική του κράτους ή της Εκκλησίας. Η αποκορύφωση της εχθρικής συμπεριφοράς των Χριστιανών άλλωστε, δε συμπίπτει με τη νίκη της Εκκλησίας στις αρχές του 4^{ου} αιώνα, μιας και οι περισσότερες επιθέσεις έγιναν στα τέλη του. Επισημαίνει ότι σε πολλές περιπτώσεις οι ναοί υπέστησαν φθορές επειδή εγκαταλείφθηκαν, ενώ σε άλλες διατηρήθηκαν είτε επειδή μετατράπηκαν σε χριστιανικούς ναούς είτε εξαιτίας της καλλιτεχνικής τους αξίας⁵⁰².

Ακόμη κι ο Αυγουστίνος πάντως, παρόλο που δεχόταν τον εξαναγκασμό για τους αιρετικούς, θεωρούσε ότι τα είδωλα θα τα καταστρέψουν οι ίδιοι οι Εθνικοί όταν πάψουν να τα χρησιμοποιούν· σε διαφορετική περίπτωση θα τα καταστρέψουν οι Αρχές κι όχι οι Χριστιανοί. Ίδια άποψη είχε κι ο ιστορικός Σωκράτης, που πίστευε ότι η Εκκλησία δεν πρέπει να παίρνει πρωτοβουλίες στα θέματα που είναι δουλειά των αρχών του κράτους και γι' αυτό κατηγορεί τον Κύριλλο Αλεξανδρείας και τον Κελεστίνο Ρώμης, οι οποίοι αναμειγνύονταν σε τέτοια θέματα. Ο ιστορικός Θεοδώρητος από την άλλη, ενώ εγκρίνει

⁵⁰⁰ Αθανασιάδη, «Το λυκόφως», σσ. 33-34.

⁵⁰¹ Gaddis, *There is no crime*, σ. 156, Saltzman, «Rethinking», σ. 266.

⁵⁰² Saradi-Mendelovici, «Christian», σ. 47.

το γκρέμισμα ναών από τους επισκόπους Μάρκελλο Απαμείας και Θεόφιλο Αλεξανδρείας, επειδή έγινε μες στα όρια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας με την ανοχή του κράτους⁵⁰³, κατηγορεί τον Αυδά για το γκρέμισμα ναών στα Σούσα, που προκάλεσε διωγμούς από τους Πέρσες⁵⁰⁴. Βλέπουμε δηλαδή ότι οι περισσότεροι εκκλησιαστικοί άνδρες θεωρούσαν ότι το κράτος είναι αυτό που έχει το δικαίωμα να καταστρέψει τόπους παγανιστικής λατρείας, γιατί σε διαφορετική περίπτωση θα προκαλούνταν άσκοπες ταραχές και αντίδραση των ειδωλολατρών. Αυτή ήταν άλλωστε και η ρωμαϊκή αντίληψη· ότι δηλαδή το κράτος μπορούσε να ασκεί περιορισμένη βία για να διατηρείται η ομαλότητα στην κοινωνία⁵⁰⁵.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κλείνοντας αυτήν την αναφορά στις σχέσεις Εθνικών και Χριστιανών κατά τους πρώτους αιώνες της ζωής του Βυζαντίου, θα ήταν απαραίτητο να κάνουμε μια μικρή αναφορά σ' έναν αμφιλεγόμενο θέμα που έχει ευρύτερες διαστάσεις, καθώς ξεπερνά τα όρια της ιστορίας. Πολλοί, ήδη από τα χρόνια του Διαφωτισμού, προσπάθησαν να εμφανίσουν το Χριστιανισμό ως εχθρό του ελληνισμού και της αρχαίας ελληνικής τέχνης, όχι μόνο εξαιτίας των συγκρούσεων Χριστιανών κι Εθνικών και των επιθέσεων που είχαμε σε παγανιστικούς ναούς, αλλά κι εξαιτίας της σφοδρής κριτικής που κάνουν πολλοί εκκλησιαστικοί άνδρες στον παγανισμό. Θεωρούν ότι η εχθρότητα αυτή των Χριστιανών συνεπάγεται και εχθρότητα προς την τέχνη, η οποία πολλές φορές εμπνεύστηκε από ειδωλολατρικά θέματα. Άλλωστε, και τα είδωλα που απεχθάνονταν οι Χριστιανοί είναι στην πραγματικότητα έργα τέχνης.

