

FORNÆRMELSENS RETORIKK

*EN STUDIE AV GREGOR AV NAZIANZ' TALER MOT
KEISER JULIAN DEN FRAFALNE*

THE RHETORIC OF INVECTIVE:
A STUDY OF GREGORY OF NAZIANZUS' ORATIONS AGAINST
JULIAN THE APOSTATE



MARTIN SAND

Masteroppgave i Gresk
Universitetet i Bergen
våren 2007

Innholdsfortegnelse

| | |
|--|------------|
| <u>Innledning</u> | 1 |
| Oppgavens gang | 5 |
| Om tekstutgaver og litteratur | 7 |
| <u>Kapittel 1: Innholdet i talene</u> | 10 |
| <u>Kapittel 2: Julian, Gregor og paideia</u> | 16 |
| Julians tiltak mot kristendommen | 17 |
| Skoleloven | 20 |
| Gregors reaksjon på skoleloven og Julians prosjekt | 27 |
| Synet på hedensk litteratur | 35 |
| Gregors syn belyst gjennom Basileios' brev Ad adolescentis | 40 |
| Avslutning | 43 |
| <u>Kapittel 3: Talene som kristen sofistikk</u> | 45 |
| Gregor og idealene i den andre sofistikken | 45 |
| Generelt om virkemidlene i talene mot Julian | 48 |
| Talefigurer | 49 |
| Tankefigurer | 54 |
| Billedbruk | 58 |
| Synkrisis | 62 |
| Hedenske referanser | 71 |
| <u>Kapittel 4: Struktur og genre</u> | 81 |
| Om genrebegrepet | 82 |
| Antikkens teori om genre | 83 |
| Enkomion | 85 |
| Psogos | 92 |
| Om talenes titler | 97 |
| Talenes enhet | 101 |
| Forsøk på genreavklaring av verket | 107 |
| Noen avsluttende betraktninger | 113 |
| <u>Avslutning</u> | 115 |
| <u>Bibliografi</u> | 119 |
| <u>Index locorum</u> | 127 |

Innledning

Den romerske keiseren Flavius Claudius Julianus (ca. 331-63) hadde vært alene på tronen i kun halvannet år da han døde på slagmarken i Persia. På den korte tiden hadde han likevel rukket å sette dype spor. Oppfatningen av hans person og hans verk var dypt splittet mellom den største sympati og den dypeste forakt, og kampen om hans ettermæle tok straks til i de påfølgende månedene. Hans fremste talsmann og venn, sofisten Libanios, skrev en dypt rosende minnetale over ham. På den motsatte side skrev den senere biskopen i Konstantinopel, Gregor av Nazianz, to hatefulle taler rettet mot keiserens liv og handlinger. I et utall variasjoner fordelt over mer enn hundre siders tekst beskriver Gregor, på kunstferdig retorisk vis, keiseren som den personifiserte ondskap og hans handlinger blant de verste noensinne utført. En moderne kommentator beskriver talene som ”two invectives which are perhaps as vindictive a pair of diatribes as ever has flowed from the pen of an intelligent man”.¹ Det er disse talene, overlevert som *orationes* 4 og 5, som er den eldste skriftlige kilde for det tilnavnet som siden har fulgt keiseren, Julian *apostaten* eller *den frafalne*.² Bakgrunnen er at Julian, som eneste keiser på et halvt århundre, hadde gått bort fra kristendommen og dermed opphevet dens særstilling i maktapparatet. Hans hovedmål var å innføre en statsreligion basert på den klassiske greske kulturen og den førkristne gudetro som hadde vært den dominerende i østriket frem til Konstantin den stores tid. For å oppnå dette, hadde han satt inn en rekke tiltak, primært rettet mot den privilegerte kristendommen. I praksis hadde det i liten grad vært snakk om voldelige tiltak, snarere om ideologiske angrep i form av dekreter som fratok de kristne visse rettigheter og opprustning av hedenske templer på bekostning av kristne kirker. Mange kristne oppfattet den nye keiserens skifte i religion og politikk som ytterst truende og fryktet at han etter hvert ville gå over til voldelige forfølgelser slik de kristne hadde opplevd senest seksti år før under keiser Diokletian. Slik skulle det ikke gå, men Julian ble likevel en vekker for de kristne om at farer ennå kunne true. Gregor så dette, og blant de

¹ Rosemary R. Ruether: *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford (1969), s. 163

² Gregor av Nazianz: *or.* 4.1 og *or.* 5.17. Om Julian noensinne hadde vært kristen og dermed faktisk konverterte bort fra kristendommen er et omdiskutert tema, men tilnavnet har uansett blitt stående. (Rowland Smith: *Julian's Gods*. London (1995), s. 180)

grunnene han hadde for å skrive talene var ikke bare å brennemerke Julian og hans minne for ettertiden, men også å advare om faren for at dette kunne gjenta seg.

Gregors taler mot Julian var de første av en rekke skrifter som gikk til angrep på ham.³ Innenfor de påfølgende sytti årene utkom omfattende anti-julianske verk fra både Johannes Chrysostomos (ca. 349-407) og Kyrill av Aleksandria (ca. 378-444). De to må utvilsomt ha kjent Gregors or. 4 og 5 ettersom hans samlede taler allerede kort tid etter hans død hadde oppnådd meget høy status og snart inngikk sentralt i det bysantinske utdanningssystemet.⁴ Or. 4 og 5 er likevel i moderne tid ikke godt kjent utenfor spesialistenes rekker, heller ikke innenfor klassisk filologi. Dette har å gjøre med at Gregor tilhører senantikken og patristikken, begge i seg selv områder tradisjonelt vurdert å ligge i randen av klassikernes kjernedomene. Talene har heller ikke vært særlig viktige for teologer som for det meste har fokusert på Gregors senere og mer berømte verker, først og fremst hans fem teologiske taler fra Konstantinopel i 380 (or. 27-31). Talene mot Julian har derfor hovedsakelig blitt undersøkt av historikere på jakt etter samtidige kilder for keiser Julians liv og styre. Språket og innholdet har imidlertid som oftest blitt oppfattet som for følelseladd og for innhyllt i hatsk retorikk til å ha noen historisk verdi.⁵ Etter hvert har det imidlertid blant patristikere og klassisk-filologer vokst frem en større interesse for aspekter ved kirkefedrenes liv og skrifter utover det rent teologiske eller historiske. Et tilbakevendende spørsmål er hvordan kristendommen forholdt seg til den hedenske kulturen, og hvordan den klassiske greske litteraturen og kulturen manifesterte seg i kirkefedrenes tekster.⁶ I den sammenheng er Gregor av Nazianz en sentral figur og or. 4 og 5 et velegnet studieobjekt.

Gregor av Nazianz (ca. 330 - 389) vokste opp i en velstående kristen familie som tilhørte den helleniserte overklassen Kappadokia.⁷ Dette innebar at de, til tross for å

³ "... the unsuccessful apostate has been overwhelmed with a torrent of pious invectives, of which the signal was given by the sonorous trumpet of Gregory Nazianzen." (Edward Gibbon: *Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 2. (1781). Utg.: Westminster, MD (2003), s. 437)

⁴ Nigel G. Wilson: "The Church and Classical Studies in Byzantium." *Antike und Abendland* 16 (1970), s. 70

⁵ Et eksempel er Johannes Quasten: *Patrology*. Westminster, MD (1962), s.242: "hate and anger so predominate in them that their historical value is almost nil."

⁶ Litt om begrepsbruken i oppgaven: om det som ikke er kristent eller som står i motsetning til kristendommen vil begrepet *hedensk* bære med seg nedsettende konnotasjoner. Fullverdige nøytrale begreper er imidlertid ikke lett å finne. *Hedensk*, *bedendom* og *bedning* vil derfor bli brukt videre i denne oppgaven, men skal tolkes verdinøytralt.

⁷ Denne kortfattede biografien og periodebeskrivelsen fokuserer på den delen av Gregors liv som ligger forut for skrivingen av hans taler mot Julian. Kildene brukt her er Ruether, s. 18-33; John A. McGuckin:

bekjenne seg som kristne, likevel anså dyp kunnskap om den gamle greske kulturen som en selvfølgelig del av det å tilhøre overklassen. Gregor ble derfor gitt en grundig innføring både i den klassiske greske litteraturen og kulturen så vel som i kristendom. Sin høyere utdanning i filosofi og retorikk fikk han først et par år i palestinske Caesarea og senere en kort periode i Alexandria. Han avsluttet sin studietid med et flere år langt opphold i Athen, byen som tross sin falmede storhet fremdeles var det fremste utdanningsstedet i den antikke verden. Dette skyldtes berømmelsen til filosofene og sofistene som underviste der og mengden av begavede studenter som kom dit fra hele det romerske riket.⁸ I Athen oppholdt Gregor seg fra rundt 350, hvor han de neste årene studerte sammen med den jevnaldrende kappadokieren Basileios (ca. 330-379) som senere ble biskop i Caesarea. Det er også sannsynlig at han møtte Julian under hans korte studietid i byen på midten av 50-tallet.⁹ Skolene i Athen under Gregors og Basileios' studietid var dominert av undervisning basert på den kanoniserte greske litteraturen. Lærerne på disse skolene kunne være hedenske så vel som kristne. Det viktigste kriteriet var deres dyktighet. To av Gregors læremestere i Athen, Himerios og Prohaeresios, som begge var blant sin tids største sofister illustrerer dette. Himerios var ikke kristen og ble etter hvert endog et medlem av Julians følge, mens Prohaeresios angivelig var kristen, dog uten at det skal ha preget hans undervisning.¹⁰

Rundt 358 avslo Gregor tilbudet om å undervise i retorikk i Athen og forlot byen for å returnere til Kappadokia. Der virket Gregor en kort stund som retorikklærer før han ble overbevist om at hans evner måtte brukes på andre måter, uten fast å bestemme seg for om dette best kunne gjøres i asketisk ensomhet eller i kirkens tjeneste som prest.¹¹ Etter et kort monastisk forsøk, trådte han etter hvert inn som assistent for sin far, Gregor den eldre, som var biskop i Nazianz, og rundt årsskifte 361/362 ble han selv ordinert til prest der. Omtrent på samme tid ble Julian innsatt som keiser, og med ham som øverste leder ble det helomvending i forhold til tidligere keisere da han iverksatte en anti-kristen

Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood, NY (2001), s. 35-85; Jean Bernardi: *Saint Grégoire de Nazianze: Le Théologien et son temps*. Paris (1995), s. 101-123; Brian E. Daley: *Gregory of Nazianzus*. London (2006), s. 3-10

⁸ George A. Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric*. Ewing, NJ (1994), s. 243

⁹ I or. 5.23 forteller Gregor om sitt personlige inntrykk av Julian fra tiden i Athen.

¹⁰ Ruether, s. 19

¹¹ Daley, s. 8

politikk. Dette skulle umiddelbart få innflytelse på Gregor og hans verk.¹² I en av hans første taler som prest kommenterer han den nye keiseren: ”Krig utenfra frykter jeg ikke. Heller ikke det villdyret som nå har reist seg mot kirkene, den fullkomne ondskap, selv om han truer med ild, med sverd, med villdyr ...”.¹³ En annen av hans taler datert til denne tid, *Lovtale til makkabeerne* (or. 15), bruker den jødiske historien om makkabeernes martyrium under en tyranns styre som allegori for de prøvelsene som står foran de kristne under Julian.¹⁴ Da Julian døde i 363 og hans planer ble stanset, ønsket Gregor å fremstille dette som et symbol for kristendommens seier over hedendommen. Dette synes som den direkte foranledningen for arbeidet med or. 4 og 5. Gregor gir inntrykk av å ha en mengde detaljert informasjon om Julians karakter og handlinger. Noe av dette dreier seg åpenbart om rykter og overdrivelser, men visse detaljerte opplysninger stammer sannsynligvis fra Gregors bror Caesarios som hadde virket som lege i hoffet til Julian. Noen få opplysninger kan også stamme fra Gregors personlige kjennskap til Julian fra studietiden i Athen.

Tilegnelse av den klassiske hedenske kulturen innen kristendommen var et stridsemne i de første århundrene e. Kr., og blant kristne intellektuelle hadde det vært alminnelig å se ned på denne kulturen, selv om de på mange vis selv tilhørte den. Kirkefedrene på 300-tallet er eksempler på denne selvmotsigelsen. I utdannelsessystemet var en klassisk kanon av tekster fra Homer til de attiske forfatterne på 300-tallet f. Kr. for lengst etablert, og disse verkene ble ansett som kjernen i den hellenistiske kulturarven. Denne standardiseringen av klassiske forfattere hadde bidratt til en homogenisering av den utdannede klassen i hele den greske verden, enten de var kristne eller ikke. Etter lange studier i klassisk retorikk tilrådte flere kirkefedre forsiktighet i omgang med hedensk litteratur og anklaget dem som mente noe annet for å korrumpere den sanne tro gjennom anvendelse av dialektikk og sofistikk. Udiskutabelt er likevel at de retoriske trekk som

¹² Utover or. 4 og 5, som han antagelig skrev i 363-64 i etterkant av Julians død, blir han nevnt implisitt eller eksplisitt flere ganger i Gregors øvrige taler, alltid i fordømmende vendinger. Disse stedene er de mest åpenbare: or. 2.87; or. 7.11-14; or. 18.32; or. 21.26 og 33; or. 25.9-10; or. 36.5. Gjennom å bli viet to lange taler til og å figurere som symbol på det onde i flere andre taler synes Julian å ha gjort et dypt inntrykk på Gregor. Det virker derfor påfallende at han ikke på noen måte blir nevnt i diktet hvor Gregor oppsummerer hovedpunktene i sitt liv, *Carmen de vita sua*.

¹³ Or. 2.87: ”καὶ τὸν μὲν ἔξωθεν οὐ δέδοικα πόλεμον, οὐδὲ τὸν νῦν ἐπαναστάντα θῆρα ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ τοῦ πονηροῦ τὸ πλήρωμα, κὰν πῦρ ἀπειλή, κὰν ξίφη, κὰν θῆρας ...” (Jean Bernardi (red.): *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3*. Paris (1978))

¹⁴ Martha Vinson: ”Gregory Nazianzen’s Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs.” *Byzantion* 64 (1994), s. 166-92

kjennetegnet denne kulturen, den såkalte andre sofistikken, ble absorbert av Gregor og andre høyt utdannede kristne i en slik grad at deres litterære aktivitet og teologiske argumentasjon ble sterkt påvirket av gresk litteratur, retorikk og filosofi.

Gregor var utdannet på de beste skoler i den greske verden og behersket den klassiske retorikken og den klassiske kanon like godt som noen ikke-kristen. Dette viser seg i stil, sitater og allusjoner gjennom store deler av hans forfatterskap.¹⁵ Et av de tydeligste eksemplene på Gregors inngående kjennskap til klassisk kultur er hans taler mot Julian. Den rimelige grunnen til at nettopp disse talene er så preget av klassisk innhold, er at de er rettet mot en keiser som bekjente seg til den klassiske kulturen som en religion, og som ville sette kristendommen til side. Et av de tiltakene Julian fikk gjennomført før sin død var å frata de kristne retten til å undervise den klassiske greske litteraturen i skolen. Dette oppfattet Gregor som en utelukkelse fra en kultur han anså som sin egen, en kultur han selv var en del av. Noen av de skarpeste delene av talene er derfor de kapitlene som angår de kristnes utestengelse fra den klassiske kulturen.¹⁶ Talenes utstrakte bruk av klassisk retoriske virkemidler kombinert med langt høyere grad av allusjoner til den klassiske litteraturen og filosofien enn det som er vanlig hos kirkefedrene, viser at Gregor polemiserer mot Julian på motstanderens eget språk. Denne kombinasjonen av kritikk av hedendommen foretatt med virkemidler utviklet innenfor nettopp den hedenske kulturen er interessant og skulle i seg selv rettferdiggjøre et nærmere studium av talene.

Oppgavens gang

Denne oppgaven skal ikke forsøke å gi en altomfattende diskusjon av *or.* 4 og 5. Til det er teksten for omfattende og for sammensatt. Spørsmål om talenes troverdighet som historisk kilde f. eks. til Julians felttog i Persia, til omstendighetene rundt hans død eller hans gjenoppbygging av templet i Jerusalem vil ikke spille noen rolle her. Min intensjon er å fokusere på to hovedpunkter som det i samlet form ikke er sagt mye om i

¹⁵ Gregors taler fikk en svært høy stjerne i bysantinsk tid. Historikeren og filosofen Michael Psellos (ca. 1017-1078) omtaler ham som en kristen Demosthenes. Sammenligningen sikter imidlertid mer til hvor høyt man satte Gregor enn likheter i stil med forgjengeren. I ny tid har han blitt beskrevet på lignende måte av George A. Kennedy: "The most important figure in the synthesis of Greek rhetoric and Christianity is Gregory of Nazianzus, rightly regarded as the greatest Greek orator since Demosthenes." (*A New History of Classical Rhetoric*. Ewing, NJ (1994), s. 261)

¹⁶ Særlig *or.* 4.5 og 4.100-109

kommentarlitteraturen. Det ene er å gi en bakgrunn som gjør det lettere å se talene i den sammenheng de hører hjemme i og som kan bidra til å forklare hvorfor de er utformet som de er og hva de forsøker å si. Det andre og viktigste punktet er å peke på kjennetegn ved deres retorikk og å plassere dem genremessig. Oppgaven og vurderingene i den blir gjennomgående nært knyttet til grunnteksten. Dette gjør at store deler av diskusjonen fremstår som kommentarer til utvalgte tekstpassasjer. Med noen få unntak (i kap. 3) blir alle tekstpassasjene gjengitt med en parallell oversettelse.

Kapittel 1 inneholder ingen større presentasjon eller diskusjon, men er utelukkende en kortfattet og konsentrert gjennomgang av talenes innhold. Dette er ment å gi en oversikt over verket og en referanse for de mange tekstpassasjene i resten av oppgaven. Kapittel 2 er en presentasjon av Julians politisk-religiøse prosjekt med vekt på de tiltakene som rammet de kristne hardest. Dette gjelder særlig den såkalte skoleloven som utelukket kristne fra å undervise ikke-kristen litteratur. Gregors respons i talene på disse tiltakene blir tekstnært gjennomgått. Dette danner grunnlaget for en betraktning omkring Gregors og Basileios' syn på de kristnes anvendelse av den klassiske greske kulturarven. Kapittel 3 og 4 skifter fokus og retter seg mot sider ved talenes retorikk. Bakgrunnen for dette er at grunnleggende aspekter ved talenes retorikk enten overfladisk eller bare i liten grad er kommentert i sekundærlitteraturen. Kapittel 3 går inn i talenes språkbruk og utvalgte virkemidler. Særlig blir vesentlige sammenligninger (*synkrisis*) og den hyppige bruken av hedenske referanser diskutert. Kapittel 4 diskuterer talenes enhet og genre. En forutsetning for en samlet vurdering av talene er først å avklare hvilket forhold det er mellom or. 4 og or. 5, dvs. om det dreier seg om en enhet, eller to separate taler som er tematisk beslektet. Etter behandlingen av dette presenteres relevant antikk genreteori og Gregors forhold til den. Ved hjelp av genreteorien og vurdering av andre av hans verker blir talene mot Julian så forsøkt nærmere genrebestemt.

Om tekstutgaver og litteratur

Den greske teksten til *or.* 4 og 5 som denne oppgaven er basert på er Jean Bernardis kritiske utgave fra 1983.¹⁷ Denne har erstattet den gamle teksten i *Patrologia Graeca (PG)* som alle eldre kommentarer refererer til og den fungerer nå som standardteksten.¹⁸ Foruten Bernardis franske oversettelse er talene oversatt til italiensk,¹⁹ tysk²⁰ og engelsk.²¹

Med unntak av to fremdeles nyttige artikler fra tidlig i forrige århundre, som forsøkte å plassere talene i en historisk sammenheng, datere dem og kartlegge noen sentrale litterære innflytelser, ble de bare i beskjeden grad undersøkt før 1970-tallet.²² Jean Bernardi skrev i 1971 en kort presentasjon av talene med fokus på talenes formål, biografiske koblinger mellom Gregor og Julian og talenes plass i hans samlede verker.²³ Claudio Moreschini fulgte i 1975 opp med en oversiktsartikkel som i en viss detalj gjennomgikk sentrale tema i talene, utvalgte retoriske trekk og en ny diskusjon av dateringen.²⁴ De fleste av disse punktene ble gjennomgått på ny og i grundigere form i 1983 i Bernardis femti sider lange innledning til den kritiske tekstutgaven. Her tar han i hovedpunkter opp talenes datering og formål, en begrunnelse for at *or.* 4 og *or.* 5 bør betraktes som ett verk, Gregors forhold til Julian og hans anti-kristne prosjekt,

¹⁷ Jean Bernardi (red.): *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien (Introduction, texte critique, traduction et notes)*. Paris (1983)

¹⁸ Jacques Paul Migne (red): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. Vol. 35*. Paris (1857), 532A – 720A

¹⁹ Leonardo Lugaresi har utgitt oversettelser basert på Bernardis tekst: *Gregorio di Nazianzo. Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV*. Firenze (1993) og *Gregorio di Nazianzo. La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V*. Fiesole (1997). Dessuten foreligger en nyere oversettelse basert på PG: Claudio Moreschini: *Gregorio di Nazianzo: Tutte le orazioni*. Milano (2000)

²⁰ Pilipp Häuser: *Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz: Reden (aus dem griechischen übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen)*. Band 1. München (1928)

²¹ Charles William King: *Julian The Emperor, containing Gregory Nazianzen's Two Invectives, and Libanius' Monody, with Julian's extant Theosophical Works*. London. (1888) (Denne oversettelsen bemerker seg ved sitt alderdommelige språk og sine sarkastiske tekstnoter. King viser seg som en varm tilhenger av Julian og en intens motstander av den forfatteren han oversetter.)

²² Rudolf Asmus: "Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31 (1910), s. 325-367 og Johannes Geffcken: "Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 11 (1908), s. 161-195. I begge disse artiklene spiller *or.* 4 og 5 en hovedrolle.

²³ Jean Bernardi (1971). "Grégoire de Nazianze critique de Julien." i: E.A. Livingstone (red.) *Studia Patristica, vol. XIV*. Berlin (1976), s. 282-289

²⁴ Claudio Moreschini (1975): "L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno." i: C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo (Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi)*. Milano: Vita e Pensiero (1997), s. 165-184

polemikken mot hedendommen og litt om retorikken. Denne tekstutgaven og innledningen bidro til å gjøre talene mer tilgjengelige og la grunnlaget for de fleste nyere studier. Ugo Criscuolo skrev i 1987 en artikkel som gjennomgikk talenes fremstilling av Julian. Her kritiserer han Bernardi for hans vurderinger av sammenhengen mellom *or.* 4 og *or.* 5.²⁵

Sammen med Bernardis tekstutgave og innledning er det største enkeltbidraget til studiet av talene Alois Kurmanns tekstkommentar til *or.* 4 fra 1988.²⁶ Kurmann baserte seg på Bernardis tekst da han skrev ”eine philologische und historische Lesehilfe”. Kommentaren er sterk på grammatiske forklaringer av vanskelige enkeltpassasjer, sporing av både bibelske og hedenske allusjoner, sammenhenger med Gregors øvrige verk, historiske, biografiske og geografiske fakta og lignende. Arbeidet er meget grundig og pålitelig, og som praktisk støtte er kommentaren nær uunnværlig for godt utbytte av *or.* 4. Mine tolkninger av mange av tekstutdragene i denne oppgaven står i gjeld til kommentaren, selv om den ikke i hvert tilfelle eksplisitt blir referert til. Svakheten til Kurmanns kommentar er at den forsøker å rekke over så mange detaljer at enkelte viktige aspekter blir utelatt og dessuten at helhetsforståelsen forsvinner litt i bakgrunnen. Gregors retoriske virkemidler på setnings- og avsnittsnivå (talefigurer, tankefigurer og billedspråk) blir knapt vurdert og de fleste hedenske og bibelske referanser blir identifisert, men likevel sjelden satt i en ramme som utdyper forståelsen av deres funksjon. Den største innvendingen er imidlertid ikke mot det arbeidet som er gjort, men mot det som mangler: Kurmann kommenterer kun den første av de to talene. Til tross for at han i sin innledning gir en overbevisende tolkning av at *or.* 4 og *or.* 5 bør vurderes under ett, velger han selv kun å fokusere på den første av dem.

Leonardo Lugaresi forsøkte å bøte på dette da han fulgte opp med to nye tekstkommentarer med tilhørende innledning og italiensk oversettelse, én til hver av talene, i 1993 og 1997.²⁷ Hans kommentar til *or.* 4 er svært påvirket av Kurmanns arbeid, noe han selv innrømmer, og makter sjelden å gi originale bidrag til forståelsen av Gregors verk. Den fokuserer mest på den historiske situasjonen talene oppstod under.

²⁵ Ugo Criscuolo: “Gregorio di Nazianzo e Giuliano.” i: *Ταλαριόχος: Studia graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*. Napoli (1987), s. 165-208

²⁶ Alois Kurmann: *Gregor von Nazianz: Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*. Basel (1988)

²⁷ Leonardo Lugaresi: *Gregorio di Nazianzo: Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV*. Firenze (1993) og *Gregorio di Nazianzo: La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V*. Fiesole (1997)

Kommentaren til *or.* 5 er lik i stilen, men er likevel mer interessant simpelthen fordi det er den eneste kommentaren viet til denne teksten. Også denne har sitt fokus på historiske betraktninger snarere enn retoriske, men dens identifisering av enkelte allusjoner og bibelske og hedenske referanser gjør den like fullt nyttig som lesehjelp.

To bøker som refereres til flere ganger i oppgaven er Ruethers bok *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (referert tidligere) og Marcel Guignets *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*.²⁸ De gir begge en grundig gjennomgang av trekk ved retorikken i Gregors samlede taler. Talene mot Julian omtales der bare i liten grad, men deres generaliserende betraktninger er likevel nyttige for denne oppgaven. To ytterligere verker som gir mye generelt bakgrunnsstoff er John McGuckins *Gregory of Nazianz: An Intellectual Biography* (referert tidligere) og Bernhard Wyss' artikkel om Gregor.²⁹

Utover disse innførings- og oversiktsverkene har jeg benyttet en rekke artikler og bøker som fokuserer på spesielle sider ved *or.* 4 og 5 eller som bidrar til forståelse av tidsepoken, retorikken og andre områder av vesentlig betydning for vurdering av talene. Mange av disse er viktige, men av for liten generell betydning til å nevnes her. De blir tatt opp i de kapitlene de hører hjemme. En viktig spesialstudie som likevel bør nevnes er Kristoffel Demoens bok *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*.³⁰ Denne inneholder ikke mye spesifikk analyse av talene mot Julian, men angir et teoretisk rammeverk som jeg støtter meg til i diskusjonen av hedenske referanser i kapittel 3. Boken inneholder dessuten en pålitelig katalog over steder i Gregors verker, hvor hedenske *exempla* spiller en rolle. Denne katalogen er avgjørende for å avdekke i hvilken grad *or.* 4 og 5 skiller seg fra Gregors øvrige verker ved sin høye frekvens av slike exempla.

²⁸ Marcel Guignet: *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris (1911)

²⁹ Bernhard Wyss: "Gregor II (Gregor von Nazianz)" i: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Band 12. Stuttgart (1983), s. 793-863

³⁰ Kristoffel Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*. Turnhout (1996)

Kapittel 1

Innholdet i talene

For å kunne følge diskusjonen i oppgaven, vil det være nyttig å kjenne talenes gang og å ha en referanse å vende tilbake til ved behov. Dette kapitlet vil derfor kun inneholde en konsentrert, narrativ gjengivelse av *or.* 4 og *or.* 5 uten andre forklaringer enn de mest nødvendige. De neste kapitlene vil diskutere i detalj de passasjene som er av viktighet for denne oppgaven.

Gregors angrep på Julian er overlevert i to separate taler. Den første av disse (*or.* 4) er den lengste enkelttalen i hele Gregors korpus, og de 124 kapitlene strekker seg over mer enn hundre sider i Bernardis tekstutgave. Dette gjør den over dobbelt så lang som den andre talen (*or.* 5) med dens 42 kapitler fordelt på førti siders tekst.¹ En diskusjon av hvordan de to talene forholder seg til hverandre blir tatt opp i kap. 4. Der blir også forslag til en overordnet struktur av hele verket gitt.

Den første talens innledning (4.1-20), som går over 15 sider, åpner med en høytidelig påkallelse av publikum – all verdens mennesker, både levende og døde – for at det skal delta i en takksigelse til Gud for hans beseiring av ondskaper (4.1-3). Julian (som aldri nevnes med navn²) fortjener denne talen som straff for sine ugjerninger. Hans fremste ugjerning var hans forsøk på å stenge de kristne ute fra *logoi*, det greske språket, den greske litteraturen og kulturen (4.4-6). Talen skal markere en feiring for alle kristne som deltok i kampen mot tyrannen, men samtidig bebreide de falske kristne som oppga sin tro for fordeler under Julians styre (4.7-11). Gregor går så over til et patosfylt *epinikion*, en seierssang, hvor han priser Julians fall og kristendommens seier over ham (4.12-17). Dette glir over i en lang rekke gammeltestamentlige eksempler på undergjerninger og hvordan det onde har blitt beseiret av Gud (4.18-19). Innledningen avsluttes med en

¹ *or.* 4 har 18 851 ord, mens *or.* 5 har 7 878 (Luci Berkowitz & Karl A. Squitieri.: *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works. (Third Edition)*. New York (1990), s. 180)

² Det eneste unntaket er *or.* 5.38

påminnelse av at slike undergjæringer fra Gud ikke bare tilhører en fjern fortid, men også har vist seg ved seieren over Julian. Hensikten med talen skal være å reise en skammens søyle (*stèle*) over Julian, hvor en beskrivelse av hans liv og ugjæringer skal stå inngravert likesom en anklage i stein (4.20).

Den neste delen av talen kan avgrenses til kapitlene 4.21-56 (ca. 25 sider) som tar for seg Julians utvikling og åpenbaringen av hans onde karakter. Kort blir det fortalt hvordan keiser Constantius, Julians fetter, generøst reddet ham fra å bli drept som lite barn og lot ham vokse opp i luksus sammen med sin halvbror Gallus (4.21-22). De to ble gitt den beste utdanning i kristen og profan litteratur og en oppfostring til moralsk livsførsel (4.23). Men der Gallus hele tiden viste seg som en from kristen, viste Julian tidlig tegn på den ondskapen som ulmet i ham (4.24-30). Som ung voksen overtok han like fullt, med Constantius' uoppmerksomme velvilje, den mektige caesarstillingen etter Gallus som hadde blitt drept etter kort tid i embetet (4.31-33).

De neste ti kapitlene (4.34-42) utgjør et avbrudd fra beskrivelsen av Julian. Her skiftes fokuset til keiser Constantius' fortreffelighet og et forsvar av ham som den ideelle keiser i kontrast til Julian og hans styre. Til forskjell fra den kristne Constantius fulgte Julian de hedenske filosofene med deres tomme ord og klanderverdige mangel på samsvar mellom liv og lære (4.43-45).

Julian kunne ikke holde sine ambisjoner tilbake og omsider viste han sin utakknemlighet mot Constantius ved å gjøre opprør mot ham. Og da Constantius brått døde av sykdom, tilranet Julian seg makten med sine egne tropper i ryggen (4.46-48). Gregor innleder nå en klage over den ulykken denne hendelsen skulle føre med seg og hvordan Gud til slutt straffer de vanhellige (4.49-51). Først som keiser viser Julian sitt sanne ansikt når han i ondskap vender seg bort fra kristendommen og offentlig bekjenner seg til hedensk religion (4.52-56).

Når Julians kronologiske utvikling fra barn til keiser nå er gjennomgått, bruker Gregor de siste 70 sidene av den første talen (4.57-124) på å beskrive omfanget av den trusselen Julian utgjorde mot kristendommen. Straks etter maktovertakelsen begynte Julian å overveie hvordan han kunne skade de kristne på mest mulig måte. Blant annet anklager Gregor ham for sluhet fordi han i begynnelsen ikke engang ville forfølge de kristne med makt, som alle tidligere kristendomsforfølgere hadde gjort, fordi han ikke ville la de kristne bli martyrer (4.57-63). Hans første faktiske tiltak mot de kristne var å

rydde dem ut av hoffet og fra viktige embeter (4.64-66). Gregor bryter i de neste 8 sidene ut i en sammenhengende direkte tiltale av Julian (4.67-73). Julian latterliggjøres fordi han ikke ser at det å utfordre kirken er nytteløst (4.67-68), fordi han ikke anerkjenner at de kristne martyrene er overlegne de hedenske heltene (4.69-70) og fordi han ikke vil innse at kristne munkar overgår hedenske asketer og filosofer i sitt samsvar mellom liv og lære (4.71-73).

Ifølge Gregor prioriterte Julian sine tiltak mot de kristne i en slik grad at det gikk ut over fornuftig styring av riket (4.74-75). Den samme ufornuften viste seg også i hans insistering på foraktfullt å kalle dem *galileere* heller enn kristne (4.76-78). Gradvis gikk Julian nå over til mild tvang og narreri for å få folk på sin side. Ved en anledning lurte han sine egne kristne tropper til uvitende å demonstrere sin lojalitet til de hedenske gudene ved brenning av røkelse (4.79-84). Det indre trykket for å få utløp for sin ondskap bygget seg opp i Julian slik som Etna like før et vulkanutbrudd, og til slutt, hevder Gregor, oppmuntret Julian rasende folkemasser til å forfølge de kristne. Kirker og kristent gods ble konfiskert og satt i tjeneste for hedensk virksomhet (4.85-87). Han påstår også at Julian var direkte ansvarlig da en horde torturerte og myrdet biskopen i Arethusa (4.88-94). I det hele tatt ble forfølgelsen av de kristne skjerpet utover i Julians regjeringstid, men fremdeles var hans intensjoner ondere enn hans handlinger. Målet var å skyve de kristne ut i randen av samfunnet (4.95-99).

Julian gjorde mye ille, men ingenting var verre enn da han utelukket de kristne fra *logoi* og *paideia*, det greske språket, den greske litteraturen og kulturen. Det urimelige i dette blir diskutert delvis spottende og delvis argumentativt over nesten ti sider (4.100-109). De siste kapitlene av talen (4.110-124) dreier seg om Julians forsøk på å grunnlegge en hedensk kirke som konkurrent til den kristne. Gregor gjør narr av ideen om å innføre de umoralske greske mytene som grunnlag for en etikk. Slik slutter *or.* 4 uten noen selvstendig avslutning.

Den andre talen åpner med en kort erklæring om at den første delen av arbeidet nå er gjort. Ondskapen til Julian har blitt vist, og det som gjenstår er å beskrive Guds rettfærdige straff av ham (5.1-2).

Størstedelen av denne talen, de 25 sidene som kapitlene 5.3-28 strekker seg over, er en gjennomgående kronologisk beskrivelse av Julians handlinger frem til hans død og oppsummerende betraktninger om det som skjedde etter hans bortgang.

Som en fortsettelse av avslutningen av *or.* 4, forteller Gregor at Julian fortsatte sine anti-kristne bestrebelse og støttet jødernes drøm om å gjenoppbygge templet i Jerusalem, som i to århundrer hadde ligget i ruiner. Med dette ønsket han å underbygge konflikten mellom jødene og de kristne og samtidig motbevise profetiske utsagn i Bibelen.³ Et første tegn på at Julians skjebne hadde snudd var at tempeloppbyggingen ble stanset av det Gregor tolker som et gudesendt jordskjelv (5.3-7). På samme tid dro han på et overmodig og dårlig planlagt felttog til Persia. En katastrofal taktisk vurdering gjorde at de romerske troppene ble avskåret fra forsyninger og hardt truet av fienden. Hæren gikk i oppløsning (5.8-12). Gregor gir en rekke historier om hvordan Julian døde. Han avslutter med den som sier at han uventet ble drept av et spyd i leveren. Det passende i dette var at han ikke hadde forutsett sin egen død selv om leveren var det organet i offerdyr han pleide å spå fremtiden ut fra. Dødelig såret, hevder Gregor, forsøkte han, uten å lykkes, å kaste seg i Tigris for å forsvinne sporløst likesom en guddom. I stedet døde han æreløs på bredden (5.13-14). Generalen Jovian beordret retrett og ble kort etter valgt til keiser av soldatene (5.15).

Gregor benytter anledningen til å gi en detaljert sammenligning av begravelsesprosjeksjonene til keiser Constantius og Julian. Der Constantius' lik hadde blitt æret og fulgt av store folkemasser og endog ledsaget av englers musikk til sitt storslåtte gravsted i Konstantinopel, ble Julians kropp hånet og gjort til spott av dem som deltok i opptoget mot hans usle gravplass (5.16-18).

En kort oppsummering av noen trekk ved Julians dårlige karakter følger så: hans valg av innyndende og servile rådgivere av samme lave støpning som han selv (5.19); hans lite rettferdige og gjennomtenkte rolle som dommer i rettssaker og hans oppblåste selvbylde som en sann filosofkonge (5.20-21); hans selvoppnevnte rolle som religiøst medium (5.22). Gregor legger også til noe han beskriver som sin egen erfaring av Julian fra den tiden de begge studerte i Athen. Han hadde allerede da, lenge før Julian kom til keisermakten, sett tegn på dårlig karakter i hans rykkende skuldre, hans evig rullende øyne som med et vanvittig blikk flakket mistenksomt frem og tilbake, hans ukontrollerte latteranfall og stammende tale (5.23-24).

³ Hvis templet skulle gjenreises, ville det gjøre falske de bibelske profetiene Daniel (Dan 9.26) og Kristus selv (Matt 24.2) hadde gitt om at templet var dømt til for alltid å ligge i ruiner. Når han sådde tvil om det bibelske grunnlaget ville Julian derfor rokke hele kristendommen.

Gregor gjentar nok en gang hvordan Julians religiøse og politiske prosjekt har feilet og de kristne igjen står sterkt. Guddommelig straff har rammet ham for hans overgrep (5.25-26). Til tross for at han som barn hadde blitt reddet av kristne, var dette den takknemligheten han viste dem. De kristne hadde lidd under ham, men kunne nå triumfere (5.27-28).

Kapitlene 5.29-42 (15 sider) danner avslutningen på talen. Den innledes med at Gregor tar opp tråden fra 4.12 og begynner et *epinikion*. Med patos fortelles det hvordan kristendommen igjen har styringen, mens de hedenske gudene nå kan erklæres døde og maktesløse. Dette blir illustrert med et overveldende antall eksempler på umoralsk agerende skikkelser fra den hedenske mytologien. De vil nå all falle i glemsel (5.29-32).

Gregor vender seg nå direkte til publikum og gir råd om hvordan denne erfaringen skal forstås og feires (5.33-37). Julians tyranni har vært en gudesendt irettesettelse av de kristne for deres splid og ufromme livsførsel (5.33-34). Feiringen av triumfen skal derfor være verdig og ikke tøylesløs som de hedenske festene (5.35). De kristne skal også vise klokskap ved ikke hevne seg på sine undertrykkere slik de ville ha hevnet seg på dem i en lignende situasjon (5.36-37).

Julian selv bli tiltalt direkte i de siste kapitlene (5.38-42). Hittil har bare hans straff i denne verden blitt omtalt. Nå sammenlignes han imidlertid med mytologiske skikkelser som ble dømt til evig pine i underverdenen for sine forbrytelser mot gudene. Julian må regnes blant disse og han må regnes som den verste av dem. I denne sammenheng blir også Julians navn eksplisitt nevnt, som det eneste stedet i hele *or.* 4 og 5 (5.38). Mens Julian skal minnes som en beseiret feiging, skal Gregor selv og Basileios (også begge disse blir navngitt) minnes som seierherrer og modige forkjempere for den sanne tro. De to sammenlignes med andre kristne eksempler på fremragende mot (5.39-40).

Kristendomskritikeren Porfyrios, som Julian var påvirket av, og Julians satiriske skrift *Misopogon*, som han rettet mot den fiendtlig innstilte befolkningen i Antiokia, blir begge navngitt i 5.41. Gregor vil vise hvilke uviktige saker Julian var opptatt av i sine bøker og at hans totale interesse for å forfølge de kristne truet hele det romerske riket med kollaps.

Det siste kapitlet (5.42) er en høytidelig tiltale av Julian. Talen skal være en skammens søyle (*stèle*) mer synlig og mer perfekt enn Herkules' søyler. De stod fast på et sted og var synlige bare for dem som kom til dem. Denne søylen vil derimot nå ut til alle

mennesker på alle steder og bli overlevert til ettertiden. Den fordømmer Julian og hans handlinger og er en advarsel til alle som vil gjøre opprør mot Gud.

Kapittel 2

Julian, Gregor og paideia

I dette kapitlet vil jeg gjennomgå den konkrete bakgrunnen som det saklige innholdet Gregors taler mot Julian må vurderes i forhold til. Sentralt står Julians antikristne politikk og den uro den vakte blant kristne. For Gregor synes den viktigste hendelsen å ha vært Julians innføring av den såkalte skoleloven. Denne loven forbød kristne lærere å undervise i den klassiske litteraturen (Homer, Hesiod, osv.) med den begrunnelse at den tilhørte den hedenske religionen og ikke den kristne. Dette utløste en reaksjon fra de kristne som satte pris på den greske kulturen. Inntil da hadde det vært uenighet i kirken om dette spørsmålet, men med Julians lov ble det brått nødvendig med en avklaring. Et mer eksplisitt syn på forholdet mellom kristendommen og hedensk kultur måtte nå formuleres. Det som godt kan betraktes som den mest sentrale delen av Gregors *or.* 4 og 5 går rett inn i dette temaet. På polemisk vis, men med klare argumentative trekk, angriper Gregor Julian for hans forsøk på å frata de kristne retten til den greske kulturen. Disse delene av talene vil i dette kapitlet bli gjennomgått i en viss detalj.

Det sterke forsvar for de kristnes rett til bruk av gresk kultur, som Gregor fører i talene mot Julian, er mer basert på å angripe Julians begrunnelse for å holde kristne utenfor enn egentlig å forsvare hva de kristne skal bruke denne kulturen til. Videre prøver jeg derfor, med utgangspunkt i Gregors øvrige verk, å finne ut mer konkret hva hans syn på forholdet mellom hedensk kultur og kristendom var. På grunn av hans nære forhold til Basileios av Caesarea, som skrev en avhandling om dette spørsmålet, ser jeg også på om Gregors syn kan belyses gjennom ham.

Kapitlet skal fungere som grunnlag for å si noe om motivasjonen for visse aspekter ved Gregors retorikk i *or.* 4 og 5. I denne oppgaven vil dette særlig gjelde talenes bruk av hedenske referanser (kap. 3) og valget av genre (kap. 4).

Julians tiltak mot kristendommen¹

Vårt kjennskap til Julians holdning til de kristne avhenger av den ikke-kristne historikeren Ammianus Marcellinus (ca. 325-391) og de kristne kirkehistorikerne Sokrates (ca. 380-450), Sozomen (ca. 400-450) og Theodoret (ca. 393-460), som alle har skrevet om perioden. Ammianus regnes ofte som en pålitelig kilde,² mens kirkehistorikerne på grunn av sin fiendtlighet mot Julian må brukes med forsiktighet. Den viktigste kilden er likevel det som er bevart fra Julians egen hånd, med hovedvekt på brevsamlingen og hans polemiske skrift mot de kristne, *Contra Galilaeos*. Denne avhandlingen, skrevet under Julians opphold i Antiokia i 362-63, gir en oversikt over Julians overordnede syn på kristendommen og er derfor nyttig for å sette Julians handlinger i sammenheng. *Contra Galilaeos* hadde som formål å latterliggjøre Det nye testamente og de påstandene det gir for Kristi guddommelighet. Til dette formålet støttet Julian seg utvilsomt på etablerte kristendomsfiendtlige skrifter, først og fremst dem skrevet av den nyplatoniske filosofen Porfyrios (ca. 233-309) og av platonikeren Kelsos (slutten på 100-tallet). Den samlede teksten til *Contra Galilaeos* er tapt, men fragmenter av den kan trekkes ut av Kyrill av Aleksandrias svarskrift til Julian fra rundt 440, nesten 80 år etter Julians død.³

Hovedkjernen i Julians angrep ligger i en påberopelse av den klassiske kulturens overlegenhet. Blant annet mente han at å bruke Platons filosofi og samtidig avvise troen på sjelens preeksistens var uærlig. Hele Julians angrep kan ses som en avvisning av og angrep på to alminnelige forutsetninger blant kristne. Den ene at platonisme og kristendom henger nært sammen, slik det fremkommer hos Klemens av Aleksandria og

¹ Litteraturen over Julian og hans politikk er meget stor. Denne fremstillingen av Julians tiltak mot de kristne er derfor basert på mange kilder. I tolkning og perspektiv er disse ofte svært forskjellige. Jeg har derfor valgt å få frem det jeg selv oppfatter som viktigst og som har belegg i antikke kilder. De jeg i størst grad har benyttet er: Robert Browning: *The Emperor Julian*. London (1977); Glenn W. Bowersock : *Julian the Apostate*. Cambridge, MA (1978) ; Polymnia Athanassiadi: *Julian: An Intellectual Biography (reprint)*. London (1992); Rowland Smith: *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London (1995); Michael Bland Simmons: "Julian the Apostate" i: *The Early Christian World, Volume II*. London (2000), s. 1251-1269; Joseph Bidez: *L'empereur Julien: Œuvres complètes. Tome I – 2^e partie. Lettres et fragments*. Paris (1924), s. 44-47; Richard Klein: "Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz." *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde* 76 (1981), s. 73-94; Anthony Meredith: "Porphyry and Julian against the Christians." i: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II 23.2* (1980), s. 1119-1149

² Edward Gibbon kaller Ammianus "an accurate and faithful guide" (*Decline and Fall of the Roman Empire. Vol. 2.* (1781). Utg.: Westminster, MD (2003), s. 500), mens A. H. M. Jones karakteriserer ham slik: "A full and detailed narrative by a well-informed contemporary is in itself a priceless boon, but Ammianus is also a great historian, a man of penetrating intelligence and of remarkable fairness" (*The Later Roman Empire 284-602 Vol. I*. Oxford (1964), s. 116)

³ R. Joseph Hoffmann : *Julian's Against the Galileans*. New York (2004), s. 76f

Origenes, og den andre at det er mulig å skille den beste delen av gresk filosofi og kultur fra den gamle polyteistiske tradisjonen.⁴

Med bortgangen av sin onkel, den kristne keiseren Constantius, mente Julian at de gudene belønnet ham, som han i det skjulte i mange år hadde dyrket. Slik han opphørte å gi inntrykk av respekt for Constantius, både på grunn av hans tro og det at han hadde uttryddet Julians nærmeste familie, sluttet han også å gi inntrykk av å være en kristen.⁵ En av Julians første handlinger, da han etter keiserens død i 361 overtok som enehersker, var å kunngjøre en forordning om religiøs toleranse som åpnet for gjenreising av templer, bygging av altere, gjeninnføring av ofringer og omorganisering av det hedenske presteskaper.⁶ Hovedformålet med denne lovgivningen var å fremkalle et kulturelt oppsving i byene i øst basert på gresk *paideia*. Libanios (*or.* 15 og 18) forteller at Julian med stor iver deltok i dette programmet. Han ofret selv dyr og omgjorde sitt keiserlige palass og sine hager til et tempel.

Videre fortsatte han ved å reformere hoffet i Konstantinopel. Etter å ha kvittet seg med et stort overskudd av barberere, evnukker og kokker fra palasset, gikk han over til å redusere antallet ansatte i embetsverket.⁷ Gregor av Nazianz (*or.* 4.64) tolket disse handlingene som et forsøk på å fjerne kristne som hadde tjent under Constantius. Selv om han var forsiktig med å ikke sette i gang noen offisiell statlig forfølgelse av kristne, i frykt for at det ville skape martyrer, begynte Julian like fullt systematisk å motarbeide religionen som hadde vært begunstiget siden Konstantins omvendelse et halvt århundre tidligere.⁸

Tidlig i sin styringstid gjenkalte Julian de biskopene som hadde blitt sendt i eksil av arianeren Constantius, noe som syntes som en tolerant handling, men det egentlige motivet var mest sannsynlig å fremkalle uro i de østlige kirkene, et argument anført av den ikke-kristne Ammianus Marcellinus, Julians fortrolige og biograf.⁹ Denne tolkningen støttes av den lovgivningen som fratok det kristne presteskaper sin immunitet og sine fordeler gitt av Konstantin.¹⁰ Julian, som hadde blitt oppdratt som en kristen, var nemlig godt kjent med de kristnes interne stridigheter og kunne derfor skjelve mellom ortodokse,

⁴ Meredith, s. 1138

⁵ Bowersock, s. 61

⁶ Amm. Marc.: *Res Gestae* 22.1-5; Sozomen: *Hist. eccl.* 5.3

⁷ Amm. Marc.: *Res Gestae* 22.4

⁸ Socrates Schol.: *Hist. eccl.* 3.12

⁹ Amm. Marc.: *Res Gestae* 22.5

¹⁰ Theodoret: *Hist. eccl.* 3.3

arianere og andre kjettere (f. eks. gnostiske troende).¹¹ Enker etter prester måtte tilbakebetale penger tidligere ytt til dem av staten,¹² og Julian latterliggjorde kristne biskoper offentlig.¹³ Vi får vite at han nektet å ta imot kristne delegasjoner, og at han ikke sendte militær hjelp til den kristne byen Nisibis under den persiske invasjonen.¹⁴ Kristne i Caesarea i Kappadokia ble hardt beskattet. Slik ser en at selv om Julian ikke i voldelig forstand forfulgte de kristne, forsøkte han å gjøre det vanskelig for dem, særlig i de østlige provinsene.

I tillegg til endringen i politikk mot den frem til da favoriserte kristendommen var et av Julians hovedmål å få i stand en gjenoppliving av den hedenske religion i byene i øst. Kjernen i hans program var uttrykt i idealet om gresk *paideia* som inkluderte alle elementene av høykultur fra litteratur, kunst, drama, musikk og styreform til vitenskap, filosofi og religion. Bare gjennom kunnskap om dette kunne mennesket håpe på å komme til en forståelse av seg selv og dermed til sist å forenes med det guddommelige. For som alle menneskehetens store prestasjoner var den gresk-romerske kulturen for Julian et resultat av guddommelig åpenbaring og dens historiske utvikling ble overvåket av gudene.¹⁵ Dette var bakgrunnen for at Julian begynte å reorganisere den hedenske religionen. Som modell for organiseringen tok han delvis den strukturen som den kristne kirken hadde utviklet. For eksempel utnevnte Julian en yppersteprest (*ἀρχιερέυς*) som hadde ansvar for alle templene i Asia, med makt til å utpeke prester i hver by og gi dem passende ansvarsområder.¹⁶ Lik den kristne kirken krevde Julian en høyere etisk standard av prestene enn av andre. De fikk ikke gå i teatret, drikke i vertshuset eller drive med simpel handel.¹⁷ Han krevde også at prestene skulle være vennligsinnede mot alle fordi dette, etter sigende, var praksisen i den gamle hedenske religionen.

Hans mål om å eliminere kirken fullstendig er klart, men til tross for dette bildet, peker Richard Klein på at det i løpet av Julians knapt to år lange styringstid ikke finnes en eneste lovgivning som entydig viser ham som voldelig forfølger av den kristne kirke og

¹¹ Julian: *Ep.* 115 (Bidez) = *Ep.* 40 (Loeb) Nummereringen av brevene er forskjellig i utgaven til Bidez og Loeb Classical Library. For å unngå forvirring, blir begge numrene oppgitt.

¹² Sozomen: *Hist. eccl.* 5.5

¹³ Socrates Schol.: *Hist. eccl.* 3.12

¹⁴ Sozomen: *Hist. eccl.* 5.3

¹⁵ Athanassiadi, s. 122

¹⁶ Julian: *Ep.* 89a (Bidez) = *Ep.* 20 (Loeb)

¹⁷ Julian: *Ep.* 84 (Bidez) = *Ep.* 22 (Loeb)

dens tilhengere.¹⁸ Han ville ikke fremstå som åpent brutal, men som en filosofisk skolert og religiøst foreddlet filantrop. Det kan også til dels skyldes tidligere forfølgeres dårlige erfaring med å bruke maktmidler mot kirken. Julian understreker flere ganger at de kristne ikke skal utsettes for unødig vold.¹⁹ Når han slo til gjaldt det først og fremst utrenskninger i hoff og administrasjon, og når kristne skjendet hedenske templer eller nektet å godta gjenoppbygging av templer på steder hvor kristne hadde oppført kirker. Dødsstraff synes å ha forekommet i beskeden grad. Julian hadde ikke et ønske om å gjøre vold på romerske borgere. Han søkte å tilsidesette kristendommen som sosial og kulturell faktor, ikke å fysisk utslette de kristne. Han foretrakk mer ydmykende straffer for dem, som for eksempel konfiskering av deres eiendom til finansiering av reparasjoner eller oppbygging av templer de hadde ødelagt, med det argument at Kristus hadde anbefalt dem fattigdom.²⁰

Skoleloven

Julians antikristne bestrebelser kommer mest direkte frem i hans forsøk på å underlegge akademier og skoler statlig kontroll. I juni 362, etter et halvt år som enkeiser, utstedte Julian sin ordknapp *edictum de professoribus*, den såkalte skoleloven.²¹ Denne loven krevde at lærere måtte oppfylle en moralsk standard for å få lov til å undervise. Loven innledes med: ”magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum, deinde facundia” - *magistri studiorum* og *doctores* skal først og fremst utmerke seg ved sin moral, deretter ved sin veltalenhet. Da han selv personlig ikke kan være tilstede i alle distrikter, fortsetter Julian, må enhver som ønsker å bli lærer få sin stilling anerkjent ved en enstemmig beslutning i den lokale *curia*. Han ønsker også personlig å bli forelagt denne ansettelsesbeslutningen for at læreren skal kunne utøve sin tjeneste med forhøyet anseelse.

Loven gir en innsikt i hvilke lærere man hadde innenfor det tredelte undervisningssystemet i senantikken. Dette systemet var ikke fast utformet eller offentlig organisert, men mer en form som utviklet seg over tid rundt i hele riket. Det vanlige var at

¹⁸ Klein, s. 73

¹⁹ Julian: *Ep.* 83 (Bidez) = *Ep.* 37 (Loeb); *Ep.* 115 (Bidez) = *Ep.* 40 (Loeb)

²⁰ Julian: *Ep.* 115 (Bidez) = *Ep.* 40 (Loeb)

²¹ Cod. Theod. 13.3.5 (Theodor Mommsen (red.): *Theodosiani libri cum constitutionibus sirmondianis*. Vol. I. Berlin (1905)). Teksten er ikke fullstendig overlevert.

bemidlede familier fikk en privatlærer hjem til seg, eller at man sendte sine barn til private skoler på større steder. Med *magistri studiorum* i loven må det, ifølge Klein, dreie seg om lærerne på mellomtrinnet (elever mellom ca. 10-16 år). På dette trinnet var det *grammatikoi* som hadde ansvaret for å innføre elevene i den klassiske litteraturen, og *rhetores* som gav dem undervisning i å uttrykke seg i prosa etter mønster fra klassiske forbilder. Ved siden av disse lærerne, som fremfor alt drev språkundervisning og gjorde elevene fortrolige med den klassiske litteraturen, må også *sofistai*, lærerne på det tredje trinnet, regnes med blant dem skoleloven rammer. Deres undervisning bygget igjen på grammatikerne og retorene og på de klassiske forbildene i talekunst. Først etter ferdig utdanning hos *sofistai*, som Julian kaller *doctores*, var studieløpet fullført.²²

Loven, isolert sett, sier ikke mer enn at keiseren ønsket å heve den moralske standarden blant lærerne i offentlige skoler. Da den først ble gjort kjent må det ha blitt spekulert rundt hvordan loven skulle anvendes. Hvordan skulle moralen til den enkelte lærer vurderes? Skulle loven bare gjelde for nye lærere eller også for allerede praktiserende? Skulle den gjelde for private så vel som offentlige lærere? Skulle den gjelde lærere av alle typer fag: litteratur, retorikk, medisin, juss, filosofi? Sannsynligvis for å gi et svar på slike spørsmål sendte Julian kort tid etter ut et offentlig skrift til utfylling og fortolkning av loven.²³ Grunntanken i dette brevet er uttrykt i innledningen:

παιδείαν ὀρθὴν εἶναι νομιζόμεν οὐ τὴν ἐν τοῖς ῥήμασιν καὶ τῇ γλώττῃ πολυτελῆ εὐρυθμίαν, ἀλλὰ διάθεσιν ὑγιῆ νοῦν ἐχούσης διανοίας, καὶ ἀληθεῖς δόξας ὑπὲρ τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν, καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν. (Ep. 61c. 1-4)

En riktig utdanning ligger, etter min mening, ikke i storslått harmoni i fraser og ord, men i en sunn fornuft – en fornuft med sanne oppfatninger om det gode og det onde, det skjønne og det stygge.

Denne definisjon på *ὀρθὴ παιδεία* som en moralsk dannelse blir, ifølge Julian, brutt når noen tenker en ting, men lærer sine elever noe annet. Hvis avviket mellom en manns overbevisning og hans lære er vesentlig, må han betraktes som en svindler, slik en handelsmann som priser høyt en vare han selv anser lite verd. Ut fra denne generelle betraktningen går Julian over til de lærerne som ikke tror på innholdet i den klassiske

²² Denne fremstillingen er basert på Klein, s. 74.

²³ Julian: *Ep.* 61c (Bidez) = *Ep.* 36 (Loeb). Det som er overlevert er en ufullstendig gresk utgave av teksten. Myndighetene kommuniserte på gresk med byene i øst, men selve lovtekstene var alltid på latin.

kulturarven de selv lærer bort. Den som beskjeftiger seg med Homer og Hesiod, Demosthenes, Herodot og Thukydid, Isokrates og Lysias kan ikke bestride at disse ærverdige forbildene ble ledet til sin dannelselse av gudene. Det er derfor ikke mulig å utlegge deres skrifter uten å gi gudene den ære de fortjener. For å få slutt på denne feilen, gir Julian to valg til dem som rammes av loven:

*δίδωμι δὲ αἴρεσιν μὴ διδάσκειν ἂ μὴ νομίζουσι σπουδαῖα, βουλομένους <δέ>, διδάσκειν ἔργῳ πρῶτον, καὶ πείθειν τοὺς μαθητὰς ὡς οὔτε Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος οὔτε τούτων οὐς ἐξήγηται *** καὶ κατεγνωκότες ἀσέβειαν ἄνοιάν τε καὶ πλάνην εἰς τοὺς θεούς. (Ep. 61c. 34-39)*

Jeg gir dem valget: enten ikke å lære bort det de selv ikke tar på alvor, eller, hvis de ønsker [å fortsette], at de først underviser ved sitt eksempel og overbeviser sine elever om at verken Homer eller Hesiod eller noen av de forfatterne de har utlagt og anklaget for ugudelighet, uforstand og villfarelse i forhold til gudene [er slik som de har sagt].

Brevet fortsetter med at det er uakseptabelt å tillate at en læremester av religiøse grunner i det stille avviser den klassiske litteraturen som brukes som forbilde fordi den inneholder dårskap, forvirring og mangel på sann gudfryktighet. Den som viser en slik dobbeltmoral viser at han er skamløst grådig og at han bare for småpenger er villig til hva som helst.

Mot slutten kommer Julian til å omtale de kristne direkte med den foraktfulle betegnelsen *galileere*. Han forklarer hvorfor deres skille mellom handling og tanke i undervisningen må ta en slutt. I sin regjeringstid, sier han, skal tilbedelsen av de gamle gudene gjenopprettes, og det kan derfor ikke lenger være tillatt å lære bort noe om dem som man selv ikke holder for riktig:

εἰ μὲν οἴονται σοφοὺς ὧν εἰσιν ἐξηγηταὶ καὶ ὧν ὡσπερ προφήται κάθηνται, ζηλούτωσαν αὐτῶν πρῶτον τὴν εἰς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν· εἰ δὲ εἰς τοὺς τιμιωτάτους ὑπολαμβάνουσι πεπλανῆσθαι, βαδιζόντων εἰς τὰς τῶν Γαλιλαίων ἐκκλησίας, ἐξηγησόμενοι Ματθαῖον καὶ Λουκᾶν ... (Ep. 61c. 48-53)

Hvis de holder dem for kloke de forfatterne som de er fortolkere av og som de sitter likesom profeter for, la dem først etterligne deres fromhet mot gudene. Men hvis de mener at disse har tatt feil i forhold til de høyst ærede gudene, la dem gå til galileernes kirker for å utlegge Matteus og Lukas ...

Med henvisning til sin skolelov forsikrer Julian imidlertid at den ikke skal utestenge kristne elever fra de offentlige skolene. Det vil være urimelig å holde borte gutter som fremdeles er uvitende om hvilken vei de skal gå. Julian avslutter brevet slik: ”*διδάσκειν, ἀλλ’ οὐχὶ κολλάζειν χρῆ τὸς ἀνοήτους*” – ”man bør undervise, ikke straffe de uforstandige”.²⁴

Hvis man sammenholder den korte lovteksten med Julians utførlige kommentarer i brevet, kan følgende slutes: Det var Julians uttrykkelige hensikt å utelukke alle kristne lærere, både offentlige og private, fra å undervise i veltalenhet og språk. Midlet var å stille høyere krav til lærernes moral enn til deres faglige dyktighet og å likestille moralsk integritet med tro på de gamle gudene. Bare slik kunne, etter hans mening, lærdom overleveres til nye generasjoner i uforfalsket form. Keiserens kontroll er det essensielle, og lærervirksomheten settes i direkte forbindelse med keisermaktens interesser. Bare en lærervirksomhet som handler etter statsmaktens interesser har eksistensberettigelse. Keiseren er den som i siste instans bestemmer borgernes oppfostring.

Kristne teologer hadde i lang tid brukt klassiske verker til å vise hvordan de tjente Guds plan som en forberedelse for den endelige åpenbaringen av Kristus. Julians ide om *paideia*, basert på den tradisjonelle religiøse polyteismen, bekreftet den gresk-romerske kulturs overlegenhet over galileernes menneskeskapte myter. Loven hadde derfor en todelt hensikt: den skulle gjenreise hellenismen i byene og den var del i den stadig mer fiendtlige statlige politikken mot kristendommen.

For en kristen lærer var det ikke noe problem å undervise i retorikk og grammatikk, i å analysere ord- og tankefigurer, i å forklare allusjoner, og i å diskutere poetiske ords mening og etymologi. Disse oppgavene dannet hoveddelen av arbeidet til en *grammatikos* slik det ble foreskrevet av Dionysios Trax (ca. 170-90 f. Kr.) i hans *tekhne grammatike*.²⁵ Konflikten mellom tro og lære kunne oppstå i sammenheng med grammatikerens siste, og for Dionysios viktigste, oppgave: *krinein poemata* (å bedømme diktverk). Denne vurderingen av litteratur handlet i antikken mer om etikk enn estetikk. Tradisjonen at dikteren var en lærer og at god litteratur måtte være oppbyggende dominerte teori og praksis i utdanningen. Hvilken moralsk lærdom kunne kristne trekke fra Achilles, Oedipus

²⁴ Julian: *Ep.* 61c. 64

²⁵ Bruken av Dionysios Trax i denne sammenheng er basert på Robert Browning: *The Emperor Julian*. London (1977), s. 171.

eller Medea? Det åpenbare svaret for en kristen lærer var, slik det var for Julian selv, å tolke klassikerne allegorisk. Men Julian ville ikke tillate de kristne allegorien som vei ut av tolkningsmessige dilemmaer. Han hadde allerede bestemt seg. De ble gitt valget: enten å gå bort fra kristendommen eller å forlate jobben.

Ifølge Eunapius, en samtidig sofist, ble også den aldrende Prohaeresios (276-367) rammet av loven.²⁶ Han var en kristen lærer av armensk bakgrunn som underviste i Athen og var en av de fremste retorikerne i sin tid. Julian kjente ham personlig og hadde vært til stede ved hans forelesninger. Hieronymus (ca. 347-420) skriver en del år senere i sin *Chronicon* at Julian gjorde et unntak fra loven spesielt for Prohaeresios. Han avsto imidlertid Julians tilbud og oppga sin undervisningsstilling i Athen.²⁷ En annen lærer som gikk fra sin stilling var Marius Victorinus i Roma, en fremstående retoriker som hadde konvertert til kristendommen noen år tidligere.²⁸ Dette tyder på at loven ble håndhevet både i øst- og vestriktet.

Som et tiltak mot den økende kristne innflytelsen ble skoleloven godt mottatt blant de høyere klassene i byene.²⁹ Kjennskap til klassisk litteratur og evne til å uttrykke seg ikke bare i klassisk litterær stil, men også i det klassiske rammeverket av referanse og allusjon var viktig for enhver som ønsket en karriere innen juss eller offentlig styre. Det hadde også en sosial betydning. Den som ikke hadde en klassisk litterær utdanning manglet prestisje og innflytelse i sitt lokalsamfunn.³⁰ Han ble ekskludert fra lederskap og fra den form for kommunikasjon man finner f. eks. i brevene til Basileios av Caesarea og Gregor av Nazianz, såvel som Libanios og Julian. Kristne foreldre som tilhørte denne klassen måtte enten nekte sine sønner den utdannelsen som tradisjonelt hørte til deres stand eller utsette dem for innflytelsen til en lærer som bekjempet kristendommen. Dette valget var reelt. Det hadde hittil ikke vært uvanlig at unge kristne ble undervist av hedenske lærere. Flesteparten av de store kirkefedrene på 300-tallet hadde blitt det. Julian hadde uttrykkelig

²⁶ Eunapius: *Vit. soph.* 10.8.1 (Loeb Classical Library: W. C. Wright (1952) *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists.* Cambridge, MA, s. 512)

²⁷ Hieronymus: *Chronicon*: "Proheresius sophista Atheniensis lege data ne Christiani liberalium artium doctores essent, cum sibi specialiter Julianus concederet ut Christianus doceret, scholam sponte deseruit." (Rudolf Helm (red.): *Eusebius Werke, 7. Band: Die Chronik des Hieronymus.* Berlin (1956), s. 242)

²⁸ Augustin: *Confessiones* 8.5.10

²⁹ Browning, s. 172

³⁰ Rowland Smith: *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate.* London (1995), s. 214

tillatt kristne elever adgang til skolene, men med skoleloven var det nå under forhold hvor den kristendommen de hadde hjemmefra stod i konflikt med det de lærte på skolen.

De fleste kristne fortsatte nok å sende sine barn til skolen, men noen holdt utvilsomt sine sønner hjemme for ikke å utsette dem for hedensk påvirkning.³¹ Det var for slike foreldre Appollinaris av Laodikea (ca. 310-390) og hans far med samme navn prøvde å gi et alternativ. De mente at hvis kristent materiale kunne presenteres i en tradisjonell form, kunne kristne lærere undervise sine elever på en sosialt akseptabel måte og samtidig unngå å bli anklaget for å uærlig opptreden. Da skoleloven trådte i kraft, oversatte de derfor på kort tid store deler av Bibelen til den klassiske litteraturens former. De historiske bøkene i Det gamle testamente ble til episke heksametersvers, andre deler ble til pindariske oder og noen ble til tragedier og komedier i stil med Euripides og Menander. Evangeliene og brevene ble omskrevet til platonske dialoger.³² Disse forsøkene på å skape en litteratur som kunne utfordre de hedenske eksemplene mislyktes imidlertid, dels fordi forfatterne etter hvert havnet i vanry,³³ men mest fordi skoleloven ikke overlevde mer enn seks måneder etter Julians død. Skolelovens grunnlag forsvant da Julian ikke ble etterfulgt av keisere av samme oppfatning om gresk kultur som ham, og det offisielle synet på den klassiske kulturen ble derfor justert tilbake til slik situasjonen var før Julian kom til makten.³⁴

Julians skolelov er utspekulert ved ikke direkte å forby kristne barn i å motta undervisning, slik enkelte senere kristne kilder hevder at den gjorde.³⁵ Han forbyr bare de kristne å bruke den antikke litteratur til utlegning av den kristne lære. Men i praksis betydde dette et forbud mot kristne skoler ettersom disse for lengst hadde overtatt den greske undervisningsmodell og dens metoder. Julian forsøkte å isolere kirken kulturelt og intellektuelt og å avsløre kirkens egentlige vesen. Dette skyldtes en frykt for den kristne intellektuelle tradisjon og posisjon som kirken hadde opparbeidet seg. Han sier at de

³¹ Klein, s. 79

³² Socrates Schol.: *Hist. eccl.* 3.16; Sozomen: *Hist. eccl.* 5.18

³³ Appollinaris den yngre ble dømt som kjetter ved kirkemøtet i Konstantinopel i 381

³⁴ Loven ble trukket tilbake i januar 364, Cod. Theod. 13.3.6. (Glanville Downey: "The Emperor Julian and the Schools." *The Classical Journal* 53:3 (1957), s. 101 og 103, note 17)

³⁵ Et eksempel er fra Sozomens *Hist. Eccl.* 5.18: "οὐ μὴν οὐδὲ τοὺς αὐτῶν παῖδας ξυνεχώρει ἐκδιδάσκεσθαι τοὺς παρ' Ἑλλησι ποιητὰς καὶ συγγραφέας οὐδὲ τοῖς τούτων διδασκάλους φοιτᾶν" – "han tillot heller ikke barna deres å få undervisning i de hedenske dikterne og forfatterne eller å la dem gå til de som underviste i disse". Socrates Scholasticus' *Hist. eccl.* 3.12 sier omtrent det samme, men begge disse kildene er skrevet rundt 80 år etter at hendelsene fant sted og er markert fiendtlige mot Julian.

kristne gjennom bruken av klassisk litteratur ville være i stand til å møte hedenske motstandere væpnet med sine motstanderes våpen.³⁶

På hedensk side er det få kommentarer til skoleloven og dens virkning. I Libanios' gravtale over Julian (*or.* 18), som gir en detaljert gjennomgang av hans viktigste gjerninger som keiser, blir den ikke nevnt i det hele tatt.³⁷ Historikeren Ammianus Marcellinus, er den eneste bevarte samtidige ikke-kristne kilde som uttaler seg uttrykkelig om saken. Han roser Julian for hans rettferdighetssans, hans krigsdåder og omgjengelige vesen, men vurderer samtidig skoleloven som et stort feiltrinn.³⁸ Selv begrunner han ikke dette noe nærmere, men Klaus Rosen påpeker at fordi Ammianus så konsekvent roser Julian for hans mildhet, *clementia*, får dette unntaket ekstra vekt. Til en keisers mildhet hørte nettopp det å ikke begrense sine undersåtters åndelige frihet, og Julian selv anså *philantropia* som den fremste av kongelige dyder. Intolerant var bare tyrannen.³⁹

Om det var lunken eller negativ holdning til skoleloven på hedensk side, var det naturlig nok først og fremst dem loven var myntet på som reagerte sterkest. Mange kristne var helt sikkert likegyldige eller endog tilfredse med ideen om å skille kristendom og klassisk kultur fra hverandre. For dem var de kristne skriftene tilstrekkelige. Efraim syrereren (ca. 306-373) er et eksempel på det. Han skrev sine bitende *Hymner mot Julian* i 363, det året Julian døde. De gir en fremstilling av hans død som en straff fra Gud for hans ugjerninger, og tolker dette som kristendommens endelige fortrenkning av hedendommen og jødedommen. Ikke noe sted vurderer Efraim Julians skolelov som noe særskilt alvorlig.