Ο Τσέντος επισημαίνει ότι τα επιχειρήματα αυτά φαίνονται εύλογα και κερδίζουν τις εντυπώσεις. Τονίζει όμως ότι όποιος έλεγχος υπάρχει από χριστιανούς διανοητές και φιλοσόφους προς την αρχαία ελληνική τέχνη δεν

⁵⁰³ Thornton, «The destruction», σσ. 126-128.

⁵⁰⁴ Θεοδώρητος, *Εκκλ. Ιστ.*, V. 38.

⁵⁰⁵ Gaddis, *There is no crime*, σ. 20.

είναι μυστικισμός, αλλά ορθολογισμός απέναντι στο μυστικισμό του παγανισμού της Ύστερης Αρχαιότητας. Ο Κλήμης Αλεξανδρείας, για παράδειγμα, δεν αποδοκιμάζει την τέχνη, αλλά την ειδωλολατρική ανοησία και την ορθότητα των προτύπων που προβάλλει ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρει το επεισόδιο Άρη – Αφροδίτης - Ηφαίστου στον Όμηρο. Δεν πρέπει άλλωστε να παραγνωρίζουμε, συνεχίζει ο Τσέντος, ότι το ίδιο έκανε κι ο Πλάτωνας ενάντια στον Όμηρο, τον Ησίοδο και τους άλλους τραγικούς⁵⁰⁶. Ο Κλήμης μάλιστα κάνει διάκριση της τέχνης από την ειδωλολατρία αναφέροντας ότι πρέπει «να επαινείται η τέχνη, αλλά να μην απατά τον άνθρωπο ως αλήθεια»⁵⁰⁷.

Επίσης, ενδεικτικό της διάκρισης αυτής είναι το γεγονός ότι πολλά μνημεία του ελληνισμού διασώθηκαν τελικά από τους Χριστιανούς της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, ιδίως στην Κωνσταντινούπολη. Αυτά τα μνημεία μάλιστα τα θεωρούσαν θησαυρούς και στολίδια και εκτιμούσαν την αισθητική ομορφιά και την αξία τους⁵⁰⁸. Έτσι, μπορεί ο Λιβάνιος να κατηγορεί τον Κωνσταντίνο ότι κατέστρεψε ναούς για να αρπάξει τις περιουσίες τους⁵⁰⁹, ωστόσο δεν τον κατηγορεί γιατί μισούσε την τέχνη, καθώς ο ίδιος είχε στολίσει την Κωνσταντινούπολη με ελληνικές αρχαιότητες.

Αναμφισβήτητα, τα Πρώιμα Βυζαντινά χρόνια είναι μια γοητευτική περίοδος για τον ιστορικό, κυρίως εξαιτίας του γεγονότος ότι πρόκειται για μια μεταβατική περίοδο σε όλους τους τομείς. Ιδιαίτερα στο θρησκευτικό τομέα, αλλάζουν σε σύντομο χρονικό διάστημα αντιλήψεις ριζωμένες από πολλούς αιώνες στους ανθρώπους και μέσα σε μερικές δεκαετίες οι περισσότεροι κάτοικοι της Μεσογείου γίνονται Χριστιανοί. Η μετάβαση αυτή ήταν σε γενικές γραμμές ειρηνική, ωστόσο δεν έλειψαν και κάποιες συγκρούσεις. Η συνύπαρξη Εθνικών και Χριστιανών κατά τη διάρκεια αυτής της μετάβασης αναμφίβολα έχει μεγάλο ενδιαφέρον. Συγχρόνως, όπως είδαμε, πέρα από τη θρησκευτική διάσταση εμφανίζει και πολλές άλλες πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές παραμέτρους που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη των σχέσεων Εθνικών και Χριστιανών. Φυσικά, οι τοπικές ιδιαιτερότητες καθόρισαν σε πολλές περιπτώσεις την πορεία αυτών των σχέσεων, οι οποίες δεν εξελίχθηκαν με τον ίδιο τρόπο σ' όλες τις περιοχές της

⁵⁰⁶ Τσέντος, «Χριστιανισμός», σσ. 255-258.

⁵⁰⁷ Κλήμης Αλεξ., *Προτρεπτικός*, δ' 57, 61-62.