³⁶ Sitat av Julian hos Socrates Schol.: *Hist. eccl.* 3.12; Lignende blir uttalt i *Ep.* 90 (Bidez) = *Ep.* 55 (Loeb)

³⁷ I flere kommentarer til skoleloven blir det påstått at Libanios gir særlig ros til Julian for denne loven, og kapitlene 18.157-160 i gravtalen blir brukt som belegg for dette (se f. eks. Klein s. 77). En nærlesning av disse linjene viser imidlertid at dette på ingen måte er entydig. Wiemer forsterker dette synet overbevisende i sin gjennomgang av skoleloven og viser at Libanios ikke noe sted eksplisitt uttaler seg om den. Han forbigår den i taushet. (Hans-Ulrich Wiemer: *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im 4. Jahrhundert nach Christus*. München (1995), s. 108-110).

³⁸ Amm. Marc.: *Res Gestae* 25 inneholder ros av Julians gode egenskaper. Hans kritikk av skoleloven står i 22.10.7: "...illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus Christiani cultores" – "Men det var tegn på utålshet og noe som burde begraves i evig taushet at han forbød dem som bekjente seg til den kristne religion å opptre som lærere i veltalenhet og språk". Kritikken gjentas senere i 25.4.20: "namque et iura condidit non molesta, absolute quaedam iubentia fieri vel arcentia, praeter pauca. inter quae erat illud inclemens quod docere vetuit magistros rhetoricos et grammaticos Christianos, ni transissent ad numinum cultum" – "for selv om de lovene han gav ikke var ubillige og bestemt uttalte, hva som skulle gjøres og ikke, så var det noen få unntak. Blant disse var den harde loven som forbød kristne veltalenhets- og språklærere å gi undervisning, med mindre de gikk over til å dyrke gudene."

³⁹ Klaus Rosen: *Julian: Kaiser, Gott und Christenbasser*. Stuttgart (2006), s. 273. Julian uttaler seg om *philantropia* f. eks. i talene *Om kongsmakten* (*περὶ βασιλείας*) 31.7, 37.41; *Misopogon* 18.8, 28.14 og i *Ep.* 89b (Bidez)

Kristendommen har for ham ikke behov for gresk kultur, den har nok med Bibelen.⁴⁰ For de kristne som anså den klassiske tradisjonen verdifull var loven derimot et hardt angrep. Gregor av Nazianz stod frem som en representant for disse med sine *or.* 4 og 5 som inneholder utvetydig kritikk av Julians ekskluderende kulturpolitikk. Spørsmålet for ham var større enn skoleloven i seg selv. Han reagerte på ideen om at det var mulig å betrakte kulturen innenfor det romerske imperium som enhetlig og spesifikk gresk så lenge de kristne også tok del i dette samfunnet. Som svar til Julians ydmykende utestengning av kristne lærere fra skolene gikk Gregor inn for å avklare hva den kristne kulturen egentlig var og hvordan kirken kunne unngå å bli spottet av lærde hedninger som hevdet at kristendommen var en religion av uvitenhet, løgn og stjålet gods.

Gregors reaksjon på skoleloven og Julians prosjekt

Med sine taler 4 og 5 ønsket Gregor av Nazianz å ”brennmerke” den nylig avdøde Julian for hans liv og ugjerninger. Væpnet med et arsenal av invektiver, nedsettende betegnelser og retoriske effekter som skulle stille keiseren i et dårligst mulig lys, gikk Gregor til et voldsomt frontalangrep. Til tross for talenes aggressive tone og deres veksling mellom patosfylte utlegninger av kristendommens overlegenhet og lange digresjoner med ofte uklart innhold, er det likevel en klar argumentativ form forholdet mellom den klassiske kulturen og kristendommen presenteres i. Raymond Van Dam spissformulerer det slik: ”To read [these writings] is to cringe both from embarrassment at Gregory’s petulance and from boredom with his long-windedness. The only topic in the treatises that genuinely engaged Gregory was his defence of classical culture from the threats he thought that Julian had posed”.⁴¹

Mye av diskusjonen om klassisk kultur dreier seg i talene rundt meningen og betydningen av *logos* (og iblant flertallsformen *logoi*). Gregor bruker begrepet i sin

⁴⁰ En oversettelse av disse hymnene fra gammelsyrisk finnes i Samuel N. C. Lieu (red.): *The Emperor Julian: Panegyric and Polemic (Second Edition)*. Liverpool (1989), s. 87-128. En analyse av deres innhold gis av Sidney H. Griffith: ”Ephraem the Syrian’s Hymns *Against Julian*: Meditations on History and Imperial Power.” *Vigiliae Christianae* 41 (1987), s. 238-266. Johannes Geffcken sammenlignet skriftene til Efraim og Gregor av Nazianz i ”Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner.” *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 11 (1908), s. 161-195.

⁴¹ Raymond Van Dam: *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*. Philadelphia (2002), s. 195

argumentasjon og spiller ofte på dets flertydighet. I begynnelsen av *or.* 4 gir Gregor det klareste eksemplet på dette når han skal begrunne hvorfor Julian fortjener en egen tale:

ἐμοὶ δὲ θύοντι θυσίαν αἰνέσεως σήμερον, καὶ τὴν ἀναίμακτον τῶν λόγων τιμὴν ἀνάπτουσι [...] καὶ γὰρ οὐ τῷ Λόγῳ μόνον ἢ διὰ λόγου χάρις οἰκειοτάτη, μετὰ τῶν ἄλλων ὧν ὀνομάζεται καὶ ταύτῃ χαίρουσι τῇ προσηγορίᾳ διαφερόντως καὶ τῇ δυνάμει τῆς κλήσεως, ἀλλὰ κάκείῳ πρέπουσα δίκη, λόγῳ κολλάεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας, ὧν κοινῶν ὄντων λογικοῖς ἅπασιν, ὡς ἰδίῳν αὐτοῦ χριστιανοῖς ἐφθόνησεν, ἀλογώτατα περὶ λόγων διανοηθεὶς ὁ πάντων, ὡς ᾤετο, λογιώτατος. (4.4)

Jeg gir i dag et lovprisende offer og overgir en blodløs æresgave av ord (*logoi*) [...] For den mest passende takknemlighet uttrykt i ord (*logos*) går ikke bare til *Logos* [dvs. Kristus], som, av alle de andre navnene det [dvs. han] blir gitt, især gleder seg over denne⁴² og over makten som ligger i den betegnelsen. Men det er også en passende dom for ham [Julian] å bli straffet med ord (*logos*) for sin forbrytelse mot ordkunsten (*logoi*), som, selv om den er felles for alle rasjonelle (*logikos*) vesener, han ikke unte de kristne som om de tilhørte ham alene, og som selv om han pønsket ut de mest ufornuftige (*alogos*) ideer om *logoi*, anså seg selv som mest veltalende (*logios*) av alle.

Ordspillene gjør det vanskelig å oversette denne kompliserte passasjen på noen god måte. Grunninnholdet synes imidlertid klart. Gregors *logos*, hans tale, skulle være en takksigelse til Gud i kontrast til Julians blodige brennofre til de hedenske gudene. Gjennom *logoi*, ordene, i denne talen skulle dessuten Gregor ære *Logos*, eller *Ordet* som er Kristus,⁴³ og samtidig straffe Julian, som selv anså seg selv som dyktig med ord (*logios*), for sin forbrytelse mot *logoi*, den klassiske litteraturen og kulturen. Denne handlingen viser Julians mangel på *logos*, fornuft. Van Dam har merket seg at Gregor med disse ordspillene maktet å la talen være en takksigelse til Kristus og samtidig et forsvar for klassisk kultur og menneskelig fornuft. Fordi Kristus hadde vært legemliggjøringen av fornuft og kultur, kunne det ikke være noen motsetning mellom kultur og kristendom.⁴⁴

Den forrige passasjen viser nødvendigheten av å klargjøre hva Gregor mener med sin bruk av *logos*, *Logos* og *logoi*. I entall (*logos*) bruker han det om ”ord”, ”tale” eller ”fornuft”. Han spiller ofte på flertydighet når han bruker det religiøse ”Ordet” (*Logos*) om Kristus. I flertall (*logoi*) kan det bety ”talene”, ”retorikken”, ”talekunsten”

⁴² Det vil si at Kristus især gleder seg over å bli kalt ”Logos”.

⁴³ Bruken av *Logos* (som innebærer Ordet og Tanken i ett) er et vanlig synonym for Kristus (Bernardi: *Contre Julien*, s. 91, note 3).

⁴⁴ Van Dam, s. 198

eller ”ordkunsten”, men like ofte hos ham (som hos andre forfattere) anvendes det som samlebegrep for hele den greske åndsarven: ”litteratur”, ”dannelse” og kultur”. For ikke å miste for mange av Gregors tilsiktede flertydigheter, vil jeg i fortsettelsen bruke begrepene *logos*, *Logos* og *logoi* direkte i de videre oversettelsene.

I det påfølgende kapitlet går Gregor dypere inn i kritikken av Julian:

πρώτον μὲν ὅτι κακούργως τὴν προσηγορίαν μετέθηκεν ἐπὶ τὸ δοκοῦν, ὥσπερ τῆς θρησκείας ὄντα τὸν Ἑλληνα λόγον, ἀλλ’ οὐ τῆς γλώσσης, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀλλοτρίου καλοῦ φῶρας τῶν λόγων ἡμᾶς ἀπήλασεν, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ τεχνῶν εἶρξεν ἡμᾶς ὅσαι παρ’ Ἑλλησι εὔρηνται, καὶ τοῦτο διαφέρειν αὐτῶ⁴⁵ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν ἐνόμισεν. (4.5)

For det første [bør han straffes med en tale] fordi han handlet ondskapsfullt da han forandret betydningen av denne betegnelsen for å tilpasse det sin egen oppfatning, som om den greske *logos* hører til religionsdyrkelse, men ikke språket. Dette er grunnen som tillot ham å ekskludere oss fra *logoi*, som om vi stjal en annens gods. Han handlet som om han også hadde forbudt oss å bruke alle de kunstene som grekerne har funnet opp og som om han mente at dette [dvs. gresk språk, litteratur og kultur] tilhørte ham selv på grunn av homonymi.

Julian hadde i sin utdypning av skoleloven sagt at kun de som trodde på de greske gudene kunne utlegge *logoi*, den greske litteraturen og kulturen, på riktig måte. I motsetning til dette setter Julian entallsformen, *logos*, som her kan tolkes som ”begrep” eller ”ord”.

Gregor hevder at det Julian ville omdefinere var begrepet ”gresk”. Denne innsnevringen av diskusjonen fra den greske litteraturen (*οἱ ἑλληνικοὶ λόγοι*) til betydningen ”gresk” kan Gregor gjøre fordi ”ὁ ἕλλην λόγος” er flertydig.⁴⁶ Siktemålet med denne kritikken er å vise at Julians program, med utgangspunkt i skoleloven, er basert på et feilaktig grunnlag. Han vil vise at den greske litteraturen og den greske religionen ikke nødvendigvis er det samme.

Gregor var ikke villig til å gi avkall på den klassiske litteraturen eller gå bort fra kristendommen. Han fastholdt at Julian ikke hadde noen rett til å kreve det greske språket, litteraturen og kulturen generelt som eksklusivt tilhørende hedendommen. For Gregor var dette et tegn på Julians feighet. Skoleloven var bare et uttrykk for Julians frykt for at hans egne argumenter ikke var sterke nok: å la de kristne få tilgang på klassisk retorikk og

⁴⁵ LSJ: διαφέρω: III. 8. *belong to τινι as property*

⁴⁶ LSJ: ἕλλην: III. as Adj.,= “ἑλληνικός”

filosofi kunne gi dem fordeler han ikke unte dem. Likevel, mente Gregor, hadde han ikke seiret: ”Derfor, ved å innføre denne loven hindret han oss i å bruke (klassisk) gresk, men han stoppet oss ikke fra å si sannheten”.⁴⁷ Julians forsøk på å avsondre de kristne og hindre dem adgang til den greske kultur og dannelsen er for Gregor kun et bevis på at han ikke stoler på sin egen religion og dannelsen. Han ligner en kappkjemper som innbiller seg at han er den beste og ønsker å bli offentlig utropt til det etter at han først har forbudt andre konkurrenter å kjempe med eller å entre arenaen (4.6).

Mot slutten av den fjerde talen,⁴⁸ etter å ha gjennomgått Julians bakgrunn, motiver og tiltagende forfølgelse av kristendommen, tar Gregor opp tråden fra 4.4-6 og kommer med full kraft tilbake til diskusjonen om Julians syn på den greske kulturen.⁴⁹

Utgangspunktet er nok en gang skoleloven:

ἀλλ’ ἀνακτέον μοι πάλιν τὸν λόγον ἐπὶ τοὺς λόγους, οὐ γὰρ φέρω μὴ τοῦτο πολλάκις ἀνακυκλεῖν, καὶ πειρατέον συνηγορῆσαι τούτοις εἰς δύναμιν. πολλῶν γὰρ καὶ δεινῶν ὄντων ἐφ’ οἷς ἐκεῖνος μισεῖσθαι δίκαιος, οὐκ ἔστιν ὃ τι μᾶλλον ἢ τοῦτο παρανομήσας φαίνεται. καὶ μοι συναγανακτεῖτω πᾶς ὅστις λόγοις χαίρων καὶ τῇ μοίρᾳ ταύτῃ προσκεείμενος, ὧν εἶναι καὶ αὐτὸς οὐκ ἀρνήσομαι. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα παρήκα τοῖς βουλομένοις, πλοῦτον, εὐγένειαν, εὐκλειαν, δυναστείαν, ἃ τῆς κάτω περιφορᾶς ἐστὶ καὶ ὄνειράδους τέριψεως, τοῦ λόγου δὲ περιέχομαι μόνου καὶ οὐ μέμφομαι χερσαίοις τε πόνοις καὶ θαλασσίοις οἱ τούτους μοι συνεπόρισαν. (4.100)

Men jeg ser meg nødt til igjen å bringe talen inn på *logoi*. Jeg kan nemlig ikke unngå å ofte vende tilbake til dem og må forsøke å forsvare dem så godt jeg kan. For selv om det er mange og fryktelige ting den mannen fortjener å bli hatet for, er det ikke noe han viste seg mer forbrytersk i enn dette. Måtte enhver ta del i min vrede, som finner glede i *logoi* og som vier seg til den som livsoppgave – og jeg skal ikke nekte for at jeg selv hører blant dem. For jeg har overlatt alle andre ting til dem som ønsker dem: rikdom, edel herkomst, heder, makt – det som hører til det omskiftelige her nede og til drømmenes forgjengelige gleder. Til *logos* alene er jeg bundet og jeg klager ikke over det slitet jeg har tålt på land og til havs for å tilegne meg dem.

Etter å ha anklaget Julian for å være ”den ondeste og mest gudløse mann i verden” (4.38) og ”den verste forfølgeren siden Herodes, ved siden av Judas den største forræder,

⁴⁷ or. 4.5: ”ὥστε ὁ τοῦτο προστάξας Ἀττικίζειν μὲν ἐκώλυσε, τὸ δὲ ἀληθεύειν οὐκ ἔπαυσε”

⁴⁸ Særlig Or. 4.100-109, men hele avslutningen av talen (frem til 4.124) er preget av tematikken.

⁴⁹ Nyttige for diskusjonen av de til dels dunkle passasjene 4.100-109 er Kurmanns kommentar, Van Dam (s. 189-201) og Øyvind Norderval: ”Keiser og Kappadokier.” *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1988), s. 103-106.

morder av Kristus etter Pilatus og fiende av kristendommen bare overgått av jødene” (4.68) uttrykker Gregor her (4.100) det han oppfatter som Julians aller verste forbrytelse mot kristendommen: skoleloven. At Gregor oppfatter dette som det verste, må bety at Julian ikke stod for en konsekvent, voldelig forfølgelsespolitikk mot de kristne, men for en truende statlig ensretting og monopolisering av kulturen. Men vel så mye har det med Gregors personlige oppfatning av den klassiske kulturens betydning å gjøre. Han anser sin egen rett til å benytte seg av og fortolke den klassiske litteraturen som selvfølgelig. I en artikkel fra 1908 omtalte Johannes Geffcken dette slik:

Was ist [Gregor] im letzten Grunde der Stein des Anstoßes? Das Rhetorenedikt. Er fährt sofort nach dem Proömium los (4.4), das ist das eigentliche Ziel seines Vollangriffes (4.100); der gebildete, freilich seinem Gegner hier nicht ganz gewachsene Mann fühlt sich durch die Beschränkung der Lehrfreiheit im tiefsten Innern seines hellenischen Wesens verletzt: dies kann er dem Apostaten trotz alles heuchlerischen Mitleids mit Julians und seiner verfluchten Seelen (4.49) nicht verzeihen.⁵⁰

I kapitlene 4.101-103 stiller Gregor en rekke spørsmål: Hvordan kan keiseren bestemme at de kristne skal utelukkes fra den greske kulturen? Hvem tilhører den greske kulturarven? Og hvilken betydning har begrepet τὸ Ἑλληνίζειν, det å snakke gresk og befatte seg med det greske? Han begynner med å anklage Julian for å kreve eneretten til *logoi*:

ἡμέτεροι, φησὶν, οἱ λόγοι, καὶ τὸ Ἑλληνίζειν, ὧν καὶ τὸ σέβειν θεοῦς, ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ Ἰπίστευσον τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας. (4.102)

Til oss, sier han, hører *logoi*, som det også hører til å dyrke gudene. Til dere hører mangel på fornuft og bondskhet, og deres visdom går ikke lenger enn ”Bare trol!”

I munnen på Julian legger her Gregor en gjennomført antitetisk setning: ideen om at alt som er gresk er *λόγος*, mens alt som er kristent er *ἀλογία*; τὸ Ἑλληνίζειν står mot *ἀγροικία*, noe som skulle fremkalle forskjellen mellom grekere og barbarer; den greske religionen er forbundet med *λόγοι*, mens kristendommen er basert på blind tro. Det er disse distinksjonene Gregor argumenterer mot i de følgende kapitlene:

⁵⁰ Johannes Geffcken: ”Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner.” *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 11 (1908), s. 178

τίνος γὰρ τοῦ ἐλληνίζειν εἶσιν οἱ λόγοι καὶ τοῦ πῶς λεγομένου καὶ νοουμένου; ἴν' ἐγὼ σοι διέλω τὴν τοῦ ὀνόματος δύναμιν, ὧ περὶ τὰς ὁμωνυμίας ἔχων σὺ, καὶ τὰ δηλούμενα ἢ μιᾷ προσηγορίᾳ διάφορα ἢ διαφόροις ταῦτ' ἢ ἑτέραις ἕτερα· ἢ γὰρ τῆς θρησκείας εἶναι τοῦτο φήσεις ἢ τοῦ ἔθνους δηλαδὴ καὶ τῶν πρώτων εὐρομένων τῆς διαλέκτου τὴν δύναμιν. εἰ μὲν οὖν τῆς θρησκείας, δείξον ποῦ καὶ παρὰ τίσι τῶν ἱερέων τὸ ἐλληνίζειν ἔννομον, ὥσπερ καὶ τὸ θύειν ἔστιν ἂ καὶ οἷς τῶν δαιμόνων· (4.103)

Til hvilken form for gresk språk tilhører *logoi*, og hvordan skal det bli talt og forstått? La meg definere betydningen av begrepet for deg, du som har en hang til homonymier! Enten er de tingene som blir betegnet med ett begrep forskjellige, eller tingene som blir betegnet med forskjellige begrep de samme, eller forskjellige betegnede ting forskjellige. Sier du at begrepet ”gresk” viser til religionsdyrkelse eller, som er åpenbart, til folket og dem som først oppfant meningen i språket? Hvis det handler om religionsdyrkelse, utpek hvor og hos hvilke prester det greske språket hører til blant ansvarsområdene, slik det er deres ansvar å bestemme hvilke ting og til hvilke av gudene man skal ofre.

Gregor vil påvise at sammenblandingen av religion og språk i τὸ ἐλληνίζειν er en grov feil. Når ord betegner noe, kan meget forskjellige ting betegnes med en og samme term (homonymi). Andre forhold kan beskrives gjennom forskjellige termer selv om det dreier seg om identiske størrelser (synonymer). Andre ting igjen er forskjellige og beskrives gjennom forskjellige termer. For Gregor er det det første saken dreier seg om. Han påpeker at begrepet ”gresk” aldri har vært noen enhetlig størrelse, verken religiøs eller språklig, slik at det kunne angi en bestemt norm for kulturen. Når det gjelder religion, sier han, er det ingen bestemt gresk religion. Tvert i mot er det et mylder av kulter, og det ”greske” er ikke noen entydig trosretning (4.103).

I de neste kapitlene går han inn på det greske språket. Gregor kan ikke se med hvilken rett Julian vil holde de kristne borte fra gresk litteratur og språk, som om det var Julians personlige eiendom de kristne ikke hadde noen krav på å ta del i. Selv om Julian skulle ha rett i at litteraturen hadde et religiøs aspekt, hadde likevel ikke den greske religionen enerett på den litterære dannelsen.

οὐ γὰρ, εἰ τοὺς αὐτοὺς τὴν τε γλῶσσαν ἐλληνίζοντας καὶ τὴν θρησκείαν εἶναι συμβέβηκεν, ἤδη καὶ τῆς θρησκείας οἱ λόγοι, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἰκότως ἔξω ταύτης ἡμεῖς γραφείημεν·

For hvis det treffer til at de samme menneskene bruker det greske språket og dyrker den greske religionen, følger det ikke at *logoi* allerede hører til religionsdyrking og at vi med rette av den grunn skulle bli holdt utenfor språket. (4.104)

Hvis to ting har noen felles egenskaper, gjør det dem ikke nødvendigvis identisk med hverandre. Det er likedan med det greske språket, sier Gregor. Heller ikke det er en enhetlig størrelse. Det består ikke bare av den høygresk som finnes i den kanoniserte litteraturen og som er forbudt for de kristne å bruke. Det finnes også et gresk folkespråk som er like mye gresk. Hvorfor er det ikke forbudt for de kristne å bruke det?

εἰ δὲ καὶ τὸ εὐτελὲς τοῦ λόγου καὶ ἀκαλλώπιστον ὁμοίως τοῦ Ἑλληνίζειν ἐστὶ, τί μὴ καὶ τούτων ἀποστερεῖτε ἡμᾶς καὶ ἀπλῶς πάσης Ἑλλάδος φωνῆς, ὅποια πότ' ἂν ἦ καὶ ὡς ἂν ἔχουσα τύχη; τοῦτ' ἂν ἦν ὑμῶν φιλανθρωπότερον καὶ τελείως τῆς ἀμουσίας τῆς ὑμετέρας.
(4.105)

Men hvis den vulgære og uelegante delen av *logos* likeledes hører til det å snakke gresk, hvorfor fratardere oss ikke også dette, ganske enkelt enhver form for gresk tale, hvordan den enn er og hvilket nivå den enn er på? Dette hadde vært mer menneskelig av dere og passet utmerket til deres mangel på dannelse.

Denne inkonsekvensen, hevder Gregor, skyldes først og fremst at Julians syn bygger på et falskt utgangspunkt. Språket tilhører ikke bare dem som har oppfunnet det, men alle som bruker det. Likeledes tilhører ikke en kunstform eller et studium opphavsmannen alene, selv om det er han som har oppfunnet det. Det er kulturelt fellesgods. Gregor illustrerer det slik: I en musikalsk harmoni gir hver streng en forskjellig tone, høy eller lav, men i hendene til en dirigent eller musiker går det hele sammen til en samstemt harmoni. På samme måte er det i denne sammenheng: Kunstneren og skaperen er den guddommelige *Logos* som har latt oppfinneren av ethvert studium og enhver kunstform utføre sin gjerning. Men den samme *Logos* har samtidig stilt disse til disposisjon for alle ved å knytte menneskenes samfunn sammen og foredle det med det som er felles og godt (4.106).

I 4.107-109 argumenterer Gregor videre for at alt som blir oppfunnet av mennesker er allemannseie og at gresk kultur ikke hadde noe enhetlig opphav som gjorde det moralsk tillatelig for Julian å opptre som proteksjonist:

σὸν τὸ ἐλληνίζειν; εἶπέ μοι· τί δέ, οὐ Φοινίκων τὰ γράμματα, ὡς δέ τινας, Αἰγυπτίων, ἢ τῶν ἔτι τούτων σοφωτέρων Ἑβραίων, οἳ καὶ πλαξὶ θεοχαράκτοις ἐγγραφήναι τὸν νόμον παρὰ Θεοῦ πιστεύουσι; σὸν τὸ Ἀττικίζειν; τὸ πεττεύειν δὲ καὶ ἀριθμεῖν, καὶ λογίζεσθαι δακτύλοις, μέτρα τε καὶ σταθμὰ καὶ ἔτι πρὸς τούτων τὰ τακτικὰ καὶ πολεμικά, τίνος; οὐκ Εὐβοέων; [...] τί οὖν ἂν Αἰγύπτιοι καὶ Φοίνικες, Ἑβραῖοί τε, οἷς ἡμεῖς συγχρώμεθα πρὸς τὴν ἡμετέραν παιδείωσιν, τί δ' ἂν οἱ τὴν νῆσον οἰκοῦντες Εὐβοίαν μεταποιῶνται τούτων ὡς αὐτοῖς διαφερόντων κατὰ τὰς σὰς ὑποθέσεις, τί δράσομεν ἢ τί δικαιολογησόμεθα πρὸς αὐτούς, τοῖς οἰκείοις ἐαλωκότες νόμοις; ἢ πᾶσα στέρεσθαι τούτων ἀνάγκη, καὶ τὸ τοῦ κολοιοῦ πάσχειν, γυμνοὺς εἶναι τῶν ἀλλοτρίων περιαιρεθέντας πτερόν καὶ ἀσχήμονας; (4.107)⁵¹

Tilhører det greske språk deg alene? Si meg, hvorfor det? Ble ikke bokstavene oppfunnet av fønikerne, eller, slik visse sier, av egypterne, eller igjen av dem som er enda klokere enn disse, hebreerne? For de tror at loven fra Gud ble innskrevet på steintavler med tegn risset inn av Gud selv. Tilhører det attiske språk deg? Det å spille brettspill, å telle og å regne med fingrene, mål og vekt, og enda før alt dette, taktikk og krigskunst, hvem tilhører det? Er det ikke euboierne? [...] Hva hvis egypterne, fønikerne og hebreerne, som vi har brukt til vår egen dannelse, og hva hvis de som bor på øyen Euboa gjør krav på disse tingene som sin egen eiendom, i overensstemmelse med dine prinsipper? Hva skal vi gjøre eller hva skal vi si til vårt forsvar til disse når vi dømmes av våre egne lover? Er det ikke tvingende nødvendig at vi blir fratatt disse tingene, og at vi lider kråkens skjebne, blir plukket for våre lånte fjær, og står igjen nakne og skamfulle?

I 4.108 hevder Gregor at ikke engang poesien er en gresk oppfinnelse. Ideen om ikke-gresk opphav viderefører han så til også å gjelde det som utgjør selve kjernen i Julians prosjekt, hans religion. De mysteriekultene som Julian forsvarte, og som han gjorde til basis for den keiserlige herskerideologi, var på ingen måte uttrykk for noe spesifikt gresk hvis dette begrepet skulle gis en så ensidig fortolkning som Julian ville gi det. Mysteriekultene, hevder Gregor hadde sitt opphav i Trakia og offerpraksisen kom fra kaldeerne eller kypriotene. Astrologien stammet fra babylonerne, geometrien fra egypterne og magien fra perserne. Hver enkelt tradisjon hadde sitt bestemte opphav, og det var først da Julian førte dem sammen at de ble til en enkeltstående overtroisk kult (4.109).

Gregor forsøker så å snu keiserens argumenter på hodet ved å påstå at Julian hadde brukt kristen praksis som forbilde for spredningen av hedensk kultur. Især angriper han Julians tanke om å innføre en hedensk kirke med autoritative skrifter som grunnlag.

⁵¹ Kurmann (s. 335) bemerker at Gregor her benytter seg av tradisjonelt materiale fra kataloger over oppfinnere som var allment tilgjengelige i senantikken.

Julian hadde avvist den kristne kirken og dens lære som barbarisk og uegnet til å oppdra folket og valgte i stedet ut Hesiods og Homers gudehistorier som mønster, historier som ifølge Gregor var både skrekkinngytende, usedelige og latterlige, og særdeles uegnet som etiske forbilder. Selv Julian og hans likesinnede har innsett det, sier Gregor, og har skjønt at man må gi dem en allegorisk tolkning (4.115-116). Her vender Gregor Julians argumentasjon mot ham selv med henblikk på forbudet mot å la de kristne bruke denne litteraturen uten å tro på innholdet, og likeledes keiserens kritikk av den kristne fortolkning av de bibelske mytene. Med hvilken rett og ut fra hvilke normer anpasser han den greske mytologi til den filosofiske spekulasjon? Hvem er så begavet og har så mye innsikt fra Zevs at han kan tilbakeføre slike usedvanlige mytologiske fortellinger til rene ideer ved hjelp av teoretisk og overjordisk argumentasjon som er fullstendig ubegripelig for utenforstående? Hvis disse fortellingene berodde på sannhet, behøvde man ikke å skamme seg over dem, men man burde være stolt av dem og bevise at de ikke var skjendige slik de stod (4.117).

Ettersom Gregor således ikke finner at den klassiske litteraturen kunne danne noen entydig teologisk basis for hedensk tro, kunne ikke denne litteraturen regnes som religiøs i det hele tatt. Ved å skille språk og litteratur fra religion og argumentere for at den greske kulturen tilhørte alle som ville ha del i den, kunne Gregor hevde at også de kristne hadde rett på den. Slik kan en si at han bevisst forsvarte en bevisst hellenisering av kristendommen. Denne tanken er mest eksplisitt uttrykt i talene mot Julian, men kan også sies å være gjennomgående tilstede i hele hans korpus.⁵²

Synet på hedensk litteratur

I kristen sammenheng tilhørte Gregor en akademisk overklasse som gjennom årelange studier hadde gjort den klassiske litteraturen til sin egen. Hans bruk av stilistiske midler, strukturen i hans språk og måten han presenterte ideer på er alle preget av den samtidige sofistiske kulturen som hans studier hadde gjort ham en del av. Som retor var han i høy grad et produkt av denne kulturen. Retorikken formet hans utdanning, preget

⁵² Om hellenisering av kristendommen: Kristoffel Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. Turnhout (1996), s. 23

hans litterære stil og gav ham midlene til å bekjempe sine fiender, rose sine venner og føre en stilistisk opphøyd brevkorrespondanse. Men Gregors bevisste forhold til den sofistiske og den klassiske kulturen var langt fra entydig. I mange tilfeller lyder han som om de kristne ikke skal ha noe med den hedenske kulturen å gjøre.⁵³ Hvordan dette kan forenes med at han overtok så mye av denne kulturen i sine skrifter, er et sentralt spørsmål.

Gregor reagerte sterkt antagelig fordi han følte seg truet av skoleloven. Hadde han fått støtte fra sine medkristne for nytten av den hedenske kulturen, kunne han ha stått sterkere i kampen mot Julian, men den kristne tradisjonens forhold til gresk kultur hadde aldri vært entydig positiv. Mange kristne tvilte på grekernes visdom, som Tertullian i det andre århundret og Hieronymus i det fjerde, og spørsmålet var langt fra avklart på Gregors tid.⁵⁴ Gregor forsvarte seg derfor mot angrep fra to fronter, både fra Julian og fra krefter i kirken.

Kritikken av Julians forsøk på å frata de kristne tilgangen til den klassiske litteraturen er klar i Gregors taler. Han viser at *gresk* ikke kan være et synonym for religion (4.103), men at det heller ikke er identisk med det språket som den klassiske litteraturen er skrevet på (4.104-106). Denne kritikken er for det meste saklig og argumentativ til forskjell fra resten av *or.* 4 og 5 som i større grad er rent invektiviske i stil. Det er imidlertid ikke helt klart hvorfor Gregor ser det så nødvendig å kritisere Julians politikk akkurat på det som angår de kristnes forhold til den klassiske litteraturen. Et sted i talen sier han uttrykkelig hvordan de kristne forakter denne litteraturen:⁵⁵

ἔπειτα ὅτι λανθάνειν ἡμᾶς ὑπέλαβεν, οὐκ ἀγαθοῦ τινος τῶν πρώτων ἀποστερήσειν μέλλων, οἷ γε καὶ σφόδρα τούτους περιφρονοῦμεν τοὺς λόγους, ἀλλὰ τοὺς ἐλέγχους τῆς ἀσεβείας φοβούμενος, ὥσπερ ἐν τῇ κομψείᾳ τῆς λέξεως τὴν ἰσχὺν ἔχοντας, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν. (4.5)

Dernest [er denne talen passende som straff] fordi han antok at det gikk oss ubemerket hen, ikke at han forsøkte å frata oss et gode av ypperste sort - vi som så gjennomført forakter denne litteraturen – men at han fryktet vår gjendrivelse av sin ugudelighet, som om vår makt lå i språklig eleganse, men ikke i viten om sannheten og fornuftige slutninger .

⁵³ Rosemary R. Ruether: *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford (1969), s. 156

⁵⁴ Tertullian: *De praescriptione* 7; Hieronymus: *Ep.* 22 (*Ad Eustochium*)

⁵⁵ Alminnelige kristnes forakt for hedensk kultur uttrykker også Gregor eksplisitt i *or.* 43.11

Hvis dette ikke er ironisk ment – noe jeg mener strider mot den høytidelige og alvorlige tonen i åpningskapitlene – virker Gregors forakt for denne litteraturen ikke særlig overbevisende når en sammenligner dette med de passasjene som er gjennomgått tidligere i dette kapitlet. Selv har han grundig understreket at *logoi* ikke er bundet til noen bestemt religion og endog uttrykt hvor høyt han selv setter den (4.100). Det sier han også i det samme kapitlet hvor han karakteriserer skoleloven som den verste av alle Julians forbrytelser. Disse uklare signalene om den hedenske litteraturens verdi for kristendommen er, som vi skal se, en gjenganger i Gregors skrifter.

Den egentlige motivasjonen for Gregors vurdering av skoleloven blir ikke uttrykkelig forklart i *or.* 4 og 5. Det slås bare fast at det var en uhyrlig forbrytelse å frata de kristne tilgang til den klassiske litteraturen. Gregor behandler ikke i noe verk systematisk den stilling de kristne burde innta i forhold til den hedenske litteraturen. At han var meget opptatt av spørsmålet, er likevel klart, og ikke bare fra talene mot Julian. Han kommer flere ganger inn på dette, og særlig i dikt han skrev de siste årene av sitt liv. Få steder er påvirkningen fra den klassiske tradisjonen større hos Gregor enn i hans poesi.⁵⁶ I sitt store selvbiografiske dikt *Carmen de vita sua* (II 1.11) skrevet mot slutten av livet, streifer han innom sin ungdomstid og gir inntrykk av at han da var interessert i å studere kun for å bruke de uekte *logoi* som støtte for de ekte:⁵⁷

ἄχνους παρεΐά, τῶν λόγων δ' ἔρωσ ἐμέ
θερμός τις εἶχε. καὶ γὰρ ἐζήτουν λόγους
δοῦναι βοηθοὺς τοὺς νόθους τοῖς γνησίοις. (vers 112-14)

Fremdeles uten dun på kinnet, grep en varm kjærlighet til *logoi*
tak i meg. For jeg søkte å sette de uekte fødte *logoi*
i tjeneste for de ektefødte.

Kristoffel Demoen forsøker i en artikkel å spore i Gregors poesi hans syn på hvordan de greske klassikerne skal behandles.⁵⁸ Han viser hvor omfattende Gregors eksplisitte og

⁵⁶ Vasiliki Limberis: " "Religion" as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus." *The Harvard Theological Review* 93 (2000), s. 394

⁵⁷ Christoph Jungck: *Gregor von Nazianz: De vita sua. Einleitung - Text - Übersetzung – Kommentar*. Heidelberg. (1974)

⁵⁸ Kristoffel Demoen: "The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen." i: J. den Boeft & A. Hilhorst (red.). *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*. Leiden (1993), s. 235-252

implisitte bruk av klassiske forbilder er i hans poesi, og dessuten hvordan han iblant også uttaler seg om deres status i forhold til kristen bruk. Som særlig eksempel trekker Demoen frem diktet *De virtute*.⁵⁹ Her gir Gregor en ung mann råd om hvordan han skal føre et dydig liv. Flere aspekter av dyd blir diskutert og i hvert tilfelle blir uttalelsene til grekere og kristne sammenlignet. Før han begynner disse sammenligningene, undrer han seg om man kan finne spor etter visdom hos grekerne overhodet. Ikke når det gjelder Gud, hevder han, men noen av dem setter likevel dydene først, og Gregor vil nevne dem:⁶⁰

μεμνήσομαι δὲ, δείγματος χάριν, τινῶν,
ὡς ἂν μάθῃς κἀνθένδε τὴν ἀρετὴν, ὅσα
ρόδ' ἐξ ἀκανθῶν, ὡς λέγουσι, συλλέγων,
ἐκ τῶν ἀπίστων μανθάνων τὰ κρείσσονα. (vers 214-17)

Jeg skal nevne noen av dem, for eksemplets skyld,
slik at du lærer dyd også fra dem
og plukker rosene fra tornene, som de sier,
og lærer det beste fra de vantro.

Men gresk litteratur inneholder mer torner enn roser:

μήτ' οὖν ἐκεῖνα προσδέχου τὰ μὴ καλὰ
βίβλων παλαιῶν, ὄγαθ', αἷς ἐνετράφης. (vers 367-68)

Ta ikke imot, min gode venn, de tingene som ikke er gode
fra de gamle bøkene som du har blitt opplært i.

Senere i diktet går han så helt imot det greske og vil heller at det kristne skal tas hensyn til:

τί μοι ξένων μύθων τε καὶ διδαγμάτων;
αὐτοὺς σκοπεῖ μοι τοὺς ἐμοὺς ἤδη νόμους. (vers 412-13)

Hvorfor trenger jeg de fremmede fortellingene og lærestykkene?
Vurder dem du nå, mine egne lover.

⁵⁹ *Carmen* I 2. 9: PG 37, 680-752

⁶⁰ Demoen, s. 248f

I et annet dikt, II 1. 34, uttrykker han enda sterkere sin motstand mot hedenske bøker:⁶¹

θείοις μὲν λογίοισιν ἐμὸν νόον ἀγνὸν ἔτευξα,
γράμματος ἐξ ἱεροῦ πνεῦμ' ἀναμαζάμενος,⁶²
οἷς βίβλων τοπάρουθε πικρὴν ἐξέπτυνον ἄλμην,
κάλλος ἐπιπλάστοις χρώμασι λαμπόμενον. (vers 157-160)

Jeg gjorde mitt sinn rent med guddommelige ord,
etter å ha fått et inntrykk av ånden fra den hellig skriften,
for deres skyld spyttet jeg ut den skarpe saltsmaken fra de gamle bøkene,
skjønnhet som skinner med falske farger.

Som eksemplet fra *or.* 4.105 viser, kan lignende syn også dukke opp i Gregors prosa. Demoen konkluderer imidlertid i sin artikkel med at dette ikke kan være hans virkelige oppfatning.⁶³ Den svært hyppige (særlig implisitte) bruken av den klassiske litteraturen i Gregors verk er en begrunnelse i seg selv for dette. Dessuten, sier Demoen, må en del av Gregors uttrykte aversjon mot det hedenske tolkes som overdrivelse. Flere av de stedene hvor han uttaler seg kritisk om den hedenske litteraturen, driver han med dobbeltkommunikasjon, det vil si at han på den ene side kritiserer, men på den andre benytter seg av nettopp det han kritiserer. I passasjen over bruker han for eksempel billedspråk fra den kyniske diatriben,⁶⁴ og i et brev til Gregor av Nyssa kritiserer han ham for å ha tatt opp de profane, verdslige bøkene, mens han selv i den samme kritikken alluderer til Hesiod og siterer Euripides.⁶⁵ Dette selvmotsigende elementet viser at Gregor ikke kan ha sett det som tvingende nødvendig å gi et konsistent bilde av sitt forhold til hedenske kulturarven.

⁶¹ PG 37, 1307-1322

⁶² LSJ: ἀναμάσσω: II. 3: (Med.) *obtain an impression of*

⁶³ Demoen, s. 250

⁶⁴ Vist hos Manfred Kertsch: *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie.* Graz (1978), s. 90-92

⁶⁵ *Ep.* 11, 3-4 (Paul Gallay: *Gregor von Nazianz: Briefe.* Berlin (1969), s. 13)

Gregors syn belyst gjennom Basileios' brev *Ad adolescentes*

Helt mot slutten av or. 5 kommer Gregor for siste gang inn på skoleloven. I den forbindelse benytter han anledningen til å nevne sitt eget navn sammen med sin studievenn Basileios av Caesarea som avsender av talen:

ταῦτα οἱ τῶν λόγων ἀποκλεισθέντες ἡμεῖς κατὰ τὴν μεγάλην καὶ θαυμαστήν σου νομοθεσίαν. ὀρθῶς, ὡς οὐκ εἰς τέλος ἐμέλλομεν σιωπήσασθαι, οὐδὲ ἀλογίαν κατακριθῆσασθαι τοῖς σοῖς δόγμασιν. [...] ταῦτά σοι Βασίλειος καὶ Γρηγόριος, οἱ τῆς σῆς ἐγχειρήσεως ἀντίθετοι καὶ ἀντίτεχνοι ... (5.39)

Dette byr vi deg, vi som ble utestengt fra litteraturen som følge av din store og ytterst beundringsverdige lovgivning. Du ser at vi ikke skulle bli holdt i taushet for all fremtid, og heller ikke bli dømt til ufornuft av dine lovbestemmelser. [...] Dette byr Basileios og Gregor deg, motstanderne og motvirkerne av ditt foretagende ...

Det at Basileios' navn er nevnt uttrykkelig i teksten kan bety at han selv enten godkjente innholdet i disse talene eller i alle fall tillot å bli tiltrodd det synet på hedensk litteratur som Gregor her presenterer. Gregors valg om å inkludere navnet til Basileios i denne sammenhengen er interessant fordi dette kan kaste lys over Gregors eget syn på *logoi*. Basileios og Gregor hadde studert sammen i Athen og delt en stor entusiasme for den klassiske greske litteraturen. Det er innlysende at de må ha diskutert hvordan kristne som dem med god samvittighet kunne sette pris på aspekter ved den hedenske kulturen. I motsetning til Gregor, gjorde Basileios uttrykkelig rede for sitt syn på nytten av hedensk kultur. Dette gjorde han i det 18 sider lange brevet *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῦντο λόγων* (Til de unge om hvordan de skal dra nytte av den hedenske litteraturen), bedre kjent under navnet *Ad adolescentes*. Det er den eneste bevarte avhandling fra senantikken som utelukkende tar for seg forholdet mellom kristen og hedensk dannelselse. Den er antakelig rettet til hans nevøer eller i det minste til ungdommer i det kristne samfunnet, som skal til å begynne med studier av litteratur, men en sikker datering er ikke etablert. Tematikken i *Ad adolescentes* gjør det aktuelt å tolke den i forbindelse med Julians skolelov, og da også Gregors taler mot Julian. Skoleloven aktualiserte stoffet, men at brevet er et svar på loven er imidlertid neppe riktig da teksten

ikke på noe sted går inn på lærerens rolle og dessuten er ”fullstendig fri for polemiske undertoner”,⁶⁶ noe en skulle vente hvis Basileios hadde forfattet brevet på 360-tallet, under eller kort etter Julians regjeringstid. De fleste kommentatorer daterer derfor brevet til et sted fra sent på 360-tallet til utover på 370-tallet, Basileios’ siste tiår.⁶⁷ I tid plasserer dette *Ad adolescentes* flere år etter Gregors taler mot Julian (ca. 363-64).

Basileios tar overhodet ikke stilling til om den hedenske litteraturen skal aksepteres eller avvises i seg selv. At hedenske forfattere hører til høyere studier, er en selvfølge og blir forutsatt (1.24-28).⁶⁸ I *Ad adolescentes* handler det først og fremst om hvilken nytte en kristen kunne dra ut av denne litteraturen.

De hedenske skriftene tilkjennes en *propedeutisk* funksjon i brevet (2.26-42). Snarere enn å definere videregående studier av de klassiske tekstene som endepunktet i utdannelsen, så han på dette som en forberedelse til et enda høyere nivå, de kristne skriftene. Studiet av hedensk litteratur var å anse som en øvelse før virkelig kamp (2.31).⁶⁹ Denne forberedende funksjonen måtte de hedenske skriftene fylle fordi de unge mennene han henvendte seg til, på grunn av sin alder, enda ikke kunne dra nytte av den kristne litteraturen på det neste nivået. Han beskriver forholdet mellom de to nivåene med en metafor om at hovedmålet for et tre er å bære frem frukt, men at det sammen med frukten også vokser vakre blader. Sjelens virkelige frukt er sannheten, men det er ikke uten fordel å omfavne hedensk visdom, ettersom bladene byr dekke for frukten og dessuten ikke er utiltalende å se på (3.5-11).

Grunnlaget for vurderingen av innholdet i tekstene er for Basileios kun nytte i moralsk forstand. Han er opptatt av den litteraturen som underbygger *ἀρετή*, de gode dydene. Litteratur er nyttig når den priser *ἀρετή* (kap. 4 og 5) og når den gir eksempler på handling som fortjener å bli imitert. Beskrivelser av dårlige gjerninger må derimot unngås (kap. 6 og 7). For å forsterke denne ideen om det rosverdige og det klanderverdige, bruker Basileios to bilder, hvorav det ene om rosen og tornene også ble brukt av Gregor av Nazianz i diktet *De virtute* (se s. 38):

⁶⁶ Erich Lamberz: ”Zum Verständnis von Basileios’ Schrift *Ad Adolescentes*.” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), s. 231. Nigel G. Wilson uttrykker et lignende syn i innledningen til sin tekst og kommentar: *Saint Basil on the Value of Greek Literature*. London (1975), s. 9

⁶⁷ Raymond Van Dam lister opp de viktigste bidragene i litteraturen om dateringen av *Ad adolescentes* (*Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*. Philadelphia (2002), s. 246, note 2)

⁶⁸ Kapittel- og linjenummer refererer til Nigel Wilsons tekstutgave.

⁶⁹ Peter Brown omtaler Basileios’ program som ”a moral and intellectual boot camp”. (*Power and Persuasion in Late Antiquity*. Madison WI (1992), s. 123)

κατὰ πάσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα τῶν λόγων ἡμῖν μεθεκτέον. ἐκεῖναί τε γὰρ οὔτε ἄπασι τοῖς ἄνθεσι παραπλησίως ἐπέρχονται, οὔτε μὴν οἷς ἂν ἐπιπτῶσι ὄλα φέρει ἐπιχειροῦσιν, ἀλλ' ὅσον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν λαβοῦσαι, τὸ λοιπὸν χαίρειν ἀφήκαν· ἡμεῖς τε, ἦν σωφρονῶμεν, ὅσον οἰκείον ἡμῖν καὶ συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ παρ' αὐτῶν κομισάμενοι, ὑπερβησόμεθα τὸ λειπόμενον. καὶ καθάπερ τῆς ῥόδωνιᾶς τοῦ ἄνθους δρεψάμενοι τὰς ἀκάνθας ἐκκλίνομεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπωσάμενοι, τὸ βλαβερὸν φυλαξόμεθα. (4.41-51)

Helt i overensstemmelse med bienes eksempel bør vi ta del i (den hedenske) litteraturen. For biene nærmer seg ikke enhver blomst og forsøker heller ikke å ta med seg alt det som de måtte fly til, men tar det som er passende for sitt behov og lar resten fare. Og vi, hvis vi er kloke, skal ta fra den hedenske litteraturen det som er passende for oss og som er beslektet med sannheten, og resten skal vi hoppe over. Akkurat som vi, når vi plukker blomsten fra rosebusken, bøyer bort tornene, slik skal vi høste alt som er nyttig i slike skrifter og vokte oss for det som er skadelig.

Basileios vektlegger i brevet det etiske aspektet ved lesingen av hedensk litteratur, symbolisert ved honningen biene produserer, men det er også et estetisk element, symbolisert ved blomstene biene velger å fly til. Han følger likevel ikke f. eks. Origenes i troen på at den hedenske litteraturen i seg selv kunne inneholde spor av kristen sannhet.⁷⁰ Den er bare et nyttig steg på veien mot en slik sannhet. Man finner heller ingen utsagn i *Ad adolescentes* om den hedenske litteraturens verdi for skoling i språk og retorikk. På dette punktet trengte Basileios kanskje ikke å si noe, så lenge han allerede hadde forutsatt at den klassiske kulturen var av verdi for unge kristne. Faktisk er *Ad adolescentes* selv et eksempel på bruk av klassiske forbilder ettersom det her fremføres argumenter om denne litteraturens nytte med språkdrakt og eksempler tatt nettopp derfra. Både brevets attisistiske og platoniske språkstil og de mange sitatene fra og allusjonene til blant andre Homer, Hesiod, Euripides, Pytagoras, Platon og gresk mytologi, uten at disse alltid har til oppgave å underbygge argumentet om det oppbyggelige, er tegn på det.⁷¹ Det viser at Basileios og Gregor kanskje ikke er så forskjellige i synet på dette. Begge gir inntrykk av ideelt sett å ville utelukke den hedenske litteraturen fra kristendommen, men samtidig begge verdsetter de den begge personlig for høyt til ikke å gjøre bruk av den.

⁷⁰ Origenes gir uttrykk for dette i *Ep. ad Gregorium Thaumaturgum* (trykt som vedlegg i: Gregorius Thaumaturgus. *Dankrede an Origenes (griechisch-deutsch; Übers. von Peter Guyot)*. Freiburg (1996), s. 214-21)

⁷¹ Om attisistisk stil og preg fra Platon: Wilson, s. 11-12. Sitater og allusjoner: Van Dam, s. 184.

Avslutning

Selv om Gregor aldri la frem noen systematisk fremstilling av de kristnes bruk av klassikerne slik Basileios gjorde, kan en likevel slutte seg til noe når de forskjellige punktene om temaet som finnes i hans skrifter samles sammen, og hvis han hadde skrevet en avhandling om emnet, mener Ruether at den ville hatt mye til felles med Basileios. Det beste holdepunktet for dette synet er å finne i Gregors minnetale over Basileios, idet han skal til å hylle sin studievenns grundige utdanning:⁷²

οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων παιδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον. οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομμὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων, ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν καὶ θεοῦ πόρρω βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες. ὥσπερ γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὅσα τούτων, οὐκ ἐπειδὴ κακῶς τινες ἐξειλήφασιν ἀντὶ θεοῦ τὰ τοῦ θεοῦ σέβοντες, διὰ τοῦτο περιφρονητέον, ἀλλ' ὅσον χρήσιμον αὐτῶν καρπούμενοι πρὸς τε ζωὴν καὶ ἀπόλαυσιν ὅσον ἐπικίνδυνον διαφεύγομεν. [...] οὐκ οὐκ ἀτιμαστέον τὴν παιδευσιν ὅτι τοῦτο δοκεῖ τισιν, ἀλλὰ σκαιούς καὶ ἀπαιδεύτους ὑποληπτέον τοὺς οὕτως ἔχοντας, οἱ βούλουτ' ἂν ἅπαντας εἶναι καθ' ἑαυτοὺς ἢ ἐν τῷ κοινῷ τὸ κατ' αὐτοὺς κρύπτηται καὶ τοὺς τῆς ἀπαιδευσίας ἐλέγχους διαδιδράσκωσιν. (or. 43.11)

Jeg tror at alle fornuftige mennesker er enige om at dannelse er det fremste gode vi har. Da mener jeg ikke bare vår egen edlere dannelse som forakter all tale som er elegant og beregnet på å gjøre inntrykk og som i stedet kun holder seg til frelsen og tankeinnholdets skjønnhet. Nei, det gjelder også den verdslige kulturen som kristne i alminnelighet forakter og anser forræderisk og lumsk og som noe som leder oss bort fra Gud – en klar feilbedømming. For himmelen, jorden, luften og det som hører til dette bør man ikke forakte bare fordi det er noen som har misoppfattet dette og tilber Guds verk i stedet for Gud. Snarere bør vi bruke dem i den grad de er nyttige for liv og nytelse og unngå det som er farlig. [...] Altså bør vi ikke forakte dannelsen bare fordi noen mener det. Snarere bør vi anse dem som har denne innstillingen for dumme og udannede: de vil at alle skal være som de, for at deres egenart skal skjules i mengden og de selv skal unngå anklager om manglende dannelse.

⁷² Utover Demoen (1993), s. 251, blir denne passasjen trukket frem som en nøkkel for Gregors syn på *paideia* hos mange kommentatorer. Noen av disse er Rosemary R. Ruether: *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford (1969), s. 164; George A. Kennedy: *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton (1983), s. 232-33; Claudio Moreschini: "Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno." Milano (1989), s. 215f; Jostein Børtnes & Tomas Hägg: "Kappadokisk Paideia" i: Øyvind Andersen (red.) *Dannelse, Humanitas, Paideia*. Oslo (1999), s. 140

Ideen om å være selektiv og å velge ut det nyttige, ”plukke rosen, men unngå tornene”, er her klar både hos Gregor og Basileios. Men verken i Gregors poesi eller prosa er dette idealet konsekvent gjennomført. Som vi har sett i noen dikt og i *or.* 4, uttrykker han seg iblant positivt om den hedenske litteraturen, iblant negativt. Sporene etter klassisk litteratur i Gregors verker er også generelt langt sterkere enn hos Basileios.⁷³ Der Basileios ville gjøre studiet av de klassiske tekstene til en forberedelse for studiet av de bibelske, og selv bare gjorde varsom bruk av hedenske kilder i sine skrifter, tyder talene mot Julian på at Gregor, med visse forbehold, vurderte de klassiske tekstene som et selvstendig studium, uten noen nødvendig religiøs implikasjon. Snarere synes estetiske og språklig-retoriske kriterier å ha spilt en rolle for ham. Iblant hadde han imidlertid, kan hende, et behov for å uttrykke seg om bruken av det hedenske på en måte som var akseptabelt også for videre kretser av kristne, selv om dette førte til inkonsistent fremstilling. Som en forklaring på dette mener Rosemary Ruether at han må ha følt en nær samhørighet med både den greske tradisjonen og den kristne, men samtidig vært klar over at de to var fundamentalt uforenlige.⁷⁴

⁷³ Et definitivt kvantitativt mål på graden av ”hedensk innhold” er vanskelig å gi, men en tydelig pekepinn kan være antall åpenbare referanser til hedenske myter i Gregors og Basileios’ samlede verker. Pyykkö (s. 21-23) oppgir forekomsten hos Basileios til 49 (hvorav 21 hører til i *Ad adolescentes*), mens tallet for Gregor er 429 (hvorav 128 hører til *or.* 4 og 5). (Vappu Pyykkö: *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos*. Turku (1991))

⁷⁴ Ruether, s. 162

Kapittel 3

Talene som kristen sofistikk

Gregor og idealene i den andre sofistikken

I romersk keisertid utviklet det seg en særegen litterær og retorisk praksis som skilte seg fra den talekunsten som frem til da hadde vært dominerende. Den nye praksisen ble utbredt blant innflytelsesrike greske talere og retorikklærere, såkalte sofister, og går under navnet *den andre sofistikken*.¹ Den deles ofte i to perioder. Sentrale representanter for den første er Dion Chrysostomos (ca. 45-115), Aelius Aristides (ca. 117-185), Lukian (ca. 120-180) og Philostratos (ca. 170-247). Bevegelsen gikk tilbake da interessen for oppvisning i talekunst svant under krig og de politiske og økonomiske krisetidene i det tredje århundre.² Den andre sofistikken våknet imidlertid til liv igjen til sin andre periode, fra rundt 330 til 390, da man opplevde større stabilitet i riket. Til denne epoken hører sofister som Libanios, Prohaeresios, Himerios og endog keiser Julian, i tillegg til kirkefedrene Basileios av Caesarea, Gregor av Nazianz og Johannes Chrysostomos. Det viktigste kjennetegnet for den andre sofistikken, særlig den første perioden, var imitasjon av klassiske modeller, hvor de kanoniserte attiske talerne (Lysias, Isokrates, Demosthenes osv.) ble regnet som de viktigste. Disse modellene var grunnleggende for de litterære og retoriske idealene fordi de symboliserte en tidsalder da det politiske og kulturelle forfallet til de selvstendige greske bystatene, som kom med Aleksander den store og hans etterfølgere, enda ikke hadde begynt. Dette forfallet, mente de, gjaldt også selve språket. I varierende grad skrev de alle, både under den første og den andre perioden, et attisistisk gresk, et strengt litterært språk som på grunn av århundrer med språkutvikling lå svært

¹ Begrepet ble opprinnelig gitt av Philostratos i *Vit. Soph.* 481 som en litterær stilbetegnelse. I moderne tid har merkelappen imidlertid hovedsakelig blitt brukt om hele den kulturelle bevegelsen som hadde sine språklige og kulturelle idealer fra de greske bystatenes storhetstid et halvt tusenår tidligere. I dette kapitlet vil innholdet i "den andre sofistikken" begrense seg til en litterær stil og retorisk praksis. En kortfattet diskusjon av begrepet finnes hos Tomas Hägg: "Gregory of Nazianzus: A new Lease of Life for the Second Sophistic." i: *Συγγράματα: Studies in Honour of Jan Fredrik Kindstrand*. Uppsala (2006), s. 115-16.

² Albrecht Dihle: *Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. London (1994), s. 360-63

langt fra datidens talemål. En viktig del av utdannelsen var derfor ved studier av klassiske forfattere sammen med ordbøker og leksika å tilegne seg det attiske språket. Beherskelsen av dette var en forutsetning for *paideia*.³

Selv om *μίμησις τῶν ἀρχαίων* både i språk og stil var et ideal, skiller sofistene i den andre sofistikken seg fra sine forbilder på et viktig punkt. Deres funksjon var som oftest en annen. Noen av dem fungerte riktignok som ambassadører, rådgivere og offentlige talsmenn, med tilknytning til keiserens hoff og den øvrige makteliten, men de fleste var i mindre grad politiske aktører. I stedet deltok de under formelle arrangementer og talekonkurranser og underviste elever i retoriske deklamasjoner. Deklamasjoner var kunstferdig utformede svar på krevende retoriske oppgaver eller utfordringer. Disse utfordringene bestod i holde en overbevisende (ofte ekstemporal) tale, gjerne i en fingert historisk situasjon eller rettssak.⁴ Deklamasjonene ga øvelse i deliberative taler og rettstaler, men minst like utviklet i denne perioden var den epideiktiske genren slik man finner det fremstilt hos Menander Rhetor (se kap. 4, s. 84). Sofistenes kunster fungerte gjennom disse øvelsene helst som høyt verdsatt underholdning for den dannede overklassen, de som var i stand til å sette pris på språket og de klassiske allusjonene. For kristne sofister stilte det seg imidlertid annerledes. De oppfattet sofistikken som noe mer enn hul underholdning, for talekunsten kunne like gjerne brukes til formidling av noe de anså for viktig. Rosemary Ruether hevder at dette poenget nettopp er årsaken til at kirkefedrenes talekunst i det fjerde århundre ofte synes mer kraftfull enn samtidige ikke-kristne. De hadde ganske enkelt noe de ville si og hadde de retoriske virkemidlene å uttrykke det med.⁵

Særlig i første fase av den andre sofistikken innebar attisismen ikke bare arkaiserende språk, men også et ideal om en renere og mindre oppsplittet periodestil som en reaksjon på pompøsiteten og den lite måteholdne ornamentikken som hadde preget talekunsten fra hellenistisk tid, den såkalte *asianismen*.⁶ Talene til Dion Chrysostomos er

³ Dihle skriver opplysende om attisisme, s. 53-59. Om den tids leksika for det attiske språket, se J. N. Kazazis: "Atticism" i: A.-F. Christidis (red.) *A History of Ancient Greek*. Cambridge (2007), s. 1205.

⁴ Om sofister som ambassadører, rådgivere og lærere i deklamasjon, se George A. Kennedy: "The Sophists as Declaimers." i: G. W. Bowersock (red.) *Approaches to the Second Sophistic*. (1974), s. 17. Nærmere om rammene for disse deklamasjonene i Donald A. Russell: *Greek Declamation*. Cambridge (1983), særlig s. 21-40.

⁵ Rosemary R. Ruether: *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford (1969), s. 56

⁶ Begrepet *asianisme* stammer opprinnelig fra den stilen som kjennetegnet talere fra Lilleasia i hellenistisk tid. I forskningslitteraturen lever begrepet videre, men det synes ikke alltid veldefinert. Det er ingen

eksempler på en slik strengt attisistisk stil.⁷ I den andre perioden fantes det også representanter for denne stilen (f. eks. Libanios), men nå hadde asianistiske trekk i større grad dukket opp igjen og blandet seg med det attisistiske språket hos flere sofister. De strukturerte gjerne da sine taler rundt utviklingen av et lite antall temaer som på virtuost vis ble variert ved å introdusere progymnasmatisk former som myter, anekdoter, sammenligninger og ekfraser (se kap. 4, s. 84). Lyd og rytme kunne være like viktige som innholdet, og vanlig var et stort register av litterære og retoriske knep, som gjentakelse av parallelle fraser, ordspill, alliterasjon, assonans osv. Slående overdrivelser, livlig billedbruk og allusjoner til klassiske forfattere var hyppige.⁸

En av de fremste sofistene i den siste perioden var Himerios (ca. 315-386). Hans epideiktiske taler var kjent for å være svært kunstferdige. Estetisk virkning ble søkt oppnådd på alle mulige måter – ved innhold og ved lyd. Antagelig fremførte Himerios sine taler med en høytidelig og messende stemme og med nøye innstuderte fakter, og hans publikum må ha bestått av kjennere som visste å oppfatte allusjonene, figurene, enthymemene og rytmene.⁹ Både Gregor av Nazianz og Basileios av Caesarea skal ha vært elever av Himerios under sin studietid i Athen.¹⁰ Ifølge Eduard Norden er dette formmessig lett å lese ut av Gregors taler. Som merkelapp på Gregors retorikk setter han ”gemäßigter Asianismus” i kontrast til Libanios’ rent arkaiserende ”mumienhaften Stil”. Det som kan karakteriseres som asianisme hos Gregor er, etter Himerios’ eksempel, en djervhet i billedspråket, utstrakt bruk av talefigurer og at han i stedet for en *periodisk* stil, med lange parallelle og symmetriske konstruksjoner, ofte lister opp serier av korte og opphogde setninger – ”zerhackte Kommata” – i form av patosfylte utrop, retoriske spørsmål og oppregninger, mange ganger uttrykt i rytmegivende talefigurer. Det som gjør denne asianismen avmålt er at Gregor iblant kombinerer den med den lengre og mer høytidelige periodiske stilen.¹¹ Et annet viktig trekk som gjentar seg på mange nivåer og

skoleretning i seg selv og ofte defineres asianisme snarere implisitt som en motsetning til attisisme. Problemet er at attisk språk aldri var en enhetlig retning. Allerede Gorgias hadde representert det som senere ble kalt asianisme, ved sin bruk av et patosfylt språk tungt besatt med ornamenter og talefigurer. For nærmere diskusjon om begrepet, se Eduard Norden: *Die antike Kunstprosa* (3. *Abdr.*). Leipzig (1915), s. 131ff og 145ff, dessuten Cecil Wooten: ”Le développement du style asiatique pendant l’époque hellénistique.” *Revue des études grecques* 88 (1975), s. 94-104

⁷ Wilhelm Schmid: *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern. Band I.* Stuttgart (1887), s. 81

⁸ George A. Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric.* Ewing NJ (1994), s. 232-33.

⁹ *Ibid.*, s. 247

¹⁰ Socrates Schol.: *Hist. eccl.* 4.26; Sozomen: *Hist. eccl.* 6.17

¹¹ Eduard Norden: *Die antike Kunstprosa* (3. *Anfl.*). Leipzig (1915), s. 564-66

som også hører til den andre sofistikken, er at en idé sjelden uttrykkes bare på én måte, men gjentas på mange forskjellige måter. Ruether formulerer det slik: ”One aims at virtually overwhelming the listener with the richness of thought, the myriad images and nuances of language which tumble out in rapid succession.”¹²

Den bokstavelige imitasjonen av de kanoniserte verkene skapte i den konservative fløyen av den andre sofistikken en streng norm for hva som var tillatt og hva som ikke var det. I den mer liberale asianistisk inspirerte fløyen var derimot mulighetene for egne ideer større.¹³ Himerios er igjen et eksempel. Av ham kan Gregor ha hørt eksempler på epideiktiske taler og sett hvordan man kunne behandle de retoriske reglene med en viss frihet, noe diskusjonen om genre i kap. 4 vil vise.¹⁴

Generelt om virkemidlene i talene mot Julian

Den andre sofistikkens idealer om fremføringsevne, en virtuos beherskelse av det attiske språket, dets stilmidler og genrer, og dype kunnskaper om den hedenske litteraturen var grunnleggende for det Gregor og flere andre av kirkefedrene i det fjerde århundre i varierende grad tok med seg for bruk i kirken. Språklige tilpasninger ble imidlertid gjort for et kristent publikum. Gregors språk kan generelt generaliseres som en kombinasjon av klassisk attisk og *koiné* med hyppig bruk av arkaiske og poetiske ord.¹⁵ Han var ikke bundet til attisismen slik som Libanios, men skrev heller ikke datidens folkespråk. Han skrev med innslag av bibelsk *koiné* som ble vurdert uverdigg av attisister, men som for kristne hadde autoritet som Guds ord. Det er derfor tale om et kunstig litterært språk, en syntese av mange litterære kilder – klassisk prosa fra de attiske talerne og historikerne, eldre og nyere diktere, bibelsk og teologisk språk, så vel som forfattere fra den andre sofistikken, de direkte modellene for hans stil. Disse betraktningene om

¹² Ruether, s. 59

¹³ Norden, s. 563

¹⁴ Se for eksempel *or.* 10.1 hvor Himerios omtaler det akseptable i å gi kjent stoff et personlig preg, og selv gir et eksempel på dette ved å gi en avskjedstale i dialogform, en hittil ukjent litterær form. (Harald Völker: *Himerios: Reden und Fragmente. (Einführung, Übersetzung und Kommentar)*. Wiesbaden (2003), s. 171, note 4

¹⁵ Ruether, s. 57-58. Lignende vurderinger fremkommer i Cajus Fabricius: ”Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter: ein philologisches und geistesgeschichtliches Problem.” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10 (1967), særlig s. 192 og 194.

Gregors språk gjelder også for *or.* 4 og 5, noe tekstutdragene i denne oppgaven bør vitne om.

Ruether har med delvis støtte i eldre studier av retorikkens innflytelse på kirkefedrene, især Marcel Guignets studie *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*,¹⁶ foretatt en konkret undersøkelse av de gjennomgående trekk ikke bare i språket, men også i gjentakende tankemønstre som kan relatere Gregors stil til den andre sofistikken. Hun har basert sin undersøkelse på utvalgte eksempler på talefigurer, tankefigurer, billedspråk og bruk av genre fordi hun mener det er i disse retorikkens innflytelse på Gregor viser seg klarest.¹⁷ I sin analyse omtaler Guignet *or.* 4 og 5 bare i liten grad og Ruether nevner dem ikke i det hele tatt. For derfor kort å vise hvordan disse talene stemmer overens med deres generelle beskrivelse, som er basert på andre av Gregors taler, vil jeg i de neste hovedavsnittene gjennomgå noen eksempler på talefigurer, tankefigurer og billedbruk som er hyppig forekommende i disse talene. Hensikten er ikke å gi en fullstendig samling av hver retoriske figur eller bilde, men å gjennomgå noen av dem. Mange blir kun referert til i fotnotene.

Talefigurer

At Gregor yndet å fylle sine taler med alle mulige tale- og tankefigurer, sier Eduard Norden, det bemerket allerede de senere bysantinske retorene. Disse siterte ingen kristen taler så ofte som ham, i den erkjennelse at ingen andre anvendte alle den ytre retorikkens midler i like stort omfang.¹⁸ I Gregors språk er symmetri det overordnede prinsippet. Hvert ord og hver setning blir utfylt av eller stilt opp mot et annet ord eller en annen setning. Det viser seg i at de figurene Gregor hyppig bruker er de gorgianske: *antitese* (ofte i form av parallelle og like lange setningsledd, *parison* eller *isokolon*), *anafor*, *kebiasme* og enderim som *homoioteleuton*, *homoiototon* og ordspill.¹⁹ Så dominerende i Gregors språk er disse figurene at Norden karakteriserer dem som ”geradezu die Signatur seiner Diktion.”²⁰

¹⁶ Marcel Guignet : *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris (1911)

¹⁷ Ruether, s. 55-105

¹⁸ Norden, s. 565

¹⁹ Disse begrepene blir forklart etter hvert som de blir brukt. Definisjonene på mange av de retoriske begrepene som brukes i dette kapitlet er basert på Tormod Eide: *Retorisk leksikon*. Oslo (1999)

²⁰ Norden, s. 566

At han til tross for dette i et brev til en ung, kristen retorikkstudent (*Ep.* 51) avviser seriøs bruk av nettopp disse figurene, er et påfallende eksempel på hvordan Gregor her sender ut tvetydige signaler om sin egen aktivitet, slik han også gjør det med bruk av den hedenske litteraturen (se kap. 2): ”ἀντίθετα δὲ καὶ πάρισα καὶ ἰσόκωλα τοῖς σοφισταῖς ἀπορρήβομεν· εἰ δέ που καὶ παραλάβομεν, ὡς καταπαίζοντες μᾶλλον τοῦτο ποιήσομεν ἢ σπουδάζοντες.” – ”Vi skal overlate antiteser, parisa og isokola til sofistene. Men skulle vi likevel bruke dem noe sted, vil vi gjøre dette mer på spøk enn på alvor”.

Tilfeller av talefigurer finnes det mange av i *or.* 4 og 5, og noen av dem som er lettest å merke seg vil nå bli kort gjennomgått. Fordi det her vil dreie seg mer om lyd- og struktureffekt enn semantisk innhold, vil ikke oversettelser være med i denne delen.

Anafor er en påfallende og meget vanlig figur i talene.²¹ Dette er en gjentakelsesfigur som innebærer at flere setninger eller setningsdeler etter hverandre begynner med samme ord. Et svært tydelig eksempel på dette finnes i 5.32 hvor Gregor lister opp en lang rekke eksempler på mytologisk-religiøse personer og fenomener, som ikke lenger har gyldighet eller makt når Julian er død. Kapitlet er langt (et utdrag er å finne på s. 76), men kan oppstilles skjematisk slik:

οὐκέτι ... οὐκέτι ... οὐκέτι ...
 πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ...
 πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ... πάλιν ...

De mange anaforene gir et ytterst repetitivt preg, og bidrar til å gi inntrykk av at eksemplene på hedendommens fall er utallige, og at de som er nevnt bare er noen få av alle dem som kunne ha blitt listet opp. Figuren forekommer i flere sammenhenger, men er særlig hyppig i patosfylte oppsummeringer og i lange serier av retoriske spørsmål. Eksempelvis mot slutten av talene (5.25), når Gregor gjør opp status for Julians styre og hans mislykkede prosjekt, gjentar han på syv forskjellige måter at *disse* tingene (ταῦτα) måtte fortelles, før han triumferende over ni spørsmål sarkastisk spør hvor (ποῦ) det har blitt av alle farene Julian truet med.

²¹ Anafor: *or.* 4: 4, 13, 27, 38, 67-68, 69, 71, 72, 95; *or.* 5: 5, 25, 28, 31, 32.