⁵⁰⁸ Τσέντος, «Χριστιανισμός», σ. 256.

⁵⁰⁹ Σιμόπουλος, *Η λεηλασία*, σ. 123.

αυτοκρατορίας. Σε γενικές γραμμές όμως φαίνεται ότι οι σχέσεις αυτές είχαν μια πορεία της οποίας το τέλος ήταν προδιαγεγραμμένο από πολλούς παράγοντες: την τελική επικράτηση του Χριστιανισμού, την οποία γνώριζαν και οι δύο πλευρές. Οι κουρασμένοι Εθνικοί δεν αντιστάθηκαν και απλά προσπάθησαν να επιβιώσουν όσο ήταν δυνατό, έστω και λαθραία. Έτσι, οι σχέσεις Χριστιανών και Εθνικών δεν επηρέασαν τόσο, όσο ίσως θα περίμεναν αρκετοί, την ιστορική εξέλιξη της αυτοκρατορίας και κατά συνέπεια όλου του γνωστού τότε κόσμου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, έκδ. C.U.Clark, *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt*, τ. 1-2, Berlin 1963.

Augustinus, «In Joannis Evangelium tractatum CXXIV», έκδ. J.-P. Migne, *Augustinus Hipponensis episcopi opera omnia, PL*, τ.35, Paris 1845, σσ.1379-1977.

«Epistola CVIII», έκδ. J.-P. Migne, *Augustinus Hipponensis episcopi opera omnia, PL*, τ. 33, Paris 1865, σσ. 405-418.

«Contra epistolam Parmeniani», έκδ. J.-P. Migne, *Augustinus Hipponensis episcopi opera omnia, PL*, τ. 33, Paris 1865, σσ. 33-107.

«Epistola CLXXXV», έκδ. J.-P. Migne, *Augustinus, Hipponensis episcopi opera omnia, PL*, τ. 33, Paris 1865, σσ. 792-815.

«Quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum liber unus», στο *Augustinus Hipponensis episcopi opera omnia PL*, τ.35, ed. J.-P. Migne, Paris 1845, σσ. 1363-1379.

Αθανάσιος, *Ενάντια στον Αυξέντιο*, έκδ. H.G.Opitz, *Athanasius Werke*, τ. 2, Berlin 1940.

Αποστολικά Διαταγαί, έκδ. J.-P. Migne, *PG*, τ. 1, Paris 1857, σσ. 509-1156.

Βασίλειος Καισαρείας, «Ότι ουκ έστιν αίτιος των κακών ο Θεός», έκδ. J.-P. Migne, *S. Basilius Caesariensis Episcopus PG*, τ. 31, Paris 1857, σσ. 329-354.

Βασίλειος Σελευκείας, «Ο Βίος της Αγίας Θέκλας», έκδ. Gilbert Dagron, *Vie et miracles de sainte Thecle: texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles 1978.

Codex Justinianus, έκδ. P. Krueger, *Codex Justinianus*, Berlin 1877.

Γρηγόριος Ναζιανζηνός, «Εις σεαυτόν», έκδ. Chr. Jungck, *Gregor von Nazianz. De vita sua*, Heidelberg 1974.

Δαμάσκιος, «Frag. Δαμασκού 102», έκδ. C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim 1967.