Antitese er ordning av enkeltord, setningsledd eller setninger i parvise motsetninger. Ofte fremstilles en antitese i en parallell syntaktisk struktur. Noen ganger inkluderes også *isokolon* eller *parison*, hvor det er likt eller nesten likt antall stavelser i de parallelle leddene. Antiteser er så vanlig at eksempler finnes på alle sidene i teksten. Et godt og utarbeidet eksempel på en lang serie av antiteser, som også inkluderer anafor og innslag av *parison* er fra 4.71, hvor de kristne munkene og deres asketiske livsførsel beskrives:

τοὺς κάτω καὶ ὑπὲρ τὰ κάτω,
τοὺς ἐν ἀνθρώποις καὶ ὑπὲρ τὰ ἀνθρώπινα,
τοὺς δεδεμένους καὶ ἐλευθέρους,
τοὺς κεκρατημένους καὶ ἀκρατήτους,
ὧν οὐδὲν ἐν κόσμῳ καὶ πάντα τὰ ὑπὲρ κόσμον,
ὧν διπλοῦν τὸ ζῆν,
 τὸ μὲν ὑπερορώμενον,
 τὸ δὲ σπουδαζόμενον,
τοὺς διὰ τὴν νέκρωσιν ἀθανάτους,
τοὺς διὰ λύσιν Θεῶν συνημμένους,
τοὺς ἔξω πόθου καὶ μετὰ τοῦ θείου καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος,
ὧν ἡ πηγή τοῦ φωτὸς καὶ
ὧν ἤδη τὰ ἀπαυγάσματα,
ὧν αἱ ἀγγελικαὶ ψαλμωδίαὶ καὶ ἡ πάννυχος στάσις καὶ ἡ τοῦ νοῦ πρὸς Θεὸν ἐκδημία
 προαρπαζόμενου,
ὧν ἡ κάθαρσις καὶ ὧν τὸ καθαίρεσθαι [...]

Rimfigurene *homoioteleuton* (lik endelse) og *homoioptoton* (lik grammatisk kasus) forekommer i en form eller annen i de fleste kapitlene i talene. Gregor strukturerer svært ofte sitt språk for å oppnå disse lydfigurene i slutten av hver setning. Som i eksemplet over dukker det ofte opp i antiteser, slik som i 4.30:

ὑπὸ μὲν τῆς τοῦ πνεύματος ἀνωθούμεναι,
ὑπὸ δὲ τῆς ἄνωθεν βίας κατεχόμεναί τε καὶ ἀνακοπτόμεναι

Disse figurene dukker også opp i mer kunstferdig form, som i ”*συλλόγων, ἀγορῶν, πανηγύρεων, τῶν δικαστηρίων αὐτῶν*”(4.96) eller med perfekt isokolon: ”*αἱ τῶν ψήφων κλοπαὶ, καὶ τῶν ὄψεων ἀπάται*” (5.20).

Som en ytterligere effekt kan også *khiasme* inngå i strukturen. Dette er en ordstillingsfigur som innebærer at motsvarende ledd kommer igjen i omvendt rekkefølge. En *khiasme* i en antitese finnes i 4.45:

ἐκ τοιούτων μὲν ὀρμώμενον δογμάτων,
ὑπὸ τοιούτων δὲ κυβερνητῶν εὐθυνόμενον

og likeledes i 4.32, hvor *khiasmen* benyttes ved sammenkobling av to antiteser med avbrudd mellom:

πρὸ μὲν συντριβῆς ἡγείται ὕβρις,
αἱ παροιμία καλῶς φασι,
πρὸ δὲ δόξης ταπείνωσις·
ἢ, ἵνα σαφέστερον εἴπω,
ὕβρις μὲν ἔπεται συντριβῆ,
ταπεινώσει δὲ εὐδοξία (4.32)

Det følgende eksemplet åpner med en *khiasme* og *homoioteleuton*. Begynnelsen på de to påfølgende setningene er en isokolon, før den tredje gir *variatio* ved å bryte den strenge symmetrien med en veksling av leddenes rekkefølge:

σιγάτω σὸς κῆρυξ τὰ ἄτιμα·
φθεγγέσθω κῆρυξ ἐμὸς τὰ ἔνθεα
παῦσόν σου τὰς γοητικὰς καὶ μαντικὰς βίβλους [...]
ἐπίσχεσ σου τὰς αἰσχρὰς καὶ σκότους γεμούσας νύκτας [...]
φρᾶξον τὰ ἄδυστά σου καὶ τὰς εἰς ἄδου φερούσας ὁδοὺς [...] (5.31)

Paronomasi er et slags ordspill hvor et ord gjentas med en liten forandring slik at det oppstår et semantisk sprang. Noen ganger stilles motsatte ideer mot hverandre: ”οὐ φιλόσοφος μᾶλλον ἢ φιλόδοξος” (4.72), ”εὐσεβεῖν, ἀσεβεῖν” (4.117), ”θάρσος καὶ θράσος”²² (5.8) og ”ἀνδρία καὶ ἀνανδρία” (5.8). I et stort antall tilfeller er kontrasten

²² ”mot og overmot”; Definisjonen til *θάρσος* i LSJ gir eksempel på distinksjonen mellom *θάρσος* og *θράσος*.

mellom aktiv og passiv, som i ”διασωζόμενος καὶ διασώζων”(4.18) og ”παιζόμενος καὶ παίζοντας” (4.78).

Et ordspill som har en sentral plass i talene mot Julian dreier seg om bruken av λόγος og λόγοι. Gregor kan i samme avsnitt veksle mellom de forskjellige betydningene – i entall (λόγος) som ”tale”, ”fornuft” eller det religiøse ”Ordet” (Λόγος), og i flertall (λόγοι) som ”talene”, ”retorikken” eller som samlebegrep for hele den greske åndsarven: ”litteratur”, ”dannelse” og kultur”. Med utgangspunkt i en rekke tekstpassasjer ble dette også diskutert i Kap. 2 (s. 27f).

Utover *logos* har jeg ikke funnet at homonymiske ordspill er fremtredende i talene, f. eks i form av vitser som spiller på ords dobbeltbetydning. Det eksemplet jeg har funnet, som kan klassifiseres slik, er beskrivelsen av da Julian ble såret: ”δέχεται πληγὴν καιρίαν ὄντως καὶ παντὶ τῷ κόσμῳ σωτήριον” (5.13) – ”han fikk et spydstøt som i sannhet var *kairios* og en frelse for hele verden”. *Kairios* bærer med seg en rekke betydninger: temporalt som i ”betimelig” og om sted som i ”på rett sted” eller ”vitalt sted (på kroppen)”. Det siste har gitt opphav til ”dødelig”. Gregor sier altså at spydstøtet både var dødelig og samtidig betimelig for verdens frelse. Støtet var dessuten på ”rett sted” da det traff ham i leveren. Ironien for Gregor er at Julian ikke hadde forutsett sin egen død selv om leveren var det organet i offerdyr han brukte til å spå fremtiden med.

Hvis en begynner å lete etter de nevnte lyd- og strukturfigurene i talene, vil en finne svært mange av dem, og sannsynligvis mange andre utover dem som er nevnt. De fleste som er tatt med i dette kapitlet er ikke sjeldne eksempler, men vanlige foreteelser. For Gregor var en dyktig representant for en slik utarbeidet forming av tanker, ord og setninger, som hørte til hans fløy av den andre sofistikken. Hans publikum var antagelig skolert til å fange opp nyansene i en slik kunstferdig språkbruk, og en må regne med at deres anerkjennelse og positive tilbakemelding var et viktig delmål med enhver tale. Også for en kristen sofist.

Tankefigurer

Tankefigurer er forbundet med det semantiske innholdet og ikke nødvendigvis med det konkrete språklige uttrykket. Det kan blant annet dreie seg om forskjellige teknikker for retoriske spørsmål, utrop og direkte tiltale. Alle disse forekommer ofte i *or.* 4 og 5, men den hyppigste er kanskje retoriske spørsmål. De kunne ha flere funksjoner.²³ De kunne blant annet brukes til å åpne et nytt tema, bryte av når oppramsingen av detaljer om et tema var i ferd med å bli for lang, inngå som patosfylt utrop eller gi inntrykk av usikkerhet eller rådløshet. Spørsmål kan sies å være et av hovedelementene i svært mange kapitler. Noen kapitler består nesten utelukkende av påfølgende spørsmål som ikke besvares. Svaret er ofte åpenbart, og gjentakelsene har da mest til hensikt å overvelde publikum med selvfølgeligheten i dette svaret. De mange repetisjonene av det samme spørreordet bidrar dessuten til å gi avsnittet patos. Dette gjelder for eksempel 4.13, hvor *τίς*; opptrer 11 ganger på noen få linjer og i 5.25, hvor *ποῦ*; gjentas 9 ganger.

Iblant innleder Gregor et kapittel med noen spørsmål som han så like etter selv besvarer (*hypophora*). Et eksempel er fra 4.52, hvor Gregor søker bakgrunnen for Julians ondskap:

τίς ἡ τοσαύτη τοῦ κακοῦ φιλονεικία; τίς ὁ τῆς ἀσεβείας ἔρως; τίς ὁ δρόμος τῆς ἀπωλείας; πόθεν οὕτω μισόχριστος ὁ Χριστοῦ μαθητῆς;

Hva var denne så store iveren etter strid for det onde? Hva var denne lysten etter gudløshet? Hva var dette løpet etter ødeleggelse? Hvorfra kom en slik kristushatende kristusdisippel?

Resten av kapitlet bruker han på å spekulere over mulige svar på disse spørsmålene. Tilsvarende teknikk brukes også når spørsmålene blir stilt i andre person, direkte til Julian: ”Sier du at begrepet ”gresk” viser til religionen eller, som er åpenbart, folket og dem som først oppfant meningen i språket?” (4.103) (se s. 32) og ”Tilhører det greske

²³ Retoriske spørsmål: *or.* 4: 4, 13, 14, 29, 35, 42, 44, 51, 52, 67, 69, 71, 83, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 108, 116, 117, 118, 119, 120, 122; *or.* 5: 2, 5, 7, 9, 14, 18, 24, 25, 27, 28, 31, 37, 39, 41.

språk og den greske kultur deg alene?” (4.107) (se s. 34). Også i disse tilfellene er spørsmålene en måte for Gregor å selv gi svarene.

Spørsmål som gir inntrykk av usikkerhet (*diaporesis*) forekommer også. Et eksempel er i begynnelsen av talene, hvor Gregor gjør rede for den vanskelige oppgaven som står foran ham (i 3. person) ved å tale om det ”underet” som Julians fall er:

τίς ταῦτα πρὸς ἀξίαν ἄσεται [...] τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ Κυρίου [...] τίνα φωνὴν ἢ τίνα λόγου δύναμιν ἐξισώσει τῷ θαύματι; (4.13)

Hvem skal synge om disse tingene som de fortjener? [...] Hvem skal fortelle om Herrens makt? [...] Hvilken stemme, eller hvilken styrke i ord vil han frembringe som er underet likeverdige?

Exclamatio eller utrop er også et kjennetegn ved talene.²⁴ Det brukes fremfor alt til å forsterke et poeng. Iblant diskuterer Gregor et emne, men gir inntrykk av å være så grepet at han må bryte av med utrop, som om han, til tross for forsøk på dette, er ute av stand til å holde tilbake sine følelser. Et typisk eksempel er fra 4.46, hvor utropet følger et retorisk spørsmål: ”*ποῖ πρόεισιν ἀσεβείας τε καὶ θρασύτητος; ὦ τῆς μανιώδους ἐκείνης ψυχῆς*” – ”Til hvilken grad av gudløshet og overmot rykker han frem? Akk, hvor gal den sjelen er!”

En tankefigur som i talene ofte brukes i kombinasjon med spørsmål og utrop er *apostrofe* eller direkte tiltale.²⁵ Dette brukes i *or.* 4 og 5 som oftest til å latterliggjøre Julian og hedendommen, men iblant også for å gi verden, den glorifiserte Constantius eller de kristne en patosfylt tiltale. I følgende eksempel blir Julian tiltalt med to motsigende vokativer som står i nærheten av hverandre. Først påkalles han sarkastisk i 4.99: ”*ὦ σοφώτατε πάντων καὶ συνετώτατε*” – ”Du klokeste og mest forstandige av alle!”, mens han to kapitler senere (4.101) blir tiltalt på motsatt måte: ”*ὦ κουφότατε πάντων καὶ ἀπληστότατε*” – ”Du tommeste og grådigste av alle!”. En lignende eksempel er i 4.67: ”*εὐθέςτατε, καὶ ἀσεβέςτατε, καὶ ἀπαιδευτότατε τὰ μεγάλα*” – ”Du tåpeligste, mest gudløse og mest udannede i store ting!”. En direkte tiltale forekommer også fire ganger i de tre første kapitlene. Den høytidelige formen forsterkes av en anafor:

²⁴ Exclamatio: *or.* 4: 3, 4, 5, 11, 19, 25, 27, 46, 55, 58, 67, 84, 87, 104, 110, 120; *or.* 5: 3, 13, 18, 25

²⁵ Apostrofe: *or.* 4: 1, 2, 3, 6, 8, 9, 10, 20, 34-35, 67, 72, 87, 105, 108; *or.* 5: 9, 33, 35, 39

ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη, ἐνωτίσασθε πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην (4.1)

ἀκούσατε, λαοὶ, φυλαὶ, γλώσσαι, πᾶν γένος ἀνθρώπων, καὶ ἡλικία πᾶσα (4.1)

ἄκουε, οὐρανὲ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ (4.2)

ἄκουε καὶ ἡ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίου ψυχὴ (4.3)

Hør dette, alle nasjoner! Lytt, alle dere som bor i verden!

Hør, folkeslag, stammer, språk, mennesker av enhver opprinnelse og av alle aldre!

Hør, du himmel! Og lytt, du jord!

Hør også, du store Constantius' sjel!

Paraleipsis er en tilkjennegivelse av at taleren vil forbigå visse momenter i sin tale.²⁶ Det kan være et effektivt middel til å henlede tilhørernes oppmerksomhet mot nettopp det taleren foregir å fortie. Hele kapittel 4.86, som handler om Julians forbrytelser, er et gjennomført eksempel på dette. Det begynner slik:

ἵνα γὰρ ἐάσω τὰ κατὰ τῶν ἁγίων οἴκων προστάγματα, δημοσίᾳ τε προτιθέμενα καὶ ἰδίᾳ πληροῦμενα, καὶ σύλλησιν ἀναθημάτων τε καὶ χρημάτων ...

Jeg skal la være [å nevne] dekreterene mot de hellige byggverkene, fremsatt i offentlighetens navn, men oppfylt for private interessers skyld, og hans plyndring av offergaver og penger ...

Kapitlet fortsetter så med å gi en mengde eksempler på nettopp de tingene Gregor sier han ikke skal nevne.

Fordi svart-hvitt-fremstilling hører til det å sette noe i et dårlig lys, er sammenligning og kontrastering viktige virkemidler i *or.* 4 og 5.²⁷ Det viser seg både i billedspråk og *synkrisis*, som begge blir behandlet som separate underkapitler nedenfor. Noen sentrale emner for sammenligning er hedendommen stilt opp mot kristendommen, Julian mot keiser Constantius, Julian mot sin kristne bror Gallus, den kristne kirken mot den hedenske og kristne munkene mot hedenske filosofer, for bare å nevne noen få.

²⁶ *Paraleipsis*: *or.* 4: 13, 62, 77, 79, 86, 92; *or.* 5: 2, 17, 21, 32

²⁷ Sammenligninger: *or.* 4: 1, 2, 3, 4, 6, 14, 24, 27, 29, 30, 41, 52, 60, 66, 73, 77-78, 122, 124; *or.* 5: 11, 15, 17, 24, 25, 32, 35, 38, 40

Ironi og sarkasme er en effekt Gregor bruker ofte og effektivt mot Julian.²⁸ Eksemplet med apostrofen ”Du klokeste og mest forstandige av alle!” ble nevnt ovenfor. Et annet tilfelle er:

ταῦτα μὲν ὁ σοφὸς ἡμῶν βασιλεύς τε καὶ νομοθέτης, ὥσπερ ἵνα μηδὲν αὐτοῦ τῆς τυραννίδος ἄμοιρον ἦ καὶ προκηρύξῃ τὴν ἀλογίαν ἐν ἀρχῇ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας, τυραννήσας πρὸ τῶν ἄλλων τοὺς λόγους. (4.6)

Disse ting gjorde vår kloke konge og lovgiver, liksom for at ingenting skulle holdes utenfor hans tyranni og for at han offentlig skulle bekjentgjøre sin ufornuft i begynnelsen av sitt styre da han fremfor alt tok makten over *logoi*.

I det hele tatt er *hyperbler* (overdrivelser) et gjennomgående trekk i talene.²⁹ Dette er ikke uventet, fordi talene ikke er ment å være saklig troverdige, men følger genrens normer. Når noen skal svertes, er det meste tillatt. Et enkelt eksempel fremkommer når Julians forfølgelser skal beskrives:

καὶ ταῦτα οὕτως ἔκτοπα, καὶ πόρρω τῶν εἰθισμένων ὡς τῆς ἐκείνου διανοίας εἶναι μόνης ταῦτα καὶ βουλευσασθαι καὶ εἰς ἔργον ἀγαγεῖν ἐβελῆσαι, καίτοι πολλῶν πρὸ αὐτοῦ γεγενημένων διωκτῶν καὶ πολεμίων Χριστιανοῖς. (4.95)

Og disse tiltakene var så merkelige og så ekstraordinære at bare sinnet til den mannen kunne ha overveid dem og ønsket å sette dem i kraft, selv om det før ham hadde vært mange forfølgere og fiender av de kristne.

Overdrivelsene viser seg også på høyere nivåer enn isolerte setninger og kapitler. Som det nedenfor blir vist i underkapitlet om *synkrisis* i talene, er overdrivelse en naturlig ingrediens i kontrasteringen av Julian og keiser Constantius. For å oppnå den nødvendige avstanden mellom det gode og det onde, baseres denne kontrasten på et sterkt forenklet bilde av virkeligheten, hvor begge personenes egenskaper, motiver og handlinger blir overdrevet.

²⁸ Ironi: *or.* 4: 6, 44, 47, 48, 52, 55, 71, 74, 75, 77, 93, 96, 99, 116, 120, 121; *or.* 5: 8, 13, 20, 21, 22, 39

²⁹ Hyperbler: *or.* 4: 3, 40, 74, 116; *or.* 5: 21

Billedbruk

Metaforer og similier – som her går under samlebegrepet billedspråk – spilte en ikke uviktig rolle både i hedenske og kristne *psogoi*.³⁰ De bidro til å fremheve og betone negative saksforhold gjennom sin billedlige kraft og hadde ofte karikerende hensikt. Det er derfor naturlig at bruken av metaforer og similier i *or.* 4 og 5 er ganske omfattende, og som det vil gå frem av eksemplene under, er nesten alle bildene brukt for å fremheve negative trekk hos Julian eller hedendommen. Noen av bildene blir brukt *en passant*, kun for å belyse et mindre poeng, mens andre igjen blir utviklet til mer omfattende og gjennomførte bilder ment å belyse mer grunnleggende ideer i talene. De vanligste av disse vil bli nevnt nedenfor. Opplistingen blir ikke ledsaget av noen dypere vurdering av hvert enkelt bildes betydning, men er kun ment å gi en oversikt over billedbruken nettopp i disse talene.

Det kanskje hyppigste bildet som brukes i talene dreier seg om **idrett** og **konkurrans**.³¹ I dette følger også med snakk om seierskransen (ὁ στέφανος). De to konkurrentene er Gregor og kristendommen mot Julian og hedendommen. Et eksempel på denne billedbruken dukker opp når Gregor kritiserer Julian for å utelukke de kristne fra den klassiske kulturen:

ὥσπερ ἂν εἶ τις κράτιστον ἑαυτὸν νομίζοι τῶν ἀθλητῶν καὶ ἀξιόη κατὰ πάντων κηρύττεσθαι, μηδένα τῶν γενναίων ἀγωνίζεσθαι μηδὲ καταβαίνειν εἰς τὸ στάδιον ἐπιτάξας ἢ τι τῶν μελῶν περικόψας, ὅπερ ἀνανδρίας μᾶλλον ἢ ῥώμης τεκμήριον. κατὰ γὰρ τῶν ἀγωνιζομένων, οὐ τῶν ἄνω καθεζομένων οἱ στέφανοι· (4.6)

[Han har handlet] slik som en som vurderte seg selv som den sterkeste av idrettsmenn og gjorde krav på å bli erklært seierherre over alle, etter å ha forbudt edle menn fra å konkurrere og fra å tre inn på stadion eller etter å ha kuttet av noen av motstanderens lemmer. Dette er et større bevis på feighet enn på styrke. For seierskransene tilhører dem som konkurrerer nede [på arenaen], ikke dem som sitter oppe [på tribunen].

³⁰ Ilona Opelt: *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*. Heidelberg (1980), s. 244

³¹ Idrett og konkurrans: *or.* 4: 7, 12, 14, 20, 58, 59, 68, 69, 73, 89, 90, 91; *or.* 5: 4, 5, 25, 29, 35

Bilder fra **det militære liv**, fra **krig** og fra **fiender** er også vanlig.³² Et eksempel er når Gregor beskriver hvordan Julian ved et skjult rituale narrer sine kristne soldater til å gå over til hedendommen:

ποῖαι ταῦτα Περσῶν μυριάδες, τίνες τοξόται, τίνες σφενδονῆται κατώρθωσαν, ποῖος σιδηροῦς στρατιώτης καὶ πανταχόθεν ἄτρωτος, τίνα κατὰ τῶν τειχῶν μηχανήματα οἷα χεῖρ μία καὶ καιρὸς εἰς καὶ βουλὴ μιὰ κατεπράξατο; (4.83)

Hvor mange titusener av persere, hvor mange bueskyttere, hvor mange slyngebrukende krigere oppnådde dette? Hvilken soldat, jernkledd og usårlig fra alle kanter, hvilke beleiringsmaskiner fikk gjennomført det som en enkelt hånd, ett enkelt øyeblikk og en avskyelig bestemmelse fikk til?

Bilder fra **naturen** brukes iblant og ofte har de med **storm** å gjøre.³³ I det følgende eksemplet kombineres en storm også med et bilde av et uhyre når Gregor skal beskrive Julians onde intensjoner. Dette er en underkategori av bilder av **dyr og uhyrer**,³⁴ et felt som mye av den tradisjonelle kjetterkritikken hadde tatt sine metaforer fra:³⁵

ὥσπερ γὰρ δράκοντος κινουμένου φολίδες, αἱ μὲν ἤδη φρίσσουν, αἱ δὲ ἐπιφρίσσουν, αἱ δὲ μέλλουσι, τὰς δὲ οὐκ ἔστι μὴ κινήθηναι, κἂν ἡρεμοῦσαι τέως τυγχάνωσιν, εἰ βούλει δὲ, ὥσπερ κεραυνῶ τὰ μὲν ἤδη κατέχεται, τὰ δὲ προμελαίνεται, μέχρις ἂν καὶ ταῦτα ἐπέλθῃ τοῦ κακοῦ δυναστεύοντος, οὕτω κάκεῖνω ... (4.95)

For slik som skjellene til en drage som beveger seg; noen står rett opp, andre reiser seg, andre igjen skal til å gjøre det, og for resten av skjellene er det umulig ikke å være i bevegelse selv om de hittil har vært i ro. Eller, om du vil, slik som med tordenkilen: én når straks sitt mål, mens andre gjør himmelen sort inntil også disse, når det onde har samlet nok kraft, slår ned. Slik er også han ...

I noen sammenhenger er bilder fra **scene** og **teater** fremtredende.³⁶ Ofte fremstilles teatret som et sted hvor Julian og hedendommen hører hjemme, dvs. der hvor det uekte eller oppdiktede finner sted. I dette eksemplet kommenterer Gregor Julians insistering på å bruke betegnelsen *galileere* snarere enn kristne:

³² Krig og det militære: *or.* 4: 13, 62, 65, 67, 68, 69, 78, 81, 88, 90, 94; *or.* 5: 26, 28, 35, 37

³³ Natur og storm: *or.* 4: 3, 11, 12, 13, 16, 67, 72, 96, 119; *or.* 5: 15, 27, 28, 34

³⁴ Dyr og uhyrer: *or.* 4: 52, 62, 79, 94, 95; *or.* 5: 27

³⁵ Opelt, s. 245-46

³⁶ Teater: *or.* 4: 4, 9, 78, 79, 82, 113, 114, 115; *or.* 5: 32, 35

ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὅπερ εἶπον, γελοῖον μᾶλλον ἢ λυπηρὸν καὶ εἰς τὴν σκηνὴν ἀποπεμπόμεθα· πάντως οὐ ποτ' ἂν ὑπερβαλλοίμεθα τοὺς ῥαδίως ἐκεῖ κατὰ τῆς κόρρης τά γε τοιαῦτα παιζομένους καὶ παίζοντας. (4.78)

Men dette eksemplet, som jeg har nevnt, var mer latterlig enn foruroligende, og vi sender det tilbake til scenen. Uansett skulle vi aldri kunne overgå de [skuespillerne] som for slike navnefor nærmelser tar imot slag i ansiktet like lett som de gir dem.

Ild³⁷ og **vann**³⁸ er vanlige som billedspråk. Disse to opptrer sammen når Gregor skal beskrive den motvilje mot kristendommen som lå gjemt i Julian under hans oppvekst, men som likevel var synlig for dem som kunne lese tegnene:

ἀλλ' ὥσπερ πῦρ ἐμφωλεῦον ὕλη, κἂν μήπω πρὸς φλόγα λαμπρὰν ἀρθῆ, σπιωθῆρές τινας ἐξάττοντες ἢ καπνὸς ἐκ βάθους ὑποσημαίνουσιν, εἰ βούλει δὲ, τῶν πηγῶν αἰ σήραγγάς τινας ὑποτρέχουσαι μετὰ πνεύματος, εἴτ' εὐρυχωρίαν οὐκ ἔχουσαι οὐδὲ διέξοδον ἐλευθέραν, πολλαχοῦ τῆς γῆς ἀναφυσῶσι καὶ ὑπηχοῦσι κάτωθεν, ὑπὸ μὲν τοῦ πνεύματος ἀνωθούμεναι, ὑπὸ δὲ τῆς ἀνωθεν βίας κατεχόμεναί τε καὶ ἀνακοπτόμεναι. (4.30)

Men slik som ild ulmer i treverket, selv om den enda ikke har reist seg til en lysende flamme, avslører den seg ved gnister som skyter ut eller ved røyk fra dypet, eller, om du vil, strømmer av vann som ved hjelp av lufttrykk renner gjennom underjordiske hul ganger, og så, fordi de ikke har tilstrekkelig bevegelsesrom eller noe fritt utløp, skyter opp mange steder fra jorden og drønner underfra, idet de blir skjøvet opp av lufttrykket, men samtidig holdes tilbake og stoppes av styrken i jordlaget over.

Et bilde som er av svært stor betydning for talenes innhold er betegnelsen av talene som en *στήλη*, en steinstøtte eller søyle, og en *στηλογραφία* – en anklage inngravert på en søyle.³⁹ Det som gir dette bildet ekstra vekt er at det er med i talenes overleverte titler, *στηλιτευτικός λόγος*, som blir diskutert nærmere i kap. 4 (s. 98), og at det gjentas tre ganger i 5.42, talens aller siste kapittel.

Andre bilder som forekommer flere ganger i talene er **sykdom** (or. 4: 48, 69, 75; or. 5: 2, 27, 34), **jakt** (or. 4: 16, 62, 81, 94), **skulptur** og **maleri** (or. 4: 20, 72, 104; or. 5:7, 42)

³⁷ Ild: or. 4: 57, 62, 85, 88; or. 5: 3, 8, 15

³⁸ Vann: or. 4: 49, 88, 113, 119, 123; or. 5: 3, 20, 39

³⁹ En eller flere av de beslektede formene *στήλη*, *στηλιτεύειν*, *στηλογραφία* og *στηλιτευτικός* opptrer i or. 4: tittelen, 18, 20, 81, 92, 96; or. 5: tittelen, 4, 37, 39, 42.

og Julians sluhet beskrevet gjennom hans narraktige **bruk av agn**⁴⁰ (or. 4: 30, 57, 112; or. 5: 20). Et svært utarbeidet bilde av Julians karakter som en **vulkan** under trykk (4.85) er også verd å nevne.

I mange tilfeller er Gregors billedbruk sammensatt. Det vil si at han kombinerer bilder fra flere felter og utvikler dem i stor detalj slik at sammenligningen ikke kun holder seg på et generelt plan, men forbinder ideene med så mange kontaktpunkter som mulig. For til slutt å gi et eksempel dette, hvor Gregor kombinerer flere bilder og litterære referanser til en kompleks beskrivelse, vil følgende passasje egne seg. Da Julian ble keiser, viste han først tilsynelatende velvilje mot de kristne ved å kunngjøre religiøs toleranse og tilbakekalle kristne biskoper som hadde blitt sendt i eksil under arianeren Constantius. Gregor beskriver i 4.62 hvordan dette kun var for å gi inntrykk av at han var en sivilisert hersker:

οὐδὲ γὰρ εἶχε φύσιν ἢ πάρδαλιν ἀποθέσθαι τὸ κατάστικτον ἢ Αἰθίοπα τὸ μέλαν ἢ πῦρ τὸ καίειν ἢ τὸν πονηρὸν τὴν μισανθρωπίαν, ἀπαρχῆς ἀνθρωποκτόνον τυγχάνοντα ἢ ἐκέκινον τὴν πονηρίαν ἀφ' ἧς καθ' ἡμῶν ὄρμησεν· ἀλλ' ὥσπερ τὸν χαμαιλέοντα λόγος παντοῖον γίνεσθαι ῥαδίως καὶ πάσας μὲν ἀναλαμβάνειν χροᾶς πλὴν μιᾶς τῆς λευκότητος – τὸν γὰρ Πρωτέα παρήμι τὸν τοῦ μύθου, τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν – οὕτω κακείνος πάντα ἦν καὶ ἐγένετο Χριστιανοῖς, πλὴν ἡμερότητας, καὶ ἦν λίαν ἀπάνθρωπον αὐτῷ τὸ φιλόανθρωπον, καὶ τὸ πιθανὸν βίαιον, καὶ ἀπολογία τῆς ἀγριότητος ἢ χρηστότης (4.62)

For det lå ikke i naturen verken at leoparden skulle legge bort sine flekker, eller etioperen sin svarte farge, eller ilden sin evne til å brenne, eller den onde, som var menneskemorder fra begynnelsen, sitt menneskehat, eller at den mannen skulle legge bort sin ondskap, den som var utgangspunktet for hans angrep mot oss. Men slik som kameleonen, som det sies, med letthet kan påta seg enhver mulig skikkelse og anta alle farger bortsett fra hvit – for jeg forbigår Proteus fra myten, den egyptiske sofisten – slik var også den mannen og han ble for de kristne alt bortsett fra mildhet, og hans menneskelighet var ytterst umenneskelig, og hans overtalelse var vold, og hans godhet en unnskyldning for hans råskap.

Etter først å ha beskrevet Julians egentlige og *uforanderlige* natur gjennom en leopards flekker, en etiopers mørke hud, ildens flammer og en morders iboende menneskeforakt, snur Gregor hele bildet til å fokusere på Julians *foranderlige* karakter som ligner

⁴⁰ 4.57: *καθάπερ χαλκῷ περιβάλλοι δέλεαρ* – slik som agn festet rundt en fiskekrok

kameleonens. Samtidig lurer Gregor inn referanse til Proteus, en mytologisk skikkelse som kunne anta hvilken form han ønsket, og med tilnavnet ”den egyptiske sofisten” alluderer han samtidig til Platon (*Euthyd.* 288bc) som bruker Proteus som bilde på en som raskt skifter mening. Julians uforanderlighet manifesterte seg her ved hans evne til foranderlighet. Denne dobbeltheten i Gregors beskrivelse forsterkes videre gjennom den rekken av paradokser som avslutter passasjen.

Synkrisis

De tanke- og talefigurene som ble funnet i talene mot Julian er alle absolutte kjennetegn i Gregors alminnelige talespråk slik Guignet og Ruether har beskrevet det. Med unntak av noen få temaområder som har med *or.* 4 og 5 spesifikt å gjøre (talene som en søyle, bruken av agn) er også billedspråket helt i tråd med de nevnte forskernes oversikt. Talenes virkemidler kan med dette godt plasseres blant Gregors mer undersøkte verker og spores til den andre sofistikken. To punkter peker seg imidlertid ut til egen behandling ved sin tilstedeværelse i talene. Dette gjelder *synkrisis* og hedenske referanser. Dette underkapitlet vil derfor ta for seg synkrisis nærmere, mens kapitlet vil avsluttes med en diskusjon av de hedenske referansene i talene.

Synkrisis, eller sammenligninger, vil være et trekk som kunne forventes i taler av denne typen. I et svartmalende portrett vil det som svartes bli sammenlignet ufordelaktig med et idealtilfelle slik at dårlige egenskaper fremstår enda klarere. I *or.* 4 og 5 forekommer dette flere ganger, og hovedtemaet er gjennomgående å fremheve Julians ondskap og kristendommens overlegenhet over hedendommen. Dette illustreres gjennom kontrasterende sammenligninger av personer eller saker fra begge de to sidene. Mange ganger er det tale om eksplisitte eller ”lokale” synkrisis, det vil si at de to sidene kontrasteres i avsluttede enheter, som i sammenligningen av brødrene Julian og Gallus (4.24-33), beskrivelsen av begravelserne til keiser Constantius og Julian (5.16-18) eller forskjellene mellom kristne munk og hedenske filosofer (4.71-72), episoder som alle vil bli presentert nedenfor. Flere av tilfellene jeg vil karakterisere som synkrisis i talene er imidlertid av en mer implisitt art og må ses i lys av talenes samlede struktur. Kritikken av Julians karakter, liv og handlinger og positiv vurdering av kristendommen er så

gjennomført i talene at det danner et evig tilstedeværende bakteppe for alt annet. Når derfor Constantius i flere kapitler beskrives ensidig positivt, krever ikke det en umiddelbar kontrasterende beskrivelse av Julians tilsvarende dårlige egenskaper. De er allerede kjent fra tidligere i talene eller blir nevnt i en senere sammenheng. Således må ensidige utsagn tolkes i forhold til denne bakgrunnen. Dette gir hele fremstillingen et synkrisisliggende preg. Noen av de viktigste og mest åpenbare eksemplene blir gitt her.

Den klart viktigste synkrisis i talene er mellom Julian og keiser Constantius, Konstantin den stores sønn og Julians forgjenger på tronen. Gjentatte ganger gjennom talene fremstilles han som den ideelle kristne keiser, i motsetning til Julian, lederen for hedendommen.⁴¹ Han introduseres på denne måten i *or.* 4:

ἄκουε καὶ ἡ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίου ψυχῇ, εἴ τις αἰσθησῆς, ὅσοι τε πρὸ αὐτοῦ βασιλέων φιλόχριστοι, σὺ δὲ καὶ πάντων μάλιστα. ὅσα τῇ Χριστοῦ κληρονομίᾳ συναυξηθεῖς καὶ αὐξήσας ταύτην εἰς δύναμιν καὶ χρόνῳ βεβαιωσάμενος ὥστε καὶ πάντων διὰ τοῦτο γενέσθαι τῶν πώποτε βασιλέων ὀνομαστότατος, ὃ τῆς ἐπηρείας, ἀγνόημα ἠγνόησε σφόδρα τῆς οἰκείας εὐσεβείας ἀνάξιον· ἔλαθεν ἐπιτρέφων Χριστιανοῖς τὸν Χριστοῦ πολέμιον, καὶ τοῦτο μόνον τῶν ἀπάντων οὐ καλῶς ἐφιλανθρωπέυσατο, καὶ σῶσαι καὶ βασιλεύσαι τὸν κακῶς καὶ σωθέντα καὶ βασιλεύσαντα· (4.3)

Hør dette, store Constantius' sjel, hvis du kan sanse noe, hør også alle dere kristuselskende keisere før ham, men hør du fremfor alle dem! Han vokste nemlig opp med arven av Kristus, økte denne så mye han kunne og betrygget den med tiden, slik at han av den grunn ble den mest berømte av alle keisere til alle tider. Akk, hvilken krenkelse han opplevde! Uvitende gjorde han en villfarelse fullstendig uverdigg sin egen fromhet. Uten å vite det fostret han for de kristne fienden av Kristus. Bare på dette ene punktet handlet han ikke på virkelig menneskevennlig måte, idet han reddet og gjorde til keiser ham som med onde følger ble reddet og som styrte med ondskap.