- Ευνάπιος, «Βίοι φιλοσόφων», έκδ. J. Giangrande, *Eunapii vitae sophistarum*, Rome 1956.
- Ευσέβιος Καισαρείας, «Βίος Κωνσταντίνου», έκδ. F.Winkelman, *Eusebius Werke, Band 1.1: Uber das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin 1975.
- Ζώσιμος, «Νέα Ιστορία», έκδ. F. Paschoud, *Zosime. Historiae nouvelle*, τ. 1-3, Paris 1971.
- Θεοδώρητος Κύρου, «Εκκλησιαστική Ιστορία», έκδ. L. Parmentier - F. Scheidweiler, *Theodoret. Kirchengeshichte*, Berlin 1954.
- Θουκυδίδης, «Ιστορία», έκδ. H.S. Jones, *Thucydidis historiae*, τ. 1-2, Oxford 1942.
- Ισίδωρος Πηλουσιώτης, «Επιστολαί Α΄, τί και το΄», έκδ. J.-P. Migne, *Isidorus Pelusiota; Zosimus Abbas, PG*, τ. 78, Paris 1860 σσ.179-454.
- «Επιστολαί Β΄, ρκθ΄», έκδ. J.-P. Migne, *S. Isidorus Pelusiota; Zosimus Abbas, PG*, τ. 78, Paris 1860 σσ. 455-728.
- Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*, έκδ. Π. Πουρναράς, Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*, μτφρ. Νίκος Ματσούκας, Θεσσαλονίκη 2009.
- Ιωάννης Εφέσου, «Εκκλησιαστική Ιστορία», έκδ. W. Cureton, *Ecclesiastical history of John bishop of Ephesus*, translation in English R. Payne Smith, Oxford University Press», Oxford 1860.
- Ιωάννης Μαλάλας, «Χρονογραφία», έκδ. I.Thurn, *Malalas Chronographia*, Berlin 2000.
- Ιωάννης Χρυσόστομος, «Εἰς τόν Ἅγιον Ἱερομάρτυρα Βαβύλα», έκδ. J.-P. Migne, *S. Joannes Chrysostomus, PG*, τ. 50, Paris 1862, σσ. 527-534.
- «Περί τοῦ μή ἀπογινώσκειν τινάς ἑαυτῶν», έκδ. J.-P. Migne, *S. Joannes Chrysostomus, PG*, τ. 51, Paris 1862, σσ. 363-374 .
- Περί ἱερwsύνης, λόγος ἑβδομος*, έκδ. J.-P. Migne, *S. Joannes Chrysostomus, PG*, τ. 48, Paris 1862, σσ. 1067-1070.
- Καινή Διαθήκη*, έκδ. «Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος», *Καινή Διαθήκη*, Αθήνα 1994.

- Κλήμης Αλεξανδρεύς, «Προτρεπτικός προς Έλληνας», έκδ. Cl. Mondesert, *Clement d' Alexandrie. Le protreptique*, Paris ²1949.
- Livius Titus, *Ab urbe condita*, έκδ. R.C. Conway, W.F.C. Walters, S.K. Johnson, Titi Livi Ab Urbe Condita Tomus I Libri I-V, Oxford 1955.
- Λεξικό Σουίδα, έκδ. Θύραθεν, *Λεξικό Σουίδα, 10^{ος} αιώνας μ.Χ.*, Θεσσαλονίκη 2002.
- Λιβάνιος, *Λόγοι*, έκδ. R. Foerster, *Libanii opera*, τ. 1-4, Leipzig 1903-1908.
- Λυκούργος, «Κατά Λεωκράτους», έκδ. C. Scheibe and F. Blass, *Lycyrgi oratio in Leocratem*, Leipzig 1970.
- Παλαιά Διαθήκη, έκδ. «Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος», *Παλαιά Διαθήκη*, Αθήνα 2011.
- Πλάτων, *Πολιτεία*, έκδ. J. Burnet, *Platonis opera*, v. 1, Oxford 1900.
- Προκόπιος, *Περσικά*, έκδ. J. Haury, *Procopii Caesariensis Opera omnia*, τ. 1-2, Leipzig 1962-3.
- Ράλλης, Γεώργιος-Ποτλής Μιχαήλ, *Σύνταγμα των θείων και ιερών Κανόνων*, τ. 2, έκδ. «Γρηγόρη», Ράλλης, Γεώργιος-Ποτλής Μιχαήλ, *Σύνταγμα των θείων και ιερών Κανόνων*, τ. 2, Αθήνα 1996.
- Σωζομενός, «Εκκλησιαστική Ιστορία», έκδ. J. Bidez - G. C. Hansen, *Sozomenus. Kirchengeschichte*, Berlin 1960.
- Σωκράτης Σχολαστικός, «Εκκλησιαστική Ιστορία», έκδ. W. Bright, *Socrate's Ecclesiastical History*, Oxford ²1893.
- Φιλοστόργιος, «Εκκλησιαστική Ιστορία», έκδ. J. Bidez- F. Winkelmann, *Philostorgius. Kirchengeschichte*, Berlin ³1981.

Βιβλία- Μελέτες

Αθανασιάδη, Πολύμνια, «Το λυκόφως των θεών στην Ανατολική Μεσόγειο» *Ελληνικά* 44 (1994) 31-50.

«Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius», *Journal of Hellenic Studies*, 113 (1993) 1-29.

Αναστασίου, Ιωάννης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1983.

Bagnall, Roger, «Models and evidence in the study of religion in Late Roman Egypt», στο Emmel Stephen, Gotter Ulrich, Hahn Johannes (eds), «*From Temple to Church*»- *Destruction and Renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Leiden 2008, σσ. 23-42.

Barb, A.A., «The survival of Magical Arts» στο Momigliano Arnaldo (ed.), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford 1963, σσ. 100-126.

Barker, John, *Justinian and the later Roman Empire*, Wisconsin 1966.

Bayliss, Richard, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford 2004.

Bonner, Gerald, «The extinction of Paganism and the Church Historians», *Journal of Ecclesiastical History*, 35/5 (1984) 339-357.

Bowersock, Glen, *Ο Ελληνισμός στην Ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Μαίρη Γιόση, Αθήνα 1996.

Brown, Peter, *Authority and the Sacred- Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995.

Ο κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας, 150-750 μ.Χ., μτφρ. Ελένη Σταμπογλή, Αθήνα 1998.

Βακαλούδη, Αναστασία, *Η Μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4^{ος}-7^{ος} μ.Χ. αι.)*, Αθήνα 2001.

«Η μονοκρατορία του Μεγάλου Κωνσταντίνου» στο *Ιστορία των Ελλήνων*, τ. 5 (Πρωτοβυζαντινοί χρόνοι), Αθήνα 2006, σσ. 40-61.

«Οι διάδοχοι του Μεγάλου Κωνσταντίνου» στο *Ιστορία των Ελλήνων*, τ. 5 (Πρωτοβυζαντινοί χρόνοι), Αθήνα 2006, σσ. 62-105.

«Η εποχή του Θεοδοσίου Α΄» στο *Ιστορία των Ελλήνων*, τ. 5 (Πρωτοβυζαντινοί χρόνοι), Αθήνα 2006, σσ. 106-145.

Βασιλειάδης, Νικόλαος, *Νεοειδωλολατρία-Το σύγχρονο προσωπείο του Αντιχρίστου*, Αθήνα 2014.

Chuvin Pierre, *Οι τελευταίοι Εθνικοί*, μτφρ. Ολυμπία Χειμωνίδου, Θεσσαλονίκη 2003.

Davis, R.H.C., *Ιστορία της Μεσαιωνικής Ευρώπης- Από τον Μέγα Κωνσταντίνο στον Άγιο Λουδοβίκο*, μτφρ. Γιώργος Χρηστίδης, Αθήνα 2011.

Dodds, R., *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια περίοδο αγωνίας*, μτφρ. Αντύπας Κώστας, Αθήνα 1995.

Dzielska, Maria, *Υπατία η Αλεξανδρινή*, μτφρ. Γιώργος Κουσούνελος, Αθήνα 1995.

Emmel, Stephen, Gotter Ulrich and Hahn Johannes, «“From Temple to Church”: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation» στο Emmel Stephen, Gotter Ulrich, Hahn Johannes (eds), *From Temple to Church»-Destruction and Renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Leiden 2008, σσ.1-22.

«Shenoute of Atripe and the Christian destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality» στο Emmel Stephen, Gotter Ulrich, Hahn Johannes (eds), *From Temple to Church»-Destruction and Renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Leiden 2008, σσ. 161-202.

Fowden, Garth, «Bishops and temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435» *Journal of Theological Studies*, 29 (1978) 53-78.

Frankfurter, David, «Iconoklasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image» στο Emmel Stephen, Gotter Ulrich, Hahn Johannes (eds), *From Temple to Church»-Destruction and Renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Leiden 2008, σσ. 135-160.

Φειδάς, Βλάσιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, Αθήνα³ 2002.

Φιλίππου, Ευάγγελος, «Ιουστίνος ο Α΄ και Ιουστινιανός Α΄» στο *Ιστορία των Ελλήνων*, τ. 5 (Πρωτοβυζαντινοί χρόνοι), Αθήνα 2006, σσ. 228-333.

Gaddis, Michael, *There is no crime for those who have Christ - Religious violence in the Christian Roman Empire*, London 2005.

Hunger, Herbert, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τ. 1, μτφρ. Λίνος Γ. Μπενάκης, Αθήνα 1991.