Selv få år etter Constantius' død og fremdeles med et friskt minne om ham, må beskrivelsen "den mest berømte keiseren til alle tider" kunne kalles en solid overdrivelse. Men i denne skjønnmalingen er alt tillatt. Gregor finner ikke annen feil hos Constantius enn at han viste for mye medmenneskelighet da han "reddet" (dvs. unnlot å myrde) Julian som barn. Den faktiske bakgrunnen er at hæren etter Konstantin den stores død i 337 hadde drept store deler av den keiserlige familien for å sikre Konstantins sønner plass på

⁴¹ *or.* 4: 3, 34-42; *or.* 5: 16-18

tronen. Det er ikke urimelig å anta at Constantius selv var medansvarlig for denne avgjørelsen, noe Julian et sted uttrykker sin overbevisning om. I alle fall hadde ikke utrenskningen vært til ulempe for Constantius. Konstantins sønner styrte nå alene, og Constantius fikk selv makten over det østlige riket. Konstantins halvbror, Julius Constantius, ble drept i denne utrenskningen, men hans sønner Julian og Gallus ble spart, sannsynligvis på grunn av sin unge alder. De ble snart sendt i eksil til Kappadokia hvor de levde på keiserens nåde.⁴²

Med det perspektivet Gregor tar i talene kunne han implisere at den ulykken Julian skulle føre til var så stor at det hadde vært et feiltrinn ikke å drepe ham allerede som barn. Dette synet gjentas i et senere kapittel når Gregor indirekte roser Constantius' voldsbruk mot Julians familie. Julian burde ha vist ham takknemlighet for overhodet å være i live(!):

καὶ σωθεὶς γε σὺν τῷ ἀδελφῷ σωτηρίαν ἄπιστον καὶ παράδοξον, οὔτε τῷ Θεῷ χάριν ἔσχε τῆς σωτηρίας, οὔτε τῷ βασιλεῖ, δι' οὗ σέσωστο· ἀλλ' ἀμφοτέροις ὤφθη κακός, τῷ μὲν ἀποστασίαν ὠδίνων, τῷ δὲ ἐπανάστασιν. (4.21)

Etter å ha blitt reddet sammen med sin bror, en redning både utrolig og uventet, viste han ikke takknemlighet for sin redning overfor Gud, og heller ikke overfor keiseren som hadde sørget for hans redning. I stedet viste han seg ond mot begge ved å fremkalle frafall fra den ene og opprør mot den andre.

I sin styringstid hadde Constantius hyppig blandet seg inn i kirkelige spørsmål, og især forsøkt å fremtvinge en enhetlig doktrine for den kristne tro og presset biskoper til å godta en forenklet trosbekjennelse.⁴³ Gregor visste at Constantius hadde vært en uønsket og brutal keiser for de mange som ikke delte hans syn på hva den ortodokse tro skulle være. Like fullt var han i denne sammenheng villig til å glatte over de vanskelighetene som faktisk hadde vært og i stedet fremstille hans innblanding som velment:

καὶ εἴ τι παρελύπησεν ἡμᾶς, οὐ περιφρονῶν, οὐδὲ ὑβρίζων, οὐδὲ ἄλλοις τισὶ πρὸς ἡμῶν χαριζόμενος, ἀλλ' ὥστε πάντας ἐν εἶναι καὶ συμφρονεῖν παρελύπησε καὶ μὴ διακεκόφθαι, μηδὲ διεστάναι τοῖς σχίσμασιν. (4.37)

⁴² Julian anklager i *Ep. ad Athenienses* (270cd – 281b) Constantius direkte for utslettelsen av familien. Mer om dette spørsmålet i Glen W. Bowersock: *Julian the Apostate*. Cambridge, MA (1978), s. 23 og Rowland Smith: *Julian's Gods*. London (1995), s. 1-2 og s. 187

⁴³ Socrates Schol.: *Hist. eccl.* 2.41-42; Sozomen: *Hist. eccl.* 4.24-26

Selv om han bedrøvet oss litt, gjorde han det ikke av forakt eller for å krenke, heller ikke for å glede noen andre fremfor oss, men han bedrøvet oss slik at vi alle kunne være én kropp og være samstemte og slik at vi ikke skulle splittes eller være atskilt av skismer.

Bortsett fra hans få og tilgivelige feil, har ikke Gregor noe å utsette på Constantius. Tvert imot. I 4.34 omtales han som ”ὦ θεϊότατε βασιλέων καὶ φιλοχριστότατε” – ”du helligste og mest kristuselskende av keisere”, noe som utdypes noen kapitler senere:

οὐδενὶ γὰρ οὐδενὸς οὕτω πρόποτε πράγματος ἔρως θερμὸς ἐνέσκηψεν ὡς ἐκείνῳ Χριστιανοῦς ἀξίηθῆναι καὶ εἰς πλείστον καὶ δόξης προελθεῖν καὶ δυνάμεως· καὶ οὔτε ἔθνη χειρούμενα, οὔτε τὸ κοινὸν εὐνομούμενον, οὐ πλῆθος χρημάτων, οὐ δόξης περιουσία, οὐ τὸ βασιλέα βασιλέων καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι, οὐχ ὅσοις ἄλλοις ἀνθρώπων εὐδαιμονία γνωρίζεται, οὐδὲν οὕτω τῶν πάντων ἐκείνον ἠΰφραιεν ὡς τὸ δι' ἑαυτοῦ μὲν ἡμᾶς, διὰ δὲ ἡμῶν ἐκείνον καὶ παρὰ Θεῶ καὶ ἀνθρώποις εὐδοκμεῖν καὶ ἀκατάλυτον ἡμῖν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον παραμεῖναι τὴν δυναστείαν.
(4.37)

For ingen var noen gang grepet av så glødende begjær etter noen sak slik den mannen var etter å øke antallet kristne og få dem frem til den største ære og makt. Verken beseirede folkeslag, en velstyrt stat, en mengde av rikdom, et overmål av ære, det å være og det å bli gitt tittelen ”Kongenes konge”, eller noen av de andre tingene som defineres som menneskenes lykke – ikke en av alle disse tingene gledet ham slik det å bli holdt i ære hos Gud og menneskene, *vi* gjennom ham og *han* gjennom oss, og at vår makt skulle fortsette uoppløselig i all fremtid.

Mot slutten av talen, i kapitlene 5.16-18, stiller Gregor begravelserne til Constantius og Julian opp mot hverandre. Dette gjøres på en slik måte at den æren som vises Constantius etter hans død fungerer som en prisning av hans styre, mens den vanæren som vises den døde Julian fremstår som en straff for hans frafall fra kristendommen. Constantius døde i Tarsus i 361 og Gregor beskriver hvordan liket hans ble fraktet over Tarsusfjellene på vei til Konstantinopel:

ὁ μὲν γε παραπέμπεται πανδήμοις εὐφημίαις τε καὶ πομπαῖς καὶ τούτοις δὴ τοῖς ἡμετέροις σεμνοῖς, ῥῥαῖς παννύχοις καὶ δαδουχίαις αἷς Χριστιανὸν τιμῶν μετὰ στασιον εὐσεβῆ νομίζομεν, καὶ γίνεται πανήγυρις μετὰ πάθους ἢ ἐκκομδῆ τοῦ σώματος. εἰ δέ τῳ πιστὸς ὁ λόγος, [...] ἐπειδὴ τὸν Ταῦρον ὑπερβάλλοι τὸ σῶμα πρὸς τὴν πατρίαν αὐτῷ πόλιν διασσωζόμενον, [...] φωνή τις ἐκ τῶν ἄκρων ἔστιν οἷς ἐξηκούετο, οἷον ψαλλόντων τε καὶ

παραπεμπόντων, ἀγγελικῶν οἶμαι δυνάμεων, γέρας τῆς εὐσεβείας ἐκείνω, καὶ ἀντίδοσις ἐπιτάφιος. (5.16)

ὡς δὲ πλησιάζοι τῇ μεγάλῃ καὶ βασιλίδι πόλει, τί δεῖ λέγειν δορυφορίας τε τοῦ στρατοῦ παντὸς καὶ τάξιν ἐνόπλιον, ὡς ζῶντι τῷ βασιλεῖ γινομένην, ἢ τῆς λαμπρᾶς πόλεως ἔκχυσιν, ὀνομαστοτάτην τῶν πάποτε γενομένων ἢ ἐσομένων; (5.17)

[Constantius'] lik ble ledsaget av offentlige lovord og høytidelig prosesjon, og også av våre hellige ritualer, sang utover natten og bæring av fakler, som er de tingene vi kristne anser riktig for å hedre en from bortgang. Slik blir frembæringen av liket en høytidelig fest blandet med sorg. Hvis man skal tro det som sies, [...] da liket krysset over Taurusfjellene for å bringes trygt til sin fars by [...], ble det av noen i følget hørt en tone fra det høye, som av noen som spilte strenger og ledsaget følget. Jeg tror disse var englers makter, en æresgave for hans fromhet og en gjenytelse i hans begravelse.

Da [liket] nærmet seg den store og kongelige byen, hvordan kan jeg beskrive den taktfaste paraden av livgarden og hele hæren, oppstilt for kongen som om han var i live, eller utstrømningen av innbyggere fra den strålende byen, det mest bemerkelsesverdige oppmøte som noensinne har vært og noensinne vil bli?

Hæren hadde vært så knyttet til Constantius, sier Gregor, at også Julian, selv om han var kledd i sin nye keiserlige purpur, var tvunget til å ære sin fiende Constantius ved å ta av sitt diadem og følge ham til hans familiegravsted i Apostelkirken.

Like etter dette kapitlet følger en beskrivelse av Julians begravelse:

τῷ δὲ αἰσχρὰ μὲν τὰ τῆς ἐκστρατείας – ἠλαύνετο δήμοις καὶ πόλεσι καὶ φωναῖς δημοσίαις καὶ βωμολόχοις ὧν ἔτι καὶ νῦν οἱ πολλοὶ μνημονεύουσιν – ἀδοξότερα δὲ ἢ ἐπάνοδος. τίς δὲ ἢ ἀδοξία; μῖμοι γελοίων ἤγον αὐτὸν καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς σκηνῆς αἴσχεσιν ἐπομπεύετο καταυλούμενός τε καὶ κατορχούμενος καὶ τὴν ἄρνησιν καὶ τὴν ἡτταν καὶ τὸ τέλος ὀνειδιζόμενος. καὶ τί γὰρ οὐ πάσχων κακῶν, τί δὲ οὐκ ἀκούων οἷς οἱ τοιοῦτοι νεανιεύονται, τέχνην τὴν ὕβριν ἔχοντες, ἕως ἢ Ταρσέων αὐτὸν ὑποδέχεται πόλις, οὐκ οἶδ' ὅπως καὶ ἀνθ' ὅτου τὴν ὕβριν ταύτην κατακριθεῖσα; ἔνθα δὲ οἱ τέμενος ἄτιμον καὶ τάφος ἐξάγιστος καὶ ναὸς ἀπόπτυστος, καὶ οὐδὲ θεατὸς εὐσεβῶν ὄψεσι. (5.18)

For den andre, derimot, var omstendighetene rundt avreisen for hans felttog skammelige – han ble drevet ut av provinser og av byer, både med offentlige utrop og latterliggjøring – noe de fleste fremdeles i dag kan huske – men hans tilbakekomst var enda mer æreløs. Hva bestod denne vanæren i? Komedieskuespillere fulgte ham, og han ble ledsaget av skamløsheter fra teaterscenen mens man spilte fløyte og danset spottende for ham. Han ble bebreidet for sin fornektelse, sitt nederlag og sin død. For hva ondt måtte han ikke tåle? Hva måtte han ikke høre av frekkheter fra slike som har fornærmelser som sitt gebet, før byen Tarsus tok imot ham? Jeg vet ikke hvordan eller av hvilken grunn byen ble dømt til denne skammen. Der har han et innviet sted uten ære og en forbannet grav, et avskyelig tempel som ikke engang er til å se på for gudfryktige øyne!

Englenes makt som viser seg over fjellene under Constantius' gravfølge bidrar til å gi ham en opphøyd funksjon i kristen sammenheng, mens det komiske teatret av satire og spott, som omgir Julians begravelse fungerer som et uttrykk for *damnatio memoriae*.

Det ensidig positive bildet som gis av Constantius i disse talene skiller seg kraftig fra andre kilder som omtaler ham. Den ikke-kristne historikeren Ammianus Marcellinus gir et utvetydig negativt portrett av ham ved å presentere ham som en inkompetent, ondskapsfull og nådeløs tyrann.⁴⁴ Ifølge Ammianus viste Constantius den største brutalitet ved den minste mistanke om sammensvergelse, og han sies i dette, noe overdrevet, å ha overgått endog Caligula, Domitian og Commodus.⁴⁵ Han forfulgte politiske motstandere og fikk også caesar Gallus, som var hans egen fetter og Julians bror, arrestert og henrettet i 354 fordi han oppfattet ham som en trussel.⁴⁶ Den nådeløse skatteinnkrevningen gjorde også Constantius ytterst upopulær blant mange.⁴⁷ Hans uvilje og maktmisbruk fremheves av kirkehistorikerne, spesielt i forbindelse med hans deltakelse i kirkemøter og hans kontakt med biskoper som anså hans ideer kjetterske.⁴⁸

I treenighetsspørsmålet tilhørte Constantius arianernes side som mente at Gud og Kristus ikke var av samme, men av lignende vesen (*homoiousios*). Han møtte derfor motstand fra tilhengerne av den nikenske kristologien, som hevdet at de var av samme vesen (*homoousios*). Dette spørsmålet ga opphav til en bitter strid i kirken på denne tid, og sidene syntes uforsonlige. Hilarius, en fremstående forkjemper på latinsk side for den

⁴⁴ Timothy D. Barnes: *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca (1998), s. 132 og Roger Blockley: "Ammianus Marcellinus' Use of *Exempla*." *Florilegium* 13 (1994), s. 57

⁴⁵ Amm. Marc.: *Res gestae* 21.16.8

⁴⁶ Ibid., 14.11.1-26

⁴⁷ Ibid., 21.16.17

⁴⁸ Sozomen: *Hist. eccl.* 4.19

nikenske troen og biskop i Poitiers mellom 353 og 368, gir et eksempel på denne bitterheten med sin bitende anklage mot nettopp Constantius, *Liber in Constantium imperatorem*. Her fordømmes han som antikrist selv, en som krigen ikke bare mot kirken, men mot Gud, og som i alt var en ondskapsfull keiser, verre enn de verste av sine forgjengere. På alle måter var dermed Constantius det motsatte av en god keiser.⁴⁹

Lik Gregors taler mot Julian må Hilarius' bok mot Constantius ikke tas for bokstavelig. Det er et polemisk skrift. Like fullt er hovedinntrykket gitt av Ammianus og Hilarius stikk motsatt i forhold til det gitt av Gregor i or. 4 og 5. Selv var Gregor, som Hilarius, en innbitt tilhenger av den nikenske tro og bekjempet motstanderne av den der han kunne, og dette er også et hovedpoeng i mange av hans viktigste skrifter.⁵⁰ Når Gregor velger arianeren Constantius som idealskikkelse i talene mot Julian, er det altså ikke et valg man skulle forvente. Dette bekreftes av at de gangene han blir nevnt i Gregors senere verker er det med fordømmelse eller beskyldninger om naivitet.⁵¹ Forklaringen på den omvendte fremstillingen i or. 4 og 5 må være at dette perspektivet har polemisk verdi. Til tross for sin antagelig genuine misnøye med Constantius, gjør retorikkens krav det nødvendig å idealisere ham og å underspille de indre motsetningene i kirken, slik Gregor fremstiller det i 4.37 (s. 65).⁵²

I en synkrisis, sier Theon i sine progymnasmata, er det viktig å velge riktig målestokk når man sammenligner.⁵³ Riktig effekt kan bare kunne oppnås gjennom sammenligning med noe som virkelig er sammenlignbart, noe som først synes å være lik i vesentlige henseender, men som etterhvert (i en psogos) viser seg å være overlegen den anklagede på viktige punkter. Dette stemmer for bildet av Constantius i talene. Han fyller rollen som kontrast til Julian fordi han var jevnbyrdig i formell status og nær i tid, ved å

⁴⁹ Mark Humphries gjennomgår og analyserer denne boken i "Hilary of Poitiers' *Against Constantius*." i: M. Whitby (red.): *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden (1998). I denne sammenheng se særlig s. 203 og 217.

⁵⁰ Dette gjelder f. eks. or. 27-31, hans fem teologiske taler holdt i Konstantinopel i 380.

⁵¹ Særlig i or. 25.9, men også lovtalen til Athanasius (or. 21.26). Nærmere diskusjon om Gregors syn på Constantius finnes hos Claudio Moreschini (1975): "L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno." i: C. Moreschini: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Milano (1997), s. 166-168

⁵² Jean Bernardi påpeker at Gregor i or. 4.7-11, hvor han redegjør for hvem han inkluderer i sin feiring av Julians død, ikke gjør noe skille mellom kjettere og ortodokse. Julian og kirkens enhet er nå viktigere enn denne konflikten. (*Contre Julien* (1983), s. 62)

⁵³ Theon: L. Spengel, *Rhetores graeci* (1854) s. 112-13. Se også kap. 4, s. 84 i denne oppgaven for mer om progymnasmata. Verken Afthonios' eller Hermogenes' øvelser definerer dette punktet som særskilt viktig for synkrisis.

være den keiseren Julian overtok etter og fordi han var kristen. Deres syn på Kristus og kirken er avgjørende.⁵⁴ Disse egenskapene var tilstrekkelig for synkrisis i en tale av denne genren. Målet var ikke å gi en balansert fremstilling, men å sette Julian i et dårligst mulig lys. Julian er derfor dårlig på samme måte som og av samme grunn som Constantius er god. For den ene kan intet tilgis, for den andre alt. *Or.* 4 og 5 er først og fremst et *opus rhetoricum*, ikke et *opus historicum*.

En annen, men langt mindre omfattende synkrisis i talene er mellom Julian og hans få år eldre halvbror Gallus (4.24-33). Gregor beskriver hvordan de vokste opp sammen under kristne lærere og begge først levde i fromhet. Men, slik Theon foreskriver, bruker Gregor deres felles utgangspunkt til å sidestille dem, for så å vise hvordan Gallus ble en gudfryktig mann, mens det onde hele tiden lå gjemt i Julian. Essensen av dette blir uttrykt slik:

ὁ μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν εὐσεβῶν, καὶ γὰρ ἦν, εἰ καὶ τὴν φύσιν θερμότερος, ἀλλ' οὖν γνήσιος εἰς εὐσέβειαν, ὁ δὲ τὸν καιρὸν ἐξωνούμενος καὶ κρύπτων ἐν ἐπιεικείᾳ πλάσματι τὸ κακότητος.
(4.24)

Den ene av dem viste seg som en sann from, for selv om han hadde en svært oppfarende natur var han likevel ekte i sin fromhet. Men den andre kjøpte seg tid og skjulte sin onde natur i en form av godhet.

Den samme overdrevne idealiseringen som blir Constantius til del synes også å gjelde for Gallus i sammenligningen med Julian. Ammianus tegner et bilde av Gallus som en grusom og pervertert karakter,⁵⁵ mens Julian selv et sted beskriver sin brors natur som ”ἄγριος καὶ τραχὺς” – ”vill og rå”.⁵⁶ At det nok var en kjerne av sannhet i dette, tyder også Gregors karakteristikk på når han i 4.24 vedgår at Gallus var ”θερμότερος” – ”oppfarende” av natur. Han er imidlertid rask til å skyte inn at hans fromhet var ekte. Igjen er det den kristne troen og behovet for en kontrast til Julian som avgjør fremstillingsmåten.

⁵⁴ Som det fremkommer f. eks. i *or.* 4: 20, 31 og 33

⁵⁵ Amm. Marc.: *Res gestae* 14.11.28; Det er imidlertid grunn til å tro at Ammianus' fremstilling av Gallus i dette tilfellet er en del overdrevet. Hans vitnemål har likevel vekt fordi andre kilder uavhengig av ham (både Julian og Gregor) peker i samme retning. For dette, se Blockley, s. 58 og Hermann Tränkle: ”Der Caesar Gallus bei Ammian.” *Museum Helveticum* 33 (1976), s. 162-79.

⁵⁶ Julian: *Ep. ad Athenienses* 271d

Rene og synkrisis-lignende fremstillinger dukker også opp flere andre steder i talene. Disse har alle det til felles at de fremhever kristendommens storhet som kontrast til hedendommens latterlighet, svakhet og enfoldighet. Et lite eksempel er i 4.44, hvor hedensk filosofi stilles opp mot den kristne tenkning. Etter en kort gjennomgang av forskjellene, karakteriseres hedensk filosofi som en dyp gjørme (*βαθύς βόρβορος*), underverdenens mørke (*ζόφος*) og villfarelse (*πλάνη*), mens den kristne byr på sannhet (*ἀλήθεια*) og renselse (*κάθαρσις*). Hedningene følger bare forstanden, mens de kristne følger Gud.

En mer omfattende synkrisis forekommer i 4.110-124. Her er en sarkastisk fremstilling av den hedenske kirken som Julian prøvde å etablere, hvor det underveis konstant trekkes ufordelaktige sammenligninger med den kristne kirken. Innenfor disse kapitlene er det også en egen gjennomgang av forskjellen på utlegningen av mytene hos hedningene og Bibelen hos de kristne (4.117-119). Ifølge Gregor makter ikke engang allegorisk tolkning å redde de hedenske mytene fra sitt tvilsomme innhold. De er derfor ubrukelige som etiske forbilder. Allegorisk tolkning, sier han, er derimot nyttig for tolkning av Bibelen fordi det tillater fortellinger som i seg selv allerede er gode til å stå frem i en enda større glans.⁵⁷

I *or.* 4 fremheves det at den kristne kirken har eksempler på praksis som i hedendommen bare forekommer i svært mangelfull eller feilaktig form. Noe av det viktigste er martyrene og munkevesenet. Gregor sammenligner i 4.69-73 disse i to atskilte synkriseis med sine hedenske motstykker. Igjen er hensikten å vise kristendommens overlegenhet og dermed å fremvise Julians tåpelighet ved ikke å erkjenne dette. I den første synkrisis (4.69-70) blir tidlige kristne martyrer sammenlignet med hedninger som viste en martyrlignende holdning. Martyrer som Peter, Paulus, Jakob og Stefan settes opp mot en mengde eksempler fra den hedenske historien og mytologien: Pelops da han ble ofret av Tantalos som måltid til gudene; ofringen av Ifigeneia i Aulis; Menoikeus som ofret seg for å redde Theben; Sokrates da han tømte giftbegeret; mishandlingen av Epiktet – og mange flere. Om dette sier Gregor at det er irrasjonelt av Julian å forakte de kristne martyrenes død, men å beundre ofring og selvoppofrelse i den hedenske kulturen.

Umiddelbart deretter, i en ny synkrisis, stilles kristne munkes opp mot hedenske asketer og filosofer (4.71-72). Munkenes livsførsel idealiseres i forhold til det asketiske

⁵⁷ Det paradoksale i dette diskuteres av Jean Pépin i *Mythe et Allégorie*. Paris (1958), s. 470-74

livet som enkelte hedninger angivelig skal ha levd. I mange aspekter kan de godt ha levd asketiske liv, men de hadde likevel umoralske sider. Her er noen få av hans eksempler: I motsetning til munkenes kontroll over lystene nevnes Solons påståtte umettelighet (*ἀπληστία*), Sokrates' omgang med gutter (*παιδεραστία*), Platons fråtseri (*λιχνεία*), Xenokrates' glupskhet (*ὀψοφαγία*), Diogenes' tomme prat (*στωμυλία*) og Epikurs nytelse (*ἡδονή*).⁵⁸ Munkene overgikk alle disse fordi deres fromhet ikke bestod bare i ord, men i handling.

Hedenske referanser

Mange kirkefedre integrerte stoff fra litterære kilder i sine tekster. Som oftest var dette bibelsk stoff i form av historier, lignelser eller nevnelser av navn, som ble introdusert for å gi et kristent publikum en gjenkjennelig og autoritativ sammenligning med eller belegg for det som ble skrevet om. Gregor av Nazianz benyttet også i stor grad bibelsk stoff, men han brukte dessuten, i likhet med sin samtidige Basileios av Caesarea og den noe yngre Johannes Chrysostomos, i betydelig omfang stoff fra den hedenske kulturen i sine verker.⁵⁹ En nærliggende forklaring på dette ligger i den fortroligheten de fikk til dette stoffet under den grundige retoriske utdannelsen de hadde fra datidens største læresteder. Selv om mange av disse stedene var dominert av hedenske lærere, synes ikke dette å ha vært et problem for den kristne velhavende klassen som alle de tre kappadokiske kirkefedrene kom fra. De opplevde neppe at det var noen umulig motsetning mellom det å være kristen og det å vie seg til årelange studier av hedensk litteratur og filosofi så lenge man ikke blandet sin tro for mye med tekstenes bokstavelig innhold. Tvert om må de ha oppfattet at kjennskap til denne litteraturen var et gode for kristendommen hvis man ”plukket rosene, og unngikk tornene” (se s. 42).

Den av de tre kappadokerne som i sine verker tydeligst bruker hedensk kultur som en selvfølgelig referanseramme er Gregor av Nazianz. Generelt benytter han seg av referanser til hedensk mytologi, historie, litteratur og filosofi langt oftere enn både

⁵⁸ Nærmere forklaring til hvilke kilder og tradisjoner Gregor refererer til ved de til dels ytterst uvanlige karakteristikkene av disse karakterene gis av Alois Kurmann: *Gregor von Nazianz: Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*. Basel (1988), s. 241-44.

⁵⁹ Se f. eks. Vappu Pyykkö: *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos*. Turku (1991), s. 21-24

Basileios og Gregor av Nyssa, og i *or.* 4 og 5 er omfanget særlig stort.⁶⁰ Som Friedhelm Lefherz sier: ”Wir dürfen die Zahl der Stellen, an denen Gregor über Mythisches spricht, nicht überschätzen. [...] Es sind die polemischen Reden 4 und 5, die das meiste Material bieten.”⁶¹ Det store omfanget er sannsynligvis grunnen til at en viss Pseudo-Nonnus på 500-tallet skrev sine *commentarii*, som egentlig er en rekke *scholia*, til nettopp disse talene, en samling av og forklaring til mange av de hedenske allusjonene som forekommer der.⁶² Det har blitt foreslått at kommentarene ble til fordi Gregors taler tidlig ble etablert som en del av grunntekstene i det bysantinske skolesystemet, og at *or.* 4 og 5 inneholdt mye som krevde særlig forklaring for et kristent publikum som ikke lenger var fortrolig med den gamle greske kulturen.⁶³

En måte å undersøke mye av det hedenske så vel som det bibelske materialet i talene i en samlende form er å plukke ut de stedene som fungerer som *exempla*. Et *exemplum* (gr. *paradeigma*) er i antikkens retoriske teorier et ikke helt entydig begrep, og definisjonen ble utvidet over tid fra Aristoteles til Hermogenes og Quintilian m. fl.. I Kristoffel Demoens presentasjon av de viktigste antikke teoriene oppsummerer han med en sammenfattende definisjon et *exemplum* som en fremkalling av en hendelse fra historien, litteraturen eller mytologien, som har en likhet med eller en relasjon til det som blir diskutert og som implisitt eller eksplisitt fungerer som argument eller ornament for denne saken. Fremkallingen tar vanligvis form av en narrasjon, en nevning av navn eller en allusjon.⁶⁴ Sammenligningsaspektet gjør at exempla er beslektet med billedspråk generelt (særlig similier). Den essensielle forskjellen er ifølge senere teoretikere at exempla sammenligner med mennesker og gjerninger, mens similier strengt tatt bare sammenligner med gjenstander og dyr.⁶⁵

Med dette som utgangspunkt har Demoen laget en katalog over forekomsten av hedenske (og bibelske) exempla i Gregors tekster, også *or.* 4 og 5.⁶⁶ Ut fra denne katalogen

⁶⁰ Loc. cit.

⁶¹ Friedhelm Lefherz: *Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*. Bonn (1958), s. 36

⁶² Jennifer Nimmo Smith har utgitt en kritisk utgave av disse kommentarene: *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*. Turnhout (1992). Hun har utgitt en oversettelse: *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43*. Liverpool (2001).

⁶³ Nigel G. Wilson: ”The Church and classical studies in Byzantium.” *Antike und Abendland* 16, s. 70 og *The Scholars of Byzantium*. London (1983), s. 23.

⁶⁴ Gjennomgang av antikk teori: s. 35-50.; definisjon: s. 50. (Kristoffel Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*. Turnhout (1996))

⁶⁵ Ibid., s. 45

⁶⁶ Ibid., s. 361-65

forsøker han å avklare om Gregors praksis følger de retoriske reglene for exempla, hvilke emner han velger å bruke dem til, hvordan og når han benytter dem, hvor hyppige de er, hvilke typer historier han foretrekker, og fremfor alt, om det er en forskjell i hvordan han behandler hedensk og bibelsk stoff.

Gregors exempla er vanligvis ikke omstendelig fremlagte. Det er sjelden han gir en utdyping for publikum som ikke er kjent med den historien det siktes til. Den vanligste innføringen av et exemplum er en nevning av et navn, noen ganger supplert av et kortfattet tillegg som skal gi den riktige sammenhengen den nevnte karakteren opptrer i. Som oftest er et stikkord tilstrekkelig. Iblant er et exemplum innført kun ved allusjon. Det kan være et utsagn fra en autoritativ karakter, eller bare et bestemt ord eller et umerket sitat. For å forstå meningen fullstendig, er det nødvendig å kjenne den historien eller det verket det refereres til.⁶⁷ Et dannet publikum var forventet å vite hva det ble siktet til, også når ingen navn eksplisitt ble nevnt, men saken bare ble omtalt ved antydninger. Som det passet seg i kulturen rundt den andre sofistikken, påkalte denne teknikken lytterne eller lesernes lærdom, skjerpet deres oppmerksomhet og gledet deres forfengelighet.

Generelt kan det sies at hedensk og bibelsk materiale ikke er jevnt fordelt i Gregors korpus. Det er langt flere taler, dikt og brev som (nesten) utelukkende inneholder bibelske referanser enn det motsatte. I Demoens katalog over exempla i Gregors samlede taler peker *nr.* 4 og 5 seg tydelig ut ved alene å inneholde halvparten av det samlede hedenske materialet.⁶⁸ Dominansen av hedenske referanser i forhold til kristne i nettopp disse talene viser seg også i Bernardis mer usystematiske optelling, hvor han i talene mot Julian alene finner mer enn 320 egennavn, hvorav over 250 er knyttet til gresk mytologi, historie og filosofi, mens resten er fra det gamle og det nye testamente og den kristne historien.⁶⁹

Et eksempel på Gregors bruk av exempla og allusjoner er den følgende passasjen, hvor Gregor legger ut om den dårlige innflytelsen hedensk filosofi hadde på Julian:⁷⁰

⁶⁷ Ibid., s. 142-47

⁶⁸ Ibid., s. 74

⁶⁹ Bernardi: *Contre Julien*, s. 51

⁷⁰ Diskusjonen av denne passasjen er delvis basert på en artikkel av Bernard Coulic: "Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze." i: J. Mossay (red.) *II. Symposium Nazianzenum (Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981)*. Paderborn (1983), s. 41-46.

ταῦτα Πλάτωνες αὐτὸν, καὶ Χρυσίπποι καὶ ὁ λαμπρὸς Περίπατος καὶ ἡ σεμνὴ Στοὰ καὶ οἱ τὰ κομψὰ λαρυγγίζοντες ἐξεπαίδευσαν· ταῦτα ἢ τῆς γεωμετρίας ἰσότης καὶ οἱ περὶ δικαιοσύνης λόγοι καὶ τὸ χρῆναι ἀδικεῖσθαι μᾶλλον αἰρεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν· ταῦτα οἱ γενναῖοι διδάσκαλοι, καὶ τῆς βασιλείας συναγωνισταί τε καὶ νομοθέται, οὓς ἐκ τῶν τριόδων καὶ τῶν βαράθρων ἑαυτῶ συνέλεξατο· ὧν οὐ τὸν τρόπον ἐπήνεσεν, ἀλλὰ τὴν εὐγλωττίαν ἐθαύμασε, καὶ οὐδὲ ταύτην ἴσως, ἀλλὰ τὴν ἀσέβειαν μόνην, ὡς σύμβουλον ἱκανὴν καὶ τῶν πρακτέων καὶ μὴ διδάσκαλον. (4.43)

πῶς δὲ οὐ θαυμάζειν ἄξιον τούτους οἷ καὶ λόγῳ πλάττουσι πόλεις, τὰς ἔργῳ συστῆναι μὴ δυναμένας καὶ τὰς σεμνὰς τυραννίδας μονοноῦ προσκυνοῦσι καὶ τὸν ὀβολὸν ὑπὲρ τοὺς θεοὺς ἄγουσι μετὰ τῆς ὀφρύος; (4.44)

Disse tingene lærte de ham, Platonene, Khryssipposene, den lysende Peripatos og den ærverdige Stoa, og de som skriker ut i elegante vendinger. Det er geometriens likhet og talene om rettferdighet og plikten til å velge å lide urett heller enn å begå urett. Disse tingene lærte de ham, de edle lærerne, forsvarerne av keisermakten og dens lovgivere, de som han rekrutterte fra veikryssene og avgrunnene. Han roste ikke disse for deres atferd, men han beundret deres veltalenhet. Kanskje var det ikke engang veltalenheten, men alene deres gudløshet han beundret, en tilstrekkelig rådgiver og lærer i det som bør og det som ikke bør gjøres.

Hvordan skulle det ikke være riktig å beundre disse som med ord former byer som ikke kan bestå i virkeligheten, de som på det nærmeste gjør knefall for de ærverdige tyrannene og som med stolthet [eg. hevede øyenbryn], holder småpenger høyere enn gudene.

Platon og stoikeren Khryssippos nevnes først med navn før to filosofiske skoler blir navngitt, skoler som begge ironisk opphøyes med positive adjektiver. Til slutt nevnes en uspesifisert gruppe som ”skriker ut i elegante vendinger”. Konstruksjonen gir denne følgen: Platon – Khryssippos – den peripatetiske skole – Khryssippos’ stoiske skole. Hvis en tolker *Περίπατος* som Platons skole heller enn Aristoteles’, slik Gregor selv uttrykkelig gjør i en annen sammenheng, blir symmetrien klar: etter de to filosofene står deres skoler.⁷¹ Flere navn blir ikke nevnt, men den påfølgende setningens tre punkter om geometriens likhet, talene om rettferdighet og plikten til heller å lide urett enn å begå urett

⁷¹ *Carmen de vita sua* 1033: ”διάπτωε τοὺς περιπάτους Πλάτωνος”. Junck gir eksempler på at *peripatos* kunne brukes som et alminnelig begrep for skole og at det først sent stivnet til entydig å betegne Aristoteles’ skole. (Christoph Jungck: *Gregor von Nazianz: De vita sua*. Heidelberg (1974), s. 194)

kan alle leses som allusjoner til Platons dialog *Gorgias*.⁷² Når Platons tilstedeværelse er så klar, er det rimelig å bruke ham til nærmere å identifisere ”de som skriker ut i elegante vendinger (*τὰ κομψά*)”. Med disse mener Gregor sannsynligvis sofistene ettersom ordet *κομψός* er vanlig hos Platon til ironisk å beskrive nettopp dem.⁷³ I åpningen av det neste kapitlet fortsetter Gregor kritikken av Julian for det han hadde lært av de nevnte filosofene, uten noen gang å nevne navn. Den første anklagen er en tydelig allusjon til Platons idealstat,⁷⁴ men beskrivelsen av knefallet for tyranner er mindre klar. At det igjen er tale om Platon er likevel trolig, noe et senere kapittel tyder på. Der blir han kritisert for sin grådighet på mat under sitt opphold på Sicilia (se s. 71).⁷⁵ Denne anklagen baserer seg angivelig på en anekdote fra kynikernes Platonkritikk, som skal ha sagt at den matglade filosofen hadde reist til herskeren i Syrakus for å slå seg til som en parasitt ved hans bord.⁷⁶ Et kapittel videre (4.45) kommer ytterligere en implisitt referanse til Platon når Julian anklages for sitt ønske om å bli en filosofkonge, et ideal han hentet fra Platon:⁷⁷

χρῆναι γὰρ φιλοσοφίαν καὶ βασιλείαν, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, εἰς ταυτὸ συνελθεῖν, οὐχ ἵνα παύσωνται κακῶν αἱ πόλεις, ἀλλ’ ἵνα πλησθῶσι. (4.45)

For filosofi og kongemakt, ifølge deres doktrine, bør gå sammen i ett, ikke for at byene skal gjøre slutt på det onde, men for at de skal bli fylt med det.

Gregors teknikk i disse tre kapitlene fremstår nå klarere. Platons navn blir nevnt i begynnelsen og bare én gang, men det er nok til å gi en nøkkel til å tyde de implisitt gitte exempla som følger, som ellers hadde vært vagere. Etter at Platon blir nevnt, følger en allusjon til hans verk, en allusjon til hans lite rosverdige livsførsel, og til slutt, en allusjon til hans skadelige tenkning. Kritikken av Julian tar samtidig form som kritikk av Platon.

Kritikk av hedenske filosofer spiller i det hele tatt en vesentlig rolle i talene mot Julian. De fleste store filosofiskoler fra førsokratikerne til nyplatonikerne blir nevnt, og

⁷² I *Gorgias* finner man innhold og fraser som nært passer disse punktene. a) 508a ”ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται”; b) For tale om rettferdighet, se 447b-475e; c) 527b ”εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι”

⁷³ Coulie, s. 43

⁷⁴ Denne tolkningen tydeliggjøres av et utsagn senere i talen: ”Πλάτων περὶ τῆς ἐν λόγῳ πόλεως” (4.113).

⁷⁵ Gregor skriver i 4.72 at munkenes livsførsel er mer beundringsverdig enn Platons fråtseri på Sicilia (τῆς Πλάτωνος λιχνείας τῆς Συκελικῆς).

⁷⁶ Kurmann (s. 146f) angir flere kilder for denne anekdoten, bl. a. Diogenes Laërtios: 6.25 (om *Diogenes*)

⁷⁷ Platon: *Staten* 473cd; Julian selv tar dette idealet opp i *Ep.* 7 (326a)

mange filosofer blir navngitt eller implisitt referert til. For å nevne noen: stoikeren Khrysippos (4.43), Empedokles (4.59), skeptikeren Anaxarkhos (4.70), Epiktet (4.70), pytagoreerne (4.70, 4.102), platonisten Xenokrates (4.72), kynikerne Krates og Antisthenes (4.72), Aristoteles (4.72), stoikeren Kleanthes (4.72), Anaxagoras (4.72), Heraklit (4.72), kynikeren Diogenes (4.72), Sokrates (4.72), Platon (4.43, 4.44, 4.113 og 5.29), Epikur (4.72), stoikere (4.43, 4.99, 5.2); nyplatonikere og Porfyrios (5.41). Ingen av disse filosofene eller skolene blir fremstilt med noen dybde, og tilløp til seriøs filosofisk kritikk er det heller ikke. Gregor nøyer seg med korte karakteristikker og anekdoter, som oftest preget av sarkasme og usaklig kritikk. Det dreier seg i stor grad om lange og stikkordspregede opplister hvor Gregor hopper fra et tilfelle til det neste og danner kjeder av exempla. Som en kan se i listen over, er flesteparten av disse konsentrert over et lite antall passasjer. Kapittel 4.72 er alene kilden til nesten halvparten av de eksplisitt nevnte filosofnavnene i hele *or.* 4 og 5. Det er som om Gregor forsøker å introdusere hele den greske filosofien og på samme tid å latterliggjøre de største navnene i filosofien ved å presentere dem i tilfeldig rekkefølge.

Det feltet Gregor innfører sine fleste exempla fra er ikke filosofien, eller diktere og forfattere, men den hedenske mytologien. Også her er de fleste eksplisitte tilfellene konsentrert over få kapitler. Myter omtales særlig i kapitlene 4.115-122 som er en kritikk av Julians forsøk, slik Gregor ser det, på å etablere en hedensk kirke på grunnlag av allegorisk tolkning av myter. I tillegg kommer kapitlene 5.31-32 som danner en slags triumftale eller *epinikion* over den beseirede hedendommen. Her blir publikum en siste gang minnet på Julians feil og hvor dårlig de hedenske mytene er som etiske forbilder. Mytologiske exempla i de nevnte kapitlene er svært mange. En opptelling forteller at det til sammen i de tre kapitlene med mest stoff (4.115, 4.122 og 5.32) alene er rundt 50 exempla fordelt på 80 linjer tekst. Ved disse lange opplistingene av navn eller episoder viser Gregor at han kan bevege seg med største letthet i den greske kulturen. Han gir inntrykk av å forakte denne kulturen, men synes likevel opptatt av å vise at han kjenner alle dens aspekter. For å gi et inntrykk av hvor tett opphopningen av exempla kan være, følger den første delen av 5.32:

οὐκέτι φθέγγεται δρῦς, οὐκέτι λέβης μαντεύεται, οὐκέτι Πυθία πληροῦται οὐκ οἶδ' ὄντων
 πλὴν μύθων καὶ ληρημάτων. πάλιν ἢ Κασταλία σεσίγηται καὶ σιγῆ καὶ ὕδωρ ἐστὶν οὐ
 μαντευόμενον, ἀλλὰ γελώμενον· πάλιν ἀνδριάς ἄφωνος ὁ Ἀπόλλων, πάλιν ἢ Δάφνη φυτόν
 ἐστὶν μύθῳ θρηνούμενον· πάλιν ἀνδρόγυνος ὁ Διόνυσος καὶ χορὸν μεθύντων ἐξηρημένος καὶ
 τὸ μέγα σου μυστήριον, ὁ φαλλὸς, καὶ Προσύμνω τῷ καλῷ θεὸς παθαινόμενος· πάλιν Σεμέλη
 κεραυνῷ βάλλεται· πάλιν ἀμφιγυῖεις Ἥφαιστος, ἀλλὰ ταχὺς εἰς μοιχῶν εὔρεσιν καὶ θεὸς
 κατηθαλωμένος εἰ καὶ κλυτοτέχνης, καὶ Θεοσίτης Ὀλύμπιος· πάλιν δεσμώτης Ἄρης διὰ
 μοιχείαν μετὰ τοῦ δαίμου καὶ τοῦ φόβου καὶ τῶν κυδοιμῶν, καὶ τραυματίας διὰ
 θρασύτητα· πάλιν Ἀφροδίτη πόρνη γενομένη τε αἰσχρῶς καὶ γάμων αἰσχρῶν ὑπηρέτις· πάλιν
 Ἀθηνᾶ ... (5.32)

Eiketreet taler ikke lenger, kjelen gir ikke lenger spådommer, Pythia blir ikke lenger fylt – jeg vet ikke av hva annet enn myter og vrøvl. Atter har Kastalia blitt brakt til taushet og er taus, og vannet spør ikke, men blir latterliggjort. Atter er Apollon en stum statue, atter er Dafne en plante som i myten blir besunget med tristhet. Atter er Dionysos androgyn, med et kor av drankere og ditt store mysterium, fallosen, hengende om seg, en gud overveldet av lidenskap for den skjønne Prosymnos. Atter blir Semele slått av en tordenkile. Atter halter Hefaistos, men han er rask til å oppdage utroskap, en gud dekket av sot, men likevel høyt aktet for sitt håndverk, og en olympisk Thersites. Atter er Ares i lenker med frykt, beven og larm for sin utroskap, og er skadet på grunn av sin dristighet. Atter har Afrodite skamløst blitt en skjøge og en tjenerinne for skamløs paring. Atter er Athene ... ⁷⁸

Og slik fortsetter kapitlet de neste ti linjene. Gregor vil her fortelle at de olympiske gudene ved Julians bortgang må trekke seg tilbake til mytenes verden. De har ingen aktualitet lenger. Kristendommen har seiret, og Julians prosjekt om en religion delvis basert på disse mytene er definitivt over. Hovedpoenget er å latterliggjøre mytene om de olympiske gudene som etiske forbilder. I forhold til kardinaldydene gir gudene eksempler på brudd på disse, heller enn eksempler til å følge. Historiene om gudene og deres umoralske livsførsel blir manet frem med patos, forsterket av anaforer (se s. 50) og en viss monotoni. En formell klassifisering vil gi disse historiene en modellfunksjon som *exempla*

⁷⁸ Saklige forklaringer og analyser av disse mytene og Gregors bruk av dem er å finne i Leonardo Lugaresi: *Gregorio di Nazianzo: La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V.* Fiesole (1997), s. 238-44 og Jennifer Nimmo Smith: *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43.* Liverpool (2001), s. 78-89

contraria.⁷⁹ Det vil si at de inngår i den større argumentasjonen for kristendommens overlegenhet som modeller for hvordan etiske forbilder *ikke* skal være.

Også i det siste tekstutdraget, som inngår i talenes avslutning, spiller mytiske exempla en modellfunksjon for argumentet. Argumentet er denne gangen å vise Julians likhet med mytiske skikkelser som ble straffet av gudene for sine overtramp. Historiene om de tre som straffes fyller rollen som *exempla similia*:

ἕω τὰ θεῖα καὶ τὰ ἡμέτερα καὶ τὰς καθ' ἡμᾶς ἐκείθεν ἀποκειμένας μάστιγας, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοὺς σοὺς ἔλθε λόγους καὶ φόβους οὐ ποιηταῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀνδράσι φιλοσόφοις ἀρέσκοντας, τοὺς Πυριφλεγέθοντάς σου καὶ τοὺς Κωκυτοὺς καὶ τοὺς Ἀχέροντας, οἷς ἀδικίαν κολάζουσι Τάνταλος, Τιτυὸς, Ἰξίων. Ἰουλιανὸς, ταύτης ὁ βασιλεὺς ὑμῶν τῆς φρατρίας, μετ' ἐκείνων ἀριθμηθήσεται καὶ πρὸ ἐκείνων, κατὰ γε τὸν ἐμὸν ὄρον καὶ λόγον· οὐ δάψη κολαζόμενος ἐν λίμναις ἐπιγενεῖοις ἢ κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δεμμαίνων πέτρον, ὡς τῇ τραγωδίᾳ δοκεῖ, ἀεὶ μὲν ἀνωθούμενον, ἀεὶ δὲ κατασυρόμενον. οὐδὲ ροιζούμενω τροχῶ συγκυκλούμενος, οὐδὲ ὄρμισι τὸ ἦπαρ κειρόμενος οὐποτε λείπον, ἀεὶ δὲ πληρούμενον, εἴτε ἀλήθεια ταῦτά ἐστιν εἴτε μῦθος παραδεικνύς τὴν ἀλήθειαν ἐν τοῖς πλάσμασι, ἀλλ' ὀψόμεθα τίσι καὶ οἷοις τηρικαῦτα κολαζόμενος καὶ ὡς πολὺ τούτων χαλεπωτέροις, εἶπερ πρὸς μέτρον τῶν ἀμαρτανομένων αἰτίσεις καὶ ἀντιδόσεις. (5.38)

Jeg lar være å nevne det som angår Gud og våre lærdommer og de straffene som, ifølge oss, ligger i vente i fremtiden. Gå til dine egne doktriner og motiver for frykt, som bekreftes ikke bare av diktere, men også av filosofiske menn: dine Pyriflegethoner og Kokytoser og Akheroner, som straffet forbrytelsene til Tantalos, Tityos og Ixion. Julian, kongen av denne banden deres, vil bli regnet sammen med dem, og endog fremfor dem, i hvert fall etter min vurdering og fornuft. Han vil ikke bli straffet med tørst mens han står i innsjøen med vann til haken eller leve i frykt for en stein som henger over hodet, slik det synes i tragedien, hele tiden skyves den bort, men alltid raser den ned igjen. Han vil ikke dreies rundt på et hylende hjul og heller ikke vil fugler fortære hans lever som aldri forsvinner, men alltid blir fornyet – hvis nå dette er sant eller hvis myten viser sannheten gjennom fiksjon. Men vi skal se med hva han da blir straffet, og hvor mye hardere straff han får enn disse, hvis da straffen og hevnen står i riktig forhold til feilgrepene.

Når Platon i Faidon snakker om skjebnen og sjelens endelige bestemmelsessted, sier han at de som hadde levd onde liv ble straffet i Pyriflegethon, Kokytos og Akheron, som

⁷⁹ Demoen, s. 41 (etter Quintilians terminologi)

renner gjennom Tartaros, underverdenens kjerne. For de som angret var det håp om frigjørelse, men de verste synderne var dømt til evig å flyte rundt i ild, kulde og mørke.⁸⁰ Etter nevnelser av de tre elvene følger, for symmetriens skyld, tre eksempler på skikkelser som i mytene ble dømt til evigvarende pinsler. Tantalos' og Tityos' straffer blir beskrevet hos Homer, mens Ixions skjebne skildres av Pindar.⁸¹ Når Julians navn dukker opp, markerer det noe spesielt. Dette er nemlig den eneste gangen i hele *or.* 4 og 5 at hans navn uttrykkelig blir nevnt. Gregor understreker Julians nederlag og håner ham ved å sammenligne det han hadde i vente med de mest beryktede straffene i hele myteverdenen – en passende sammenligning for en som verdsatte mytene i den grad han gjorde. I passasjens avslutning åpner så Gregor for muligheten av at mytene kan ha mulighet til å vise sannheten gjennom fiksjon. Dette synes i strid med den beskrivelsen av allegorisk tolkning av myter han gir i 4.117-119 (se s. 70). Der er de ute av stand til å formidle sannhet.

Denne inkonsekvensen illustrerer et viktig poeng. Når Gregor skiller mellom myter og sannhet, betrakter han nesten alltid de greske mytene som usanne. En myte kan godt være en sannhet pakket inn i fiksjon, men dens dypeste mening er usann og dens bokstavelige mening umoralsk. Men når disse mytene strippest for sin religiøse mening, kan de brukes. Det er i en slik sammenheng passasjen over kan tolkes. De er en del av den greske kulturarven som også kristne kunne gjøre krav på.

I sin studie mener Demoen å ha funnet at mengden av hedensk innhold i Gregors skrifter er avhengig av graden av dannelse hos det publikum han rettet seg mot.⁸² Han sier at når Gregor henvendte seg til en ikke-kristen, noe som var relativt sjeldent, brukte han overveiende hedenske *exempla*. I det vanligste tilfellet, at han henvendte seg til kristne, tok han hensyn til det gjennomsnittlige dannelsesnivået hos sitt publikum eller sine lesere. Bibelsk materiale var dermed passende for kristne (både lærde og ulærde), mens hedensk materiale passet for lærde og ulærde, enten de var kristne eller ikke.⁸³ Talene mot Julian har et utpreget retorisk innhold og kan neppe ha vært rettet mot et publikum eller lesere uten en viss utdanning. Med disse talenes vektige innhold av hedenske referanser kan de da tolkes som et rop både til velutdannede kristne og hedninger.

⁸⁰ Platon: *Faidon* 111c-14c

⁸¹ Homer: *Od.* 11.576-92; Pindar: *Pyth.* 2.21-41

⁸² Demoen, s. 140

⁸³ *Ibid.*, s. 205

Demoen diskuterer ikke noe videre hva det innebærer at disse talene også retter seg mot ikke-kristne. Heller ingen av de andre kommentatorene (Bernardi, Kurmann, Coulie, osv.) kommenterer hvorfor nettopp talene mot Julian er der Gregor i størst grad benytter hedensk materiale. Kanskje er det fordi de har ansett årsaken til dette som innlysende? Mot en mann som hadde til hensikt å gjenopplive de gamle gudene og skikkene måtte Gregor gripe til nettopp de sakene Julian forfektet og gi dem den nedsettende karakteristikken som retorisk best passet til å latterliggjøre hans prosjekt. At talene med sitt innhold var rettet mot velutdannede kristne så vel som hedninger, kan bety at Gregor ønsket å vise begge gruppene at det var fullt mulig for en kristen å eksellere i den hedenske retorikken uten å gi avkall på sine kristne idealer. Dette er sannsynligvis viktigere enn å overbevise noen. Talene mot Julian er velkonstruerte, men har liten overbevisende kraft. De som i utgangspunktet var imot Julian kunne nikke anerkjennende, mens de som hadde støttet ham ikke kan ha funnet nye grunner her til å forandre mening.

Kapittel 4

Struktur og genre

Som kirkeleder og velutdannet *retor* ble Gregor av Nazianz tidlig en modell for syntesen av hedensk retorikk og kristen tenkning. Enten det var hans hensikt eller ikke å la sine skrifter bli brukt som kristne læretekster i veltalenhet, ble de i stor grad etter hvert oppfattet slik. Dette er særlig tilfelle for hans enkomiasiske skrifter, de som har med lovprisning å gjøre. George Kennedy fremholder at hans taler raskt ble det mest fremstående forbildet overhodet for kristen veltalenhet i den bysantinske perioden.¹ Især var Gregor en foregangsmann for å tilpasse den tradisjonelle gravtalen til en kristen sammenheng. Dette gjorde han ved å endre innhold, *topoi* og vektlegging av stoffet i forhold til den hedenske genren slik at talene nå fremstod som eksempler på en ny kristen genre.

Hensikten med dette kapitlet er å plassere *or.* 4 og 5 i forhold til de tradisjonelle talegenrene i den andre sofistikken. Som bakgrunn for denne diskusjonen vil de relevante delene av antikkens genreteori først bli presentert. Det innebærer en oversikt over *epideiktisk* litteratur og de undergrener av denne som jeg anser relevante for vurderingen av *or.* 4 og 5, nærmere bestemt *enkomion* (lovtalen), *epitafios* (gravtalen) og *psogos* (nidtalen). Relevansen av å bruke så mye plass på den retoriske teorien er at det nettopp er i epideiktisk talekunst at teoriene nådde sin største presisjon.² Det innebærer ikke nødvendigvis at teoriene var bindende for den retoriske praksisen til de beste talerne, men snarere at variasjonene i deres praksis ikke var større enn at teoriene kunne fremstå enhetlige.

For å illustrere likheten i struktur mellom visse av Gregors taler og det genreteorien beskriver, vil to av hans gravtaler kort bli gjennomgått. Dette brukes som modell for den strukturelle analysen av talene mot Julian. Hovedundersøkelsen av disse talene blir forutgått av en diskusjon av hva talenes overleverte *titler* kan fortelle om dem, og deretter av hvilket forhold *or.* 4 og *or.* 5 har til hverandre, dvs. om de er to uavhengige

¹ George. A. Kennedy: *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton (1983), s. 215

² Marcel Guignet: *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris (1911), s. 268

taler med beslektet innhold, om de egentlig til sammen danner en enhet eller om de utfyller hverandre på annen måte. Avslutningsvis blir det gjort forsøk på en genreavklaring av verket.

Om genrebegrepet

En sentral del av det å forstå hvordan talene mot Julian ble oppfattet av publikum og hva de røper om Gregors hensikt er å analysere deres litterære form. Både identifisering av spesifikke elementer i verket og gjenkjenning av deres ordning til et samlet hele forutsetter et system av konvensjoner som definerer disse elementene og deres bruksmåter. Disse konvensjonene lar seg enklest oppsummere med merkelappen genre. Om genrekategorier er ingenting absolutt, for de følger og endrer seg i takt med utviklingen av de litterære tradisjonene de er ment å generalisere. Hvert enkelt nytt verk er med på å forskyve genrens innhold, hvor lite det enn måtte være, alene ved sin deltakelse i denne genren. Men formaliserte genrekriterier plukker bare ut fremtredende deler av en ikke alltid lett definerbar helhet, deler som ikke forteller hele historien. Et verks tilhørighet til én bestemt genretradisjon betyr heller ikke at det ikke også kan ta del i andre. Genrebegrepet er nyttig fordi det klassifiserer knipper av kjennetegn som ofte opptrer sammen til visse tider i den litterære utviklingen. Den gjeldende samling av kjennetegn kan hjelpe en forfatter til å oppnå en ønsket hensikt, men vil samtidig ikke hindre vedkommende i å variere konvensjonelle mønstre eller i å introdusere nye elementer. Slektskap med en genre, slik det fremstår i et nytt verk, får publikum til å gjenkalle inntrykk fra andre verker av en lignende form. Genreforventninger behøver ikke å begrense forståelsen av verket, men kan gir en midlertidig referanse som det nye verket kan forstås i lys av.³ Dette er viktig å ha i bakhodet gjennom kapitlet, slik at teoriene ikke synes å få forrang fremfor talene selv.

³ Denne vurderingen av genrebegrepet er slik det fremgår i Alastair Fowler: *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford (1982), kap. 1 og 2.

Antikkens teori om genre

Gjennom sin grundige utdannelse i retorikk ble Gregor innprentet de sofistiske inndelingene av stiler og *topoi* som passet for de forskjellige litterære genrene. Et utdannet publikum ville ha forventet visse ting av en tale gitt i en bestemt sammenheng, og det ville derfor være unaturlig om dette ikke også kunne spores på noen måte i Gregors taler. Han var selvsagt ikke forpliktet til å følge noe skjema og kunne variere sine virkemidler etter eget ønske, men for å være en effektiv taler måtte han følge en viss standard. Dette gjelder også for *or.* 4 og 5. For derfor å komme nærmere en avklaring av genren til talene mot Julian, er det nødvendig å se hvordan den greske retorikken kategoriserte forskjellige typer litteratur.

Retorikerne i senantikken delte i likhet med sine forgjengere i den klassiske, retoriske tradisjonen talekunsten i tre universelle og uttømmende kategorier: *juridiske*, *deliberative* og *epideiktiske* verker.⁴ Epideiktiske verker ble også kalt *panegyriske* og *enkomiastiske* av greske retorer.⁵ Juridiske taler (rettstaler) gir en dom over avsluttede handlinger, deliberative taler (ofte politiske taler) er overlegninger av fremtidige handlinger, og epideiktiske taler (ofte festtaler) er tilpasset en bestemt anledning hvor en tro eller en holdning kan være påkrevd, men ikke nødvendigvis en handling. Ifølge Aristoteles og senere teoretikere dreide epideiktisk litteratur seg generelt om ros og bebreidelse: *τὸ μὲν ἔπαινος, τὸ δὲ ψόγος*.⁶ Noen teoretikere understreket kun ros og nevnte ingenting om kritikk. Et eksempel er Menander Rhetor som nevner 23 forskjellige typer epideiktisk tale som omhandler ros, men ingen om kritikk.⁷ Følgelig er det skrevet mye mer om epideiktiske taler som omhandler ros enn dem som omhandler kritikk.

Den ellers pålitelige Kristoffel Demoen klassifiserer *or.* 4 og 5 som juridiske taler uten at han begrunner dette noe nærmere.⁸ At de delvis kan tolkes som fiktive rettstaler hvor Gregor spiller rollen som anklager mot Julian (etter hans død) er kanskje riktig, men etter mitt syn har talene likevel langt flere epideiktiske enn juridiske trekk. Talenes lite troverdige bevisføring og ubegrunnede og skarpe påstander gjorde dem neppe egnet til å

⁴ Kennedy, s. 4

⁵ Theodore C. Burgess: *Epideictic Literature*. Chicago (1902) s. 91

⁶ Aristoteles: *Retorikken* 1358b

⁷ Burgess, s. 110-12

⁸ Kristoffel Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen*. Turnhout. (1996), s. 71

få tilhengere av Julian til å forandre syn på ham. Bernardi tolker talene mer som epideiktiske når han i sin innledning til tekstutgaven sier at Gregor fremfor alt lovpriser Julians fall som et gudesendt under.⁹ Jeg støtter dette synet og velger derfor i det følgende å undersøke dem i et epideiktisk lys.

Under det epideiktiske faller en rekke underkategorier som ble brukt avhengig av innholdet, hensikten og omstendighetene til talen og dens fremføring. Sofistiske teoretikere, som Menander Rhetor skilte mellom forskjellige former for epideiktisk tale. Noen av disse kunne være en hyldningstale til en konge (*basilikos logos*), en avskjedstale (*syntaktikos logos*), en lovtale til en person/en by/et folk/et fjell osv. (*enkomion*), en gravtale (*epitafios*) eller en trøstetale ved noens død (*paramythetikos logos*).¹⁰ Mange av underkategoriene til den epideiktiske genren (så vel som den juridiske og deliberative) ble i de senantikke skolene undervist som standardiserte øvelser kalt *progymnasmata*. De ble brukt av elever over det grunnleggende nivået og var ment som øvelser i stilskriving til forberedelse for virkelige *gymnasmata* eller *meletai*, sofistenes deklamasjoner.¹¹

De tre viktigste bevarte håndbøkene over *progymnasmata* er knyttet til Theon (første århundre etter Kr.), Hermogenes (siste halvdel av 100-tallet) og Libanios' elev Afthonios av Antiokia (siste del av 300-tallet).¹² Deres *progymnasmata* sammenfaller i stor grad i valg av øvelser, men Afthonios har den mest utfyllende fremstillingen. Han definerer fjorten øvelser, deler dem inn i underkategorier og gir et fullstendig eksempel på hver av dem.¹³ Hver øvelse hadde sin verdi for talekunsten generelt, men noen av dem ble regnet mest nyttig for juridiske taler, andre for deliberative og andre igjen for epideiktiske. Noen var også viktige for alle typene. Antikke retorer regnet fire øvelser som særlig viktige for epideiktiske talere: *enkomion* (lovtale), *psogos* (niddtale), *synkrisis* (sammenligning) og *ethopoiia* (imitasjon av karakteren til en gitt person eller gjenstand).¹⁴ *Ekefrasis* (skildring)

⁹ "Plus qu'un accusateur, Grégoire est le κήρυξ des hautes œuvres divines." (Bernardi: *Contre Julien*, s. 39)

¹⁰ Burgess, s. 110-11

¹¹ Kennedy, s. 53. For mer om deklamasjoner jfr. denne oppgaven, s. 46.

¹² Theons, Hermogenes' og Afthonios' *progymnasmata* finnes i L. Spengel, *Rhetores graeci* (1854) s. 1-130. For oversettelse, se George A. Kennedy: *Progymnasmata: Greek textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta, GA (2003).

¹³ μῦθος (myte eller fabel), διήγημα (beretning), χρεία (anekdote), γνώμη (maksime eller sentens), ἀνασκευή (gjendrivelse av en sak), κατασκευή (bekreftelse av en sak), κοινὸς τόπος (*locus communis* eller typegeneralisering), ἐγκώμιον (lovtale), ψόγος (niddtale eller det motsatte av ἐγκώμιον), σύγκρισις (sammenligning), ἠθοποιία (personifisering eller imitasjon av karakteren til en person, en by osv.), ἔκφρασις (beskrivelse), θέσις (drøfting), νόμου ἐισφορά (lovforslag)

¹⁴ George S. Kustas: "The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric." *Viator* (1) (1970), s. 58

og *diegema* (beretning) og *thesis* (drøfting) kunne også forekomme. Ved undersøkelsen av *or.* 4 og 5 vil to av disse kategoriene være særlig viktige å undersøke i forhold til genre: enkomion og psogos. Dessuten er *synkrisis* et fremtredende trekk i talene, som vil bli kommentert. Innslag av de øvrige øvelsene forekommer også i talene, men er ikke å anse som avgjørende for den større analysen. De viktigste øvelsene i denne sammenheng, enkomion og psogos, vil nå bli presentert i de to neste underkapitlene.

Enkomion

Ikke noe enkeltbegrep representerer formålet med og rekkevidden av epideiktisk litteratur så fullstendig som *enkomion*,¹⁵ og mye av det som gjelder for enkomion vil også gjelde for psogos ettersom det ene ofte defineres som en invertering av det andre. Det skulle derfor være naturlig å først begynne med en gjennomgang av enkomion for dermed å berede grunnen for den direkte undersøkelsen av psogos og *or.* 4 og 5.

Theon unnskylder seg fordi han inkluderer enkomion blant sine progymnasmata. Han inkluderer det, sier han, fordi elever ofte blir bedt om å skrive en slik tale, selv om et enkomion egentlig er temaet for en full tale (*hypothesis*) og ikke bare en deløvelse.¹⁶ Dette viser noe om begrepet enkomions flertydighet. Det brukes på forskjellige måter: det kan være en selvstendig lovtale til en person eller ting, men det kan også være en underordnet del av andre epideiktiske verker. Dessuten kan betegnelsen enkomion brukes som fellesbetegnelse på hele den epideiktiske genren fordi lovtalen av noen ble regnet som den mest essensielle innenfor hele genren og at alle andre typer dermed var undervarianter av den.¹⁷

Enkomion er nært beslektet med historiegenren, men skiller seg fra den både i formål og metode. Historieskriving er narrativt drevet og har til hensikt å berette mest mulig korrekt om hendelser og presentere fakta, vanligvis i kronologisk rekkefølge, og å gi tolkninger av hvordan disse står i forhold til hverandre. Antikke historikere behandlet riktignok ofte sitt stoff med stor grad av subjektivitet og unnlot ikke å forandre kronologi eller faktisk hendelsesforløp på visse punkter hvis noe stod i veien for en ønsket

¹⁵ Burgess, s. 113

¹⁶ Donald A. Russell: "The Panegyrist and their Teachers." i: M. Whitby (red.): *The Propaganda of Power*. Leiden (1998), s. 25

¹⁷ Burgess, s. 118-19

dramaturgisk effekt., men de skjulte disse forholdene bak et tilsynelatende nøytralt språk. Enkomia er ikke nødvendigvis narrative, men forutsetter som oftest kjennskap til fakta. Kjensgjerninger presenteres bare i den grad det styrker lovprisingen av objektet. For å oppnå dette, kan fakta etter eget valg plukkes bort, omorganiseres kronologisk, overdrives, idealiseres eller underspilles på punkter hvor dårlig inntrykk ikke er til å unngå. Å stille hovedpersonen i et godt lys er det avgjørende motivet i et enkomion. De sokratiske dydene *ανδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη* og *φρόνησις* blir tungt vektlagt sammen med det mer generelle *φιλανθρωπία*.¹⁸

Talere i senantikken anstrengte seg for å vise sitt grep om den kanoniserte klassiske litteraturen som var grunnleggende i deres utdanning. Fra klassikerne hentet de illustrerende eksempler som skulle passe til forskjellige anledninger. Selve talekunsten ble for det meste lært gjennom imitasjon av læremestere og forbilledlige tekster og ved bruk av håndbøker. Sofister som Himerios i Athen (en av Gregor av Nazianz' lærere) og Libanios i Antiokia (begge på midten av 300-tallet) holdt en mengde epideiktiske taler i sine skoler som deres studenter brukte som modeller.¹⁹ Dette bidro til en viss standardisering av genren. To ufullstendige avhandlinger som blir tilskrevet Menander Rhetor, men som sannsynligvis ble skrevet av to forskjellige forfattere på siste del av 200-tallet, er et resultat av denne standardiseringen. De gir en detaljert presentasjon av strukturen og emnene for forskjellige varianter av enkomiasatisk litteratur og ga konkrete regler som gikk utover håndbøkene over progymnasmata. Menanders bøker (og tilsvarende verker), reflekterte sannsynligvis allment aksepterte grunnregler og kunne dermed brukes som nyttige håndbøker for dem som skulle holde slike taler.²⁰ De bød neppe på vesentlig originale bidrag i forhold til genren, men fungerte som en registrering av det som ble regnet for god praksis i mange miljø. Fordi Menander forteller noe om hva som var forventet i epideiktiske taler, danner hans avhandlinger sammen med samlingene av progymnasmata et nyttig rammeverk å plassere epideiktisk litteratur innenfor. Det er imidlertid en fare med å legge for mye vekt på disse verkene alene. De kan gi et inntrykk av at retorikken og teorien om den var homogen og at reglene de foreskriver var rigide og obligatoriske, noe som knapt var riktig. De forskjellige skolene og læremestrene kunne ha

¹⁸ Ibid., s. 124

¹⁹ Kennedy, s. 26

²⁰ D. A. Russell og N. G. Wilson: *Menander Rhetor*. Oxford (1981), s. xii

meget forskjellige retoriske idealer. Himerios' og Libanios' stil var for eksempel svært forskjellig (se også kap. 3, s. 47). Alle taler måtte tilpasses anledning og publikum, og dette innebar en naturlig fleksibilitet i utformingen av dem.

Den metoden og de *topoi* som Menander og Afthonios til sammen sier at tradisjonelt kunne inngå i et enkomion er stilt opp i følgende skjema. Her er Menander hovedkilden, mens Afthonios fyller ut der hvor han er tydeligere:²¹

| | | | |
|-------|--|---------------------------------------|---|
| I. | <i>προοίμιον</i> (innledning) | | |
| II. | <i>γένος</i> (avstamning) | 1. <i>ἔθνος</i> (nasjonalitet) | |
| | | 2. <i>πατρίς</i> (hjemby) | |
| | | 3. <i>πρόγονοι</i> (forfedre) | |
| | | 4. <i>πατέρες</i> (foreldre) | |
| III. | <i>φύσις</i> (natur) | 1. <i>σῶμα</i> (kropp) | a. <i>κάλλος</i> (skjønnhet) |
| | | | b. <i>τάχος</i> (hurtighet) |
| | | | c. <i>ρόμη</i> (styrke) |
| | | 2. <i>ψυχή</i> (sjel, dyder) | a. <i>ἀνδρεία</i> (mot, mandighet) |
| | | | b. <i>φρόνησις</i> (intellekt, fornuft) |
| IV. | <i>ἀνατροφή καὶ παιδεία</i> (oppvekst og utdanning) | | |
| V. | <i>ἐπιτηδεύματα</i> (bragder eller gjerninger som avslører karakter) | | |
| VI. | <i>πράξεις</i> (handlinger) | | |
| VII. | <i>τύχη</i> (lykke, lodd) | 1. <i>δυνάσσεια</i> (makt, autoritet) | |
| | | 2. <i>πλοῦτος</i> (rikdom) | |
| | | 3. <i>φίλοι</i> (venner) | |
| VIII. | <i>σύγκρισις</i> (sammenligning) | | |
| IX. | <i>ἐπίλογος</i> (avslutning) | | |

I *prooimion* var det ofte med en *diaporesis*, en ydmyk uttalelse om forfatterens manglende evne til å behandle et så verdig emne. Den eksakte rekkefølgen av de *topoi* som er med er ikke låst, men i alle tilfeller oppgis *praxeis* å være *to megiston kephalaion* – hovedemnet for et

²¹ For teksten til Afthonios se L. Spengel: *Rhetores graeci Vol. II*. Leipzig (1854), s. 36. Menander har ikke et generelt kapittel om enkomion, men deler enkomiasiske taler i to hovedgrupper: *basilikos logos* for de levende og *epitafios logos* for de døde. Under *epitafios* (Men. Rh. 420.11-421.10) angir Menander i hovedsak de samme *topoi* som Afthonios, om enn i en litt annen rekkefølge. Siden Menander beskriver fremgangsmåten for en full tale og ikke en mindre øvelse, som Afthonios, regner jeg ham her som mer autoritativ. Der de to er uenige i rekkefølge velges Menander.

enkomion.²² Dette punktet vil derfor vanligvis oppta mesteparten av teksten. Praxeis ble ikke nødvendigvis presentert i kronologisk rekkefølge. Det var fremfor alt i dette kapitlet forfatteren kunne vise karakteren, moralen og dydene til personen ved å vise hvordan disse ble aktualisert i hans praktiske liv. En *synkrisis* (sammenligning) ble regnet som en svært viktig inndeling og var et vanlig element i all epideiktisk litteratur. Den kunne skilles ut som et separat kapittel eller bli fordelt på forskjellige steder i talen alt etter hvor det passet.²³ En mindre synkrisis kunne forekomme i en setning eller et avsnitt hvor en enkelt størrelse eller kvalitet ble sammenlignet med en annen, og en større og mer generell synkrisis kunne være et virkemiddel som grep gjennom hele eller større deler av teksten.²⁴ *Epilogos* varierte etter emne og anledning. Den oppsummerer utfallet og virkningen av personens liv. Det kunne være en oppfordring om å etterligne personens dyder og ende i en bønn.