Huskinson, Janet, «Pagan and Christian in the third to fifth centuries» στο Wolffe John (ed.), *Religion in History: Conflict Conversion and Coexistence*, Manchester 2004, σσ.13-41.

Jones, A.H.M., *Ο Κωνσταντίνος και ο εκχριστιανισμός της Ευρώπης*, μτφρ. Αλέξανδρος Κοτζιάς, Αθήνα 1983.

«The social background of the struggle between Paganism and Christianity» στο Momigliano Arnaldo (ed.), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford 1963, σσ.17-37.

«Were ancient heresies national or social movements in disguise?» *Journal of Theological Studies* 10 (1959) 280-298.

Kaplow, Lauren, «Religious and intercommunal violence in Alexandria in 4th and 5th centuries», *Journal of Classical Studies* 4 (2005-6) 2-26.

Καραγιαννόπουλος, Ιωάννης, *Ιστορία Βυζαντινού κράτους*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1976.

Πηγές της Βυζαντινής Ιστορίας, Θεσσαλονίκη 1971.

Καρπόζηλος, Απόστολος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι* τ. 1, Αθήνα 1997.

Κατωπόδη, Ιωάννα, *Η αντιειδωλολατρική πολιτική των Βυζαντινών αυτοκρατόρων από τον Μέγα Κωνσταντίνο έως τον Μαυρίκιο (306-602)*, Θεσσαλονίκη 2010.

Κουκουσάς, Βασίλειος, *Ο ρόλος του Αυτοκράτορος στη Συνοδική Πράξη της Εκκλησίας κατά τον 5^ο αιώνα με βάση τις πηγές*, Θεσσαλονίκη 2004.

Κραλίδης, Απόστολος, *Η αυτοκρατορική λατρεία στην περίοδο της Τετραρχίας (284-324 μ.Χ.)*, Θεσσαλονίκη 2009.

Lee, Robert, *Παγανιστές και Χριστιανοί στην Ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Χαρίκλεια Τσαλιγοπούλου, Αθήνα 2009.

Mackay, Christopher, *Αρχαία Ρώμη- Στρατιωτική και πολιτική Ιστορία*, μτφρ. Δούκαινα Γ. Ζαννή, Αθήνα³ 2010.

MacMullen, Ramsay, *Paganism in the Roman Empire*, Yale 1981.

Christianizing the Roman Empire, Yale 1984.

Mango, Cyril, *Βυζάντιο*, μτφρ. Δημήτρης Τσουγκαράκης, Αθήνα 1988.

«Antique Statuary and the Byzantine Beholder», *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963) 53-75.

Momigliano, Arnaldo, «Introduction. Christianity and the Decline of the Roman Empire» στο Momigliano Arnaldo (ed.), *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford 1963, σσ.1-16.

Μεταλληνός Γεώργιος, «Ο «μύθος» για την καταστροφή αρχαίων μνημείων από Χριστιανούς», στο *Φαινόμενα Νεοειδωλολατρίας- Δωδεκαθεϊσμός, υποτίμηση Παλαιάς Διαθήκης, Ολυμπιακοί αγώνες: Πρακτικά επιστημονικού συνεδρίου: Αίθουσα τελετών Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 25-27 Μαΐου 2003*, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 281-292.

Μπάκας, Ιωάννης, *Η ανύψωση της Εκκλησίας των Ιεροσολύμων σε υπερμητροπολιτική διοίκηση τον 5^ο μ.Χ. αιώνα*, Θεσσαλονίκη 2010.

Nilsson, Martin, *Η πίστη των Ελλήνων*, μτφρ. Ι.Κ. Μαζαράκη- Αινιάν, Αθήνα-Γιάννινα 1998.

Ελληνική λαϊκή θρησκεία, μτφρ. Ιωάννη Κακριδή, Αθήνα 1951.

Ostrogorsky, Georg, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, μτφρ. Ιωάννης Παναγόπουλος, τ. 1, Αθήνα 1978.

Pagoulatos, Gerassimos, «The destruction and conversion of ancient temples to Christian Churches during fourth, fifth and sixth centuries», *Θεολογία* 65 (1994) 152-170.

Παλιούρας, Αθανάσιος, «Ειδωλολατρικά ιερά και αγάλματα και η χριστιανική λατρεία», στο Πρακτικά ΣΤ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου στελεχών Ιερών

μητροπόλεων, «Χριστιανική λατρεία και ειδωλολατρία», Αθήνα 2005, σσ.285-297.

Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών, *Ιστορία της Εκκλησίας της Αλεξάνδρειας (62-1934)*, Θεσσαλονίκη 2009.

Παπαθανασίου, Θανάσης, «Κριτική ερμηνεία της καταστροφής παγανιστικών ναών», *Σύναξη* 69 (1999) 49-65.

Παπαρρηγόπουλος, Κωνσταντίνος, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ.10, Αθήνα 1932.

Παρασκευαΐδης, Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών, *Ελληνισμός προσήλυτος*, Αθήνα 2005.

Γιατί γίναμε Χριστιανοί- Η μετάβαση του Ελληνισμού από την αρχαία θρησκεία στον Χριστιανισμό, Αθήνα 2004.

Rokeah, David, *Jews, Pagans and Christians*, Jerusalem 1982.

Rovstovchef, M., *Ρωμαϊκή Ιστορία*, μτφρ. Β. Κάλφογλου, Αθήνα 1984.

Runciman, Steven, *Η Βυζαντινή Θεοκρατία*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδης, Αθήνα 1982.

Saltzman, Michele Renee, «Rethinking Pagan-Christian Violence», στο Drake H.A. (ed.), *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Cornwall 2006, σσ. 265-285.

Saradi-Mendelovici, Helen, «Christian Attitudes towards Pagan Monuments in Late Antiquity and their legacy in Later Byzantine Centuries», *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990) 47-61.

«The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts» στο Emmel Stephen, Gotter Ulrich, Hahn Johannes (eds), *«From Temple to Church»- Destruction and Renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Leiden 2008, σσ.113-134.

Saradi, Helen-Eliopoulos Demetrios, «Late Paganism and Christianization in Greece» στο Lavan Luke and Mulryan Michael (eds), *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*, Leiden-Boston 2011, σσ. 263-310.

- Smith, John Holland, Ο θάνατος του αρχαίου κόσμου, μτφρ. Κώστας Δεσποινιάδης-Ειρήνη Μητούση, Θεσσαλονίκη 2012.
- Stark, Rodney, Η εξάπλωση του Χριστιανισμού, μτφρ. Μαρία Λουκά, Αθήνα 2005.
- Σιμόπουλος, Κυριάκος, *Η λεηλασία και η καταδρομή των ελληνικών αρχαιοτήτων*, Αθήνα 1997.
- Thornton, T.C.G., «The destruction of Idols: Sinful or meritorious», *Journal of Theological Studies*, 37 (1986) 121-129.
- Tilden, Philip, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code*, University of Exeter, 2006.
- Trombley, Frank, *Hellenic religion and Christianization (370-529)*, τ. 1, Boston²2001 (Leiden).
- Τσέντος, Ιωάννης, «Χριστιανισμός και Αρχαία Ελληνική Τέχνη», *Ακτίνες* 624 (2001) 255-259.
- Vasiliev, Alexander, *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, τ. 1, μτφρ. Δημήτρης Σαβράμης, Αθήνα 1954.
- Χρήστου, Κ. Παναγιώτης, *Ελληνική Πατρολογία, Εισαγωγή*, τ. 1, Θεσσαλονίκη³ 2010.
- Χριστοφιλοπούλου, Αικατερίνη, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ. 1, Θεσσαλονίκη² 1996.
- Wallace, Gregory, «Justifying Religious Freedom: The Western Tradition», *Penn State Law Review*, 114 No 2 (2009) 488-568.
- Ward-Perkins, Bryan, «Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian Churches» στο Brands G., Severin H. G. (eds), *Die spatantike stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden 2003, 285-290.
– «The Cities», στο *Cambridge Ancient History, Volume XIII, The late Empire, AD 337-425*, Cambridge 1998, σσ. 371-410.
- Watson, Douglas, *Black-robed fury: Libanius Oration 30 and the temple destruction in the Antiochene countryside in Late Antiquity*, Ottawa 2013.
- Ζιάκας, Θεόδωρος, «Γιατί έγιναν οι Έλληνες Χριστιανοί», *Άρδην* 28 (2003) 85-88.