En av undergrenene av epideiktisk enkomion er den høytidelige minnetalen over en avdød (*epitafios*), som egentlig er en forsinket gravtale. Dens funksjon var på den mest formelle måte, og med nøye overholdelse av litterære krav, å gi uttrykk for de tjenester og bragder den avdøde hadde sørget for, og å sørge over den avdødes bortgang. De riktige *topoi* som hører til *ὁ ἐπιτάφιος λόγος* blir nøye beskrevet av Menander (418-22). En epitafios bestod vanligvis av tre hoveddeler utover prooimion og epilogos: *epainos*, *threnos* og *paramythia*. Etter prooimion fulgte *epainos* (ros) som første hoveddel. Denne delen inkluderte de vanlige *topoi* fra enkomion. I tillegg kunne det komme en beskrivelse av hvordan den ærede døde og hans begravelse. Dette kunne følges av en direkte tiltale av den avdøde (*prosfonesis*). Dette kom etter avsnittet om *praxeis*, eller etter *synkrisis* hvis det var skilt ut som eget avsnitt. *Epainos*-delen fylte vanligvis størstedelen av talen.²⁵ De neste hoveddelene var *threnos*, uttrykk for sorg, og *paramythia*, trøst for de etterlatte. På slutten kunne det være et råd til de etterlatte (*symbolle*), og konklusjonen kunne avsluttes med en bønn (*eukhe*) for den avdøde.²⁶

Fire av Gregors taler er gravtaler til hans nærmeste: talen til broren Caesarios (*or.* 7, datert til 368/69), til søsteren Gorgonia (*or.* 8, datert til kort etter *or.* 7), til faren Gregor

²² Menander Rhetor, 420.24

²³ Ibid., 420.31

²⁴ Burgess, s. 125. Hans fremstilling på dette punktet er basert på Hermogenes' teori.

²⁵ Ibid., s. 148

²⁶ Menander Rhetor, 421.14-422.4

den eldre (*or.* 18, datert til 374) og til vennen Basileios (*or.* 43, datert til 381). En kort genremessig beskrivelse av den første og siste av disse egner seg til å vise hvilke likhetspunkter Gregors taler har i forhold til den retoriske teorien. Et tegn på at han hadde et ytterst bevisst forhold til genrereglene, avslører han uttrykkelig i sine taler, blant annet i gravtalen for sin søster Gorgonia, hvor han uttrykker seg slik (*or.* 8.3): ”ἄλλος μὲν οὖν πατρίδα τῆς ἀπελθούσης ἐπαιεῖτω καὶ γένος, νόμους ἐγκωμίων αἰδούμενος· πάντως δὲ οὐκ ἀπορήσει πολλῶν καὶ καλῶν λόγων” – ”La en annen prise hennes fedreland og familie, en som respekterer reglene for enkomion. Han vil slett ikke mangle gode punkter.”²⁷

Gravtalen til Caesarios er den eldste av Gregors gravtaler. Uten å gå i detaljer om dens innhold, kan talens 24 kapitler kategoriseres og sammenlignes med de *topoi* for gravtaler som er nevnt ovenfor (talens kapitler i parentes):²⁸

| | | |
|------|--------------------------------|------------------------|
| I. | προοίμιον | (7.1) |
| II. | ἔπαινος | (7.2-17) |
| | 1. γένος | (7.2-4) |
| | 2. φύσις | (7.5) |
| | 3. ἀνατροφή, παιδεία | (7.6-7) |
| | 4. ἐπιτηδεύματα, πράξεις, τύχη | (7.8-14) |
| | 5. σύγκρισις | (spredt rundt i talen) |
| | 6. θάνατος, ἐκφορά | (7.15) |
| | 7. προσφώνησις | (7.16-17) |
| III. | θρήνος | (-) |
| IV. | παραμυθία, συμβουλή | (7.18-23) |
| V. | ἐπίλογος, εὐχή | (7.24) |

Denne strukturelle oppstillingen viser at *or.* 7 i hovedsak ligner Menanders skjema for gravtaler, men med noen avvik. En *epitafios* skulle etter Menanders inndeling være høytidelig og holdes en viss tid etter dødsfallet, i motsetning til en *monodi* som skulle holdes like etterpå og uttrykke følelser og sorg mer direkte. Beskrivelsen av Caesarios' død og begravelse (θάνατος, ἐκφορά) er karakteristisk for en *monodi*, men ikke for en

²⁷ Om genreregler uttrykker han seg også i gravtalen for sin far (*or.* 18.5).

²⁸ Dette er en lett modifisert utgave av skjemaet som gjengis i Tomas Hägg: ”Playing with expectations: Gregory’s funeral orations on his brother, sister and father.” i: J. Børtnes & T. Hägg (red.) *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. København (2006), s. 135

epitafios.²⁹ Dessuten er sørgeutbruddet (threnos) fraværende. Tomas Hägg viser imidlertid at Gregor hentyder til threnos andre steder i talen og at fraværet bare er tilsynelatende. På flere punkter i *or.* 7 avslører Gregor slik en fleksibel holdning til flere av standardelementene. Kristne elementer er fremtredende i talen, med bibelske sitater, vektlegging av åndelige heller enn materielle goder, kroppens gjenoppstandelse og en avsluttende bønn til de kristnes gud. Slik skaper Gregor en epitafios som tar utgangspunkt i den tradisjonelle retoriske modellen, men som blander spesifikt kristne *topoi* inn i den.³⁰

Den modifiserte formen for epitafios utvikler Gregor videre i sine neste gravtaler.³¹ Den aller mest utarbeidede av disse er den lange *or.* 43, til Basileios. Der talen for Caesarios er ganske konvensjonell og regeltro viser denne hvor langt Gregor har utviklet den hedenske genren til en stil tilpasset hans egen hensikt og tro. Rosemary Ruether omtaler den som en ”*tour de force* of this genre of eloquence”³² og George Kennedy hyller den som ”probably the greatest piece of Greek rhetoric since the death of Demosthenes”.³³

Strukturskjemaet for *or.* 43 kan i parallell med talen for Caesarios settes opp som vist på neste side.³⁴ Det viser at Menanders skjema i hovedtrekk kan gjenkennes også i *or.* 43, men med vesentlige forandringer i forhold til den tradisjonelle formen og i forhold til innhold, *topoi*, og vektlegging.³⁵ Talen mangler både trøst (*paramythia*) og sørgeutbrudd (*threnos*) som selvstendige avsnitt. Gregor viser med det den kristne troens innskrenkning av dette hellenistiske gravtalekriteriet. Sorgens bitterhet holdes tilbake for heller å understreke livet etter døden. Ved å fjerne disse elementene fra skjemaet har Gregor egentlig forvandlet talen fra en epitafios til et rent enkomion. Kennedy fremhever forøvrig disse punktene: det tradisjonelle gravtaleskjemaets hovedpunkter behandles ulikt og gis en vekt som gjenspeiler kristne interesser; progymnasmatiske former introduseres for å forsterke eller ornamentere ideer, det gjelder f.eks. *ekphrasis* (malende beskrivelse) og i særlig grad synkrisis; spesifikke navn på personer og kronologiske detaljer blir i stor grad

²⁹ Menander Rhetor, 435-36

³⁰ Hägg, s. 137

³¹ For en nærmere oppsummering av strukturen til Gregors tre første gravtaler (Caesarios, Gorgonia, Gregor d.e.) se Hägg, s. 151

³² Rosemary R. Ruether: *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford* (1969), s. 120

³³ Kennedy, s. 237

³⁴ Skjemaet er hentet fra F. Boulenger: *Grégoire de Nazianze: discours funèbres*. Paris (1908), s. xxix-xxxii

³⁵ Leo P. McCauley et al. (overs.): *Funeral Orations by Saint Gregory of Nazianzen and Saint Ambrose*. Washington DC (1953), s. xviii

| | | |
|-------------|--|--|
| I. | προοίμιον | (43.1-2) |
| II. | ἔπαινος | (43.3-81) |
| | 1. γένος | (43.3-10) |
| | 2. φύσις | (43.10) |
| | 3. ἀνατροφή, παιδεία | (43.11-24) |
| | 4. ἐπιτηδεύματα, πράξεις (tiden som prest) | (43.25-36) |
| | 5. ἐπιτηδεύματα, πράξεις (tiden som biskop) | (43.37-59) |
| | 6. τὰ περὶ ψυχὴν (hans dyder) | (43.60-69) |
| | 7. σύγκρισις | (43.70-77; og spredt rundt i hele talen) |
| | 8. θάνατος | (43.78-79) |
| | 9. ἐκφορά | (43.80) |
| III. | θρήνος, συμβουλή | (43.80) |
| IV. | μακαρισμός (velsignelse) | (43.81) |
| V. | ἐπίλογος, προσφώνησις, εὐχή | (43.82) |

utelatt og regnes som allerede kjent for publikum eller av underordnet betydning; teksten preges av mange referanser til klassiske forfatter og gjennomgående bruk av sofistenes talefigurer, men også av hyppig bruk av bibelske allusjoner og bilder. Disse trekkene ved talens struktur, lærde allusjoner og utarbeidet stil er tegn på at Gregor her forsøkte å danne en syntese av klassisk og kristen kultur. Den hedenske formen blir fylt med en kristen kjerne.³⁶ Dette er nytt i kristen sammenheng, i alle fall i det omfang det forekommer i denne talen.

Det særegne ved Gregors talekunst blir av Marcel Guignet omtalt på en måte som ikke bare kaster lys over *or.* 43, men også gir holdepunkter å vurdere Gregors øvrige talekunst ut fra:

This oration represents admirably the intelligent independence which Gregory could exhibit towards the great rhetors of whom he was the spiritual son. Obviously, Gregory's method of composition cannot be understood if we neglect the models which he followed. Given the tyranny exercised in his time in all the domains of literature, we observe in this oration a splendid

³⁶ Kennedy, s. 230-31

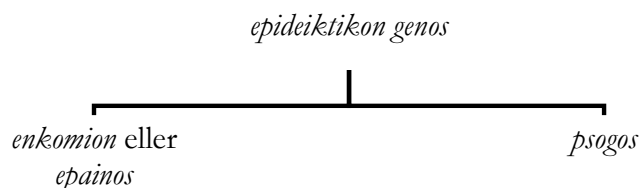
emancipation. For one who is familiar, on the one hand, with the rigidity of the sophistic teachings and, on the other, with the intellectual pattern so strongly impressed upon young minds in the workshops of the schools of rhetoric, the easy attitude of freedom which Gregory adopts towards their precepts constitutes a definite and real effort in the direction of newness and originality.³⁷

Guignet overdriver nok her hvor rigid og fastlåst retorikken og dens regler var. Man vil knapt finne noe eksempel, selv ikke i skriftene til de minst originale forfatterne, hvor alle teoriens regler er oppfylt. Noen avvik vil det alltid være, også fordi, som nevnt tidligere, det var flere konkurrerende syn på hva god retorikk var: det var ikke full enighet om ”regelboken”. Like fullt har Guignet et poeng når han fremhever at det å undersøke hvilke modeller eller idealer som lå til grunn for Gregors taler er en relevant oppgave for vurderingen av hans arbeider. Samtidig gjør hans fleksible forhold til vanlige konvensjoner at noen entydig konklusjon om genre ikke kan trekkes.

Denne strukturelle behandlingen av Gregors epitafioi for Caesarios og Basileios viser hans nære kjennskap og bånd til de konvensjonelle standardelementene som hørte til epitafiosgenren (og enkomion). Ut fra dette skulle det være rimelig å forvente en viss tilknytning til etablerte genretrekk også for de epideiktiske talene *or.* 4 og 5. Men deres innhold bringer oss bort fra enkomion og enkomionpregede gravtaler og over til den beslektede genren *psogos*.

Psogos

Den andre hovedkategorien i epideiktisk litteratur er *psogos* (lat. *vituperatio* eller *oratio invectiva*). Den stilles opp som motsetning til lovtalen, idet den har en diametralt motsatt oppgave. En *psogos* skal ikke prise en person eller sak, men sverte den:



³⁷ Marcel Guignet: *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris (1911), s. 310. Engelsk oversettelse av denne passasjen i McCauley et al., s. xviii-xix

Severin Koster har på grunnlag av studier av gullaldrene i den greske og romerske litteraturen søkt å finne gjennomgående og kjennetegnende trekk i slike skrifter. Han gir følgende generelle, deskriptive definisjon av psogos:³⁸

Die Invektive ist eine strukturierte, zumindest aber den Hauptpunkt der *πράξεις* aufweisende, literarische Form, deren Ziel es ist, mit allen geeigneten Mitteln eine namentlich genannte oder benennbare Person für sich allein oder auch stellvertretend für andere, öffentlich vor dem Hintergrund der jeweils geltenden Werte im Bewusstsein der Menschen für immer vernichtend herabzusetzen.

I praksis var den retoriske fremgangsmåten ganske lik for alle former for psogos. Den skulle blottlegge og avsløre hva som skjulte seg bak en person og vise hans sanne vesen. Forfatteren av en slik tale ville forsøke å tegne et bilde av motstanderen som en fiende, mens han selv fremstod som en hederlig person. Taleren benyttet seg ofte av stereotypier, og det å basere sine argumenter på aggressive fordommer var helt akseptabelt. Som Koster sier, kunne alle egnede midler brukes. Dette var en inneforstått del av genren. Med tiden utviklet det seg visse faste topoi for slike taler. Det kunne være at den som ble angrepet var slave eller stammet fra en slave; at han var utlending, dvs. av barbarisk herkomst; at han var en tyv eller lignende; at han hadde en skummel personlighet; at han var fiendtlig stilt mot sine omgivelser eller sitt land; at han i utseende, klesdrakt og opptreden var oppsiktsvekkende. Et akseptabelt virkemiddel var også generalisering, sarkasme og personlige angrep i form av skjellsord og spottende ordspill. Disse siktet gjerne mot slekt, rase, religion, yrke, spisevaner, navn osv.. Dette ble akseptert fordi det antikke samfunn i liten grad skilte mellom saklige og personlige argumenter. En persons karakter og offentlige bilde var ofte viktigere enn hans politiske hensikter. Vellykkede resultater i politikken ble først og fremst tillagt personens høye karakter, mens en dårlig karakter la til rette for dårlige resultater. Det mangfold av retoriske virkemidler som stod til disposisjon for taleren i en psogos skiller seg fra en alminnelig utskjelling ved at den ikke lot seg redusere alene til en rekke skjellsord.³⁹

³⁸ Severin Koster: *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*. Meisenheim am Glan (1980), s. 354

³⁹ Den generelle beskrivelsen av psogosgenren i denne oppgaven er basert på Koster, s. 1-39 og 353-54; Uwe Neumann: "Invektive" i: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik: Band 4*. Tübingen (1998), s. 549-561; Laurent Pernot: *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain. Tome I : Histoire et technique*. Paris (1993), s. 481-90

I forhold til enkomion, som det er overlevert vidt utbredte og omfattende håndbøker for, er det lite detaljert teori å finne om psogos. Men beskrivelsen ovenfor sammenfaller i tone, om ikke alltid i enhver detalj, godt med de få utarbeidede antikke teoriene om emnet som vi kjenner. I den greske retorikken finnes de utførligste teoretiske utlegningene om dette i *Rhetorica ad Alexandrum* (kap. 3 og 35) og i den romerske i *Rhetorica ad Herennium* (3.6-8).⁴⁰ Fremstillingen i Aleksanderretorikken legger tyngdepunktet på disposisjonen, mens Herenniusretorikken legger det på *inventio*, innsamlingen av argumenter, men de to motsier ikke hverandre på vesentlige punkter.⁴¹ Snarere er det snakk om en utfylling. Begge fremstillingene går ut fra livsløpet til en person, og baserer seg på enkomion. Skjemaet for psogos impliseres ved å snu reglene for lovtalen på hodet. Strukturen for psogos kunne, med små modifikasjoner av skjemaet for enkomion, derfor se slik ut:

| | | | |
|--------------------------|---|---|---|
| I | <i>προοίμιον</i> (innledning) | | |
| II | γένος (avstamning – at den anklagede enten stammer fra en slett bakgrunn eller at han ble ussel tross sin gode familie) | 1. ἔθνος (nasjonalitet) | |
| | | 2. πατρίς (hjemby) | |
| | | 3. πρόγονοι (forfedre) | |
| | | 4. πατέρες (foreldre) | |
| III | ἀνατροφή και παιδεία (oppvekst og utdanning – hvordan den anklagede tidlig utviklet seg og viste tegn på dårlig karakter og hvordan hans lærere var uvitende og korrupte) | | |
| IV | πράξεις (ugjerninger) | 1. ψυχή (dyder eller mangel på slike) | a. ἀνδρεία (feighet) |
| | | | b. φρόνησις (sluhet) |
| | | 2. σῶμα (negative aspekter eller mangler ved den anklagedes fysiske fremtreden) | a. κάλλος (skjønnhet eller mangel på det) |
| | | | b. τάχος (hurtighet) |
| | | | c. ῥώμη (styrke) |
| | | 3. τύχη (hva den anklagede har oppnådd) | a. δυνάστεια (makt/maktmisbruk) |
| b. πλοῦτος (rikdom) | | | |
| c. φίλοι (venner/uvener) | | | |
| V | σύγκρισις (ufordelaktig sammenligning med en prisverdig person) | | |
| VI | ἐπίλογος (avslutning) | | |

⁴⁰ Disse bøkernes opphav er usikkert, men Aleksanderretorikken tilskrives ofte Aristoteles og Herenniusretorikken kobles til Cicero.

⁴¹ Ulrich Schindel: "Die Invektive gegen Cicero und die Theorie der Tadelrede." *NGG Phil.-Hist. Kl. 5* (1980), s. 86

Prooimion skulle inneholde forskjellige anbefalte topoi som hadde til hensikt å vinne publikums velvilje, såkalt *captatio benevolentiae*. Hoveddelen skulle gi en kronologisk-biografisk gjennomgang av handlingene og holdningene til den anklagede (praxeis). Hele fremstillingen baserte seg på en synkende verdiskala fra understreking av kroppslige mangler og ytre svakheter til det laveste nivået, de åndelige lastene. Fremstillingen etter prooimion burde dermed begynne med ytre svakheter i barndommen, som herkomst og oppdragelse, og deretter gå over til kroppslige og sjelelige mangler. Så fulgte ytre feil som fattigdom, dårlig rykte og manglende popularitet; altså feil som viste seg i voksenlivet. Dessuten skulle nevnes alle handlinger og holdninger som manifesterer kardinallastene – dårskap, urettferdighet, feighet og tøylesløshet. Egenskaper som kunne tolkes positivt eller nøytralt skulle erstattes med negative varianter: den tapre ble dumdristig, den sparsomme ble gjerrig osv. Andre virkemidler var nedsettende sammenligninger, metaforer (typisk om sykdom, svakhet, gift, ulykke) og karikerende og selvmotsigende sitering av den anklagede. For ytterligere å forsterke det dårlige bildet av personen, kunne også *synkrisis* inkluderes, en ufordelaktig svart-hvittsammenligning med en prisverdig person eller sak. Avslutningsvis kom en oppfordring om ikke å etterligne denne personen eller en bønn. Herenniusretorikken betoner at skjemaet for oppbygningen av invektiver ikke bør forstås slik at alle delene i skjemaet *mā* inkluderes. Snarere skal de mest virkningsfulle søkes. Et utdannet publikum ville forvente at en psogos hadde en viss utvikling og inneholdt visse topoi. Frihet til å variere og eksperimentere med innhold og form var tilstede, men anerkjennelse lå ikke i å bevege seg for langt bort fra konvensjonelle temaer. Det var de som strukturerte publikums løpende forventninger under talens gang.⁴²

At prinsippene for en psogos ikke bare hørte hjemme i håndbøker og høyere utdanning, men faktisk ble tatt for gitt av mange i den senantikke, romerske verden gir den bysantinske kirkehistorikeren Socrates Scholasticus (ca. 380-450) et eksempel på når han diskuterer Libanios' lovtaler til keiser Julian. Han forklarer at Libanios forstørret og overdrev Julians gode kvaliteter fordi han var en fremragende sofist (*σοφιστῆς ἄριστος*) og en tilhenger av Julian. Hadde Libanios derimot vært kristen, hadde han "slik det passer

⁴² Teorien om psogos på Ciceros tid, som også anses relevant her, er godt beskrevet hos Schindel og hos Christopher P. Craig: "Audience Expectations, Invective and Proof." i: Powell & Patterson (red.) *Cicero the Advocate*. Oxford (2004).

seg, ettersom han er sofist, forstørret anklagepunktene mot ham” (ὡς εἰκὸς, ἄτε σοφιστὴν ὄντα, μεγαλύναι τὰ λεγόμενα).⁴³ Socrates’ poeng er at man i en psogos ikke skulle vente seg en rettferdig og saklig fremstilling, for det er ikke dens hensikt.

En teori om epideiktisk psogos er mulig å skjelne allerede hos Aristoteles, men det er ikke like lett å finne faktiske eksempler på slike taler i gresk tradisjon. Når forskere skal illustrere den epideiktiske genren, benyttes ofte Perikles’ gravtale hos Thukydid eller Gorgias’ lovtale over Helena som eksempler. Hvis en kritisk tale skal nevnes, er Demosthenes’ *filippiske* taler standardeksemplet. Selv om taler om kritikk har blitt identifisert med de filippiske, slik at navnet *filippiske* selv har kommet til å bli synonym med genren, faller ikke Demosthenes’ berømte taler inn under Aristoteles’ epideiktiske definisjon.⁴⁴ De er politiske taler (dvs. deliberative) opptatt av Filips militære planer mot Athen og de er rettet mot fremtiden idet de forsøker å påvirke Athens politikk. Men ifølge Aristoteles skal epideiktiske taler være rettet mot nåtiden og dreie seg om ros og kritikk, ære og vanære og ikke ta for seg spørsmål som krever en avgjørelse. Når Demosthenes’ filippiske taler derfor blir brukt som eksempel på epideiktisk psogos, kan det godt skyldes en reell mangel på relevante eksempler fra gullalderen som kan representere genren.⁴⁵

En viktig grunn til at så lite av epideiktisk psogos-materiale er overlevert, kan være at det simpelthen var færre praktiske anledninger hvor slike taler var naturlige enn tilfellet var for de evig etterspurte lovtalene. Behovet for epideiktisk psogos, i ren form eller med deliberative og (fiktive) rettstaleinnslag, ble imidlertid større når kristne forfattere senere gikk til intellektuell kamp mot sine fiender, jødene, kjetterne og hedningene. Kristne forfattere angrep også romerske keisere som stod bak kristendomsforfølgelser og antikke filosofer og skoler som ble ansett som uforenlige med kristendommen. Den kristne talekunsten overtok mange faste topoi fra den hedenske talekunsten, men fylte dem gjerne med innhold fra kristendommens erfaringsområde snarere enn hedendommens. Gjennomgående i kristne psogoi er moralsk diskvalifisering (gudløs, kjettersk, overtroisk, utakknelig, pervers, overmodig, grådig osv.), intellektuell diskvalifisering (tåpelig, udannet, mangel på forstand osv.), ironi og enkle ordspill, sammenligning med foraktede figurer fra Bibelen (Judas, Herodes osv.) og anvendelsen av metaforer (gift som sprer seg,

⁴³ Socr. Schol.: *Hist. eccl.* 3.23

⁴⁴ Dette poenget trekkes frem av Clarke Rountree: ”The (Almost) Blameless Genre of Classical Greek Epideictic.” *Rhetorica* 19(3) (2001), s. 293

⁴⁵ *Ibid.*, s. 294

sykdom som bryter ned, slange, hund, ulv osv.). Særlig Tertullian (ca. 155-230) ble med sine smedeskrifter stildannende for kristen praksis.⁴⁶ Det er i en blanding av denne kristne praksisen og den samtidige hedenske retorikken at Gregor av Nazianz' taler mot Julian bør betraktes.

Når genreteorien nå er presentert, kan en nærmere diskusjon av Gregors taler mot Julian begynne. Men først, for å berede grunnen for analysen av disse talenes samlede struktur, vil to temaer relevante for genrediskusjonen bli tatt opp i hvert sitt underkapittel. Det første dreier seg om talenes titler og det andre om den innbyrdes sammenhengen mellom *or.* 4 og 5.

Om talenes titler

Det mest eksplisitte sporet etter en genrebetegnelse av *or.* 4 og 5 finner man i deres titler. Det er imidlertid i utgangspunktet ikke helt klart om de titlene som følger med de overleverte manuskriptene er noe Gregor selv gav dem eller noe manuskriptenes kopister stod for. Å vurdere om titlene på middelaldermanuskripter er en videreføring av de originale antikke titlene kan være vanskelig å avgjøre. Selv titlene i manuskriptene til bøker i Bibelen ble forandret underveis.⁴⁷ Titlene kan ha blitt lagt til i ettertid slik Bernardi hevder er tilfellet med Gregors *or.* 2.⁴⁸ Dette er mulig, men for *or.* 4 og 5 mener jeg den følgende diskusjonen vil sannsynliggjøre at deres titler er originale.

Den tidligste kilden som omtaler talene er Socrates Scholasticus' kirkehistorie. Der siteres en lengre passasje fra *or.* 5, som introduseres slik:

*οἷα δὲ περὶ Ἰουλιανοῦ ὁ Ναζιανζηνὸς Γρηγόριος εἴρηκε, τῶν αὐτοῦ λόγων ἐπάκουε. φησὶ γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ πρὸς Ἑλληνας κατὰ λέξιν τάδε ...*⁴⁹

⁴⁶ Denne fremstillingen av kristne psogoi følger Uwe Neumann: "Invektive" i: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik: Band 4 (Hu-K)*. Tübingen (1998), s. 555 og Ilona Opelt: *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*. Heidelberg (1980), s. 237-48

⁴⁷ Se f. eks. Bruce M. Metzger: *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration (Third edition)*. Oxford (1992), s. 205: "The titles of the books of the New Testament were the objects of a good deal of elaboration by the scribes."

⁴⁸ "il y a peu de chances pour que le titre donné à cet ouvrage par la tradition manuscrite émane de l'auteur." (Jean Bernardi: *Discours 1-3*. Paris (1978), s. 84)

⁴⁹ Socr. Schol: *Hist. eccl.* 3.23

Hør hans ord, slike ting som Gregor av Nazianz har sagt om Julian: Han sier det nemlig med følgende ordlyd i *sin andre tale mot hedningene* ...

Noe mer enn den beskrivende tittelen ”ὁ δεύτερος λόγος πρὸς Ἕλληνας” sier ikke dette. Hvis en så går til de overleverte manuskriptene, viser det kritiske apparatet i Bernardis tekstutgave at titlene til *or.* 4 og 5 bare i liten grad avviker fra hverandre, og at de følgende er de mest representative:⁵⁰

Or. 4: κατὰ Ἰουλιανοῦ στηλιτευτικός λόγος πρῶτος

Or. 5: κατὰ Ἰουλιανοῦ στηλιτευτικός λόγος δεύτερος

Verdt å merke seg ved disse titlene er at de uttrykkelig er rettet mot Julian (*κατὰ Ἰουλιανοῦ*) og ikke mot hedningene (*πρὸς Ἕλληνας*), slik Socrates beskriver. Vel så viktig i denne sammenheng er at titlene ikke bruker den tekniske benevnelsen *psogos*, men det langt sjeldnere *stelitēntikos logos*. Lampe definerer *stelitēntikos* som ”defamatory; abusive; denunciatory; invective” og at det iblant brukes som tittel på invektiviske skrifter. Flere eksempler på slike blir nevnt, men Gregors *or.* 4 er det eldste.⁵¹ Titlene kan derfor ikke settes i forbindelse med en kjent genretradisjon før Gregors tid. Spørsmålet er om denne betegnelsen representerer en selvstendig litterær genre, eller om det mer er å betrakte som et synonym med eller avart av *psogos*.

De eldste kjente kommentarene til Gregors taler ble skrevet av en viss Pseudo-Nonnus på begynnelsen på 500-tallet.⁵² Tittelen *stelitēntikos logos* blir kommentert spesielt av ham, hvilket må bety at denne betegnelsen på disse talene da var fast etablert. Han synes åpenbart også selv at tittelen er merkelig nok til å fortjene en egen forklaring, for han beskriver forskjellen på *psogos* og *stelitēntikos logos* slik:

⁵⁰ Jean Bernardi: *Discours 4-5. Contre Julien*. Paris (1983), s. 86 og 294

⁵¹ Geoffrey W. H. Lampe: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford (1961), s. 1259

⁵² Jennifer Nimmo Smith (red.): *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzenii commentarii*. Turnhout (1992), s. 3

ὁ λόγος ὁ στηλιτευτικὸς ψόγος ἐστὶ τῶν Ἰουλιανῶ πεπραγμένων. διαφέρει δὲ ψόγου ὁ στηλιτευτικὸς ὅτι ὁ μὲν ψόγος διὰ τῶν ἐγκωμιαστικῶν κεφαλαίων προέρχεται, οἷον γένους, ἀνατροφῆς, πράξεων, συγκρίσεως· ὁ δὲ στηλιτευτικὸς διὰ μόνων τῶν πράξεων, εἰ τύχοι δὲ καὶ συγκρίσεως. στηλιτευτικὸς δὲ ἤκουσεν ἀπὸ μεταφορᾶς τῆς στήλης· στήλη δὲ ἐστὶν ἡ λίθος ἢ χαλκὸς ἐν ἐπιμήκει τετραγώνῳ σχήματι, ἐν ᾗ ἐγγέγραπται ἢ τοῦ στηλιτευομένου ὕβρις ...⁵³

[Gregors] *stelitentikos logos* er en kritikk av det Julian har gjort. Men en *stelitentikos* skiller seg fra en *psogos* fordi en *psogos* på sin side går gjennom lovtalens hovedpunkter, slik som fødsel, oppfostring, gjerninger, og sammenligning, mens en *stelitentikos*, derimot, kun går gjennom gjerningene, selv om sammenligning forekommer. Navnet ”*stelitentikos*” kommer fra metaforen om en søyle. Søylene er enten av stein eller bronse og har avlang, firkantet form. På den blir inngravert ugjerningene til ham som har gjort seg fortjent til den ...

Pseudo-Nonnus betegner her *logos stelitentikos* som en underkategori av *psogos*. Hans beskrivelse av denne forskjellen er imidlertid ikke å finne andre steder. Gregor inkluderer dessuten i disse talene nettopp de punktene som i denne passasjen ble sagt å tilhøre den ordinære *psogos*genren, og han fokuserer ikke utelukkende på Julians gjerninger. Pseudo-Nonnus’ distinksjon kan derfor vanskelig brukes autoritativt.

Leonardo Lugaresi følger Pseudo-Nonnus (uten å nevne ham) når han mener at en *stelitentikos logos* angir en talegenre beslektet med *psogos*, men at den ikke eksakt følger skjemaet, altså at den er et omvendt *enkomion*. Han utdyper Pseudo-Nonnus’ beskrivelse når han påstår at en *stelitentikos logos* snarere er retorisk ekvivalent med en *stelografia* (στηλογραφία) eller en anklage inngravert på en søyle, en form for offentlig bekjentgjøring som hørte til greske bystater. På slike søyler var navnet på dem som hadde begått særlig alvorlige forbrytelser inngravert sammen med en beskrivelse av deres ugjerninger.⁵⁴ At denne ideen om en søyle er sentral i talene mot Julian, viser hyppigheten av ord som henspiller på dette: *στήλη* (4.18, 5.42); *στηλιτεύειν* (4.81, 4.92, 4.96, 5.37, 5.39, 5.42); *στηλογραφία* (4.20).

Søylemetaforen har også blitt satt i en annen forbindelse. Under sitt opphold i Antiokia ble Julian svært upopulær blant innbyggerne i byen for sine forsøk på å påtvinge dem sin form for ”filosofiske” dyrking av de hedenske gudene. Han skrev da et satirisk

⁵³ Ibid. s. 67 (også i PG 36.985)

⁵⁴ Leonardo Lugaresi: *Gregorio di Nazianzo: Contro Giuliano l’Apostata, Oratio IV*. Firenze (1993), s. 217-18

skrift mot seg selv rettet til antiokerne, hvor han etteraper deres fornærmelser av ham som en skitten, langskjegget og gal filosof. Dette skriftet, *Misopogon*, ble inngravert på store søyler i sentrum av Antiokia til allmenn beskuelse. Det var ment som en implisitt kritikk av innbyggerne i byen, men gjorde bare Julian ytterligere til latter blant dem. Gregor må ha hørt om dette, for på slutten av den siste talen (5.41) nevner Gregor, liksom i forbifarten, Julians skrift *Misopogon* med navn som om han selv kjenner det. Med Gregors fokusering på inngraverte søyler og hans nevning av dette skriftet, som faktisk ble inngravert, har det blitt foreslått at Gregor med or. 4 og 5 ville inngravere en metaforisk søyle som svar på Julians satire, en slags anti-Misopogon, hvor Julians selvironiske element denne gang blir erstattet med fullt alvor.⁵⁵

Et moment som Lugaresi ikke trekker frem, men som kan ha betydning for hvorvidt Gregor selv betraktet *stelitentikos logos* som en vesentlig betegnelse av talene, er at ordet finnes i titlene, men ingen steder i selve tekstene. Det som likevel er klart er at Gregor et antall ganger i talene benytter seg av det å inngravere ugjerninger på en søyle som et fremtredende språklig bilde (se kap. 3, s. 60), men uten at det nødvendigvis har med en streng genrebetegnelse å gjøre. Kurmann er også inne på dette når han trekker frem kapitlet hvor Gregor skriver om *στηλογραφία* (4.20). Innholdet i talene blir der sammenlignet med teksten på en skamsøyle, noe som igjen understrekes i 5.42, talenes aller siste avsnitt: ”*αὕτη σοι παρ’ ἡμῶν στήλη, τῶν Ἡρακλείων στηλῶν ὑψηλοτέρα τε καὶ περιφανεστέρα*” – ”Denne søylen fra meg er din, en søyle høyere og mer synlig enn Herkules’ søyler”. Målet med denne søylen, Gregors verk, er ”*σέ τε καὶ τὰ σὰ στηλιτεύειν*” (5.42) – å inngravere Julians navn og gjerninger på den største skamsøyle.

Det dreier seg ikke først og fremst om kritikk av Julians karakter, slik den litterære genren *psogos* vanligvis fokuserte på, men om en fordømmelse av hans politisk-religiøse prosjekt.⁵⁶ Kurmann avviser videre muligheten for at or. 4 og 5 kan være en ekte *psogos* fordi Gregor selv sier at det ville være umulig å presentere en *psogos* sterk nok til å uttrykke det Julian fortjener (4.79): ”*οὐ μὴδὲ ψόγον ἔστιν εὐρεῖν ἄξιον*”.⁵⁷ Dette siste er imidlertid ikke et særlig overbevisende argument. Det er neppe den litterære genren *psogos* det her er snakk om, men om det vanlige ordet for kritikk. Og selv om *psogos* her skulle

⁵⁵ Maud W. Gleason: ”Festive Satire: Julian’s *Misopogon* and the New Year at Antioch.” *The Journal of Roman Studies* 76 (1986), s. 106f, note 16

⁵⁶ Alois Kurmann: *Gregor von Nazianz: Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*. Basel (1988), s. 20

⁵⁷ *Ibid.* s. 18f

henspille på genrebegrepet, ville det være merkelig å ta Gregor på ordet akkurat her. Det at Gregor sier at han ikke er i stand til noe, trenger ikke være annet enn et retorisk knep, en *diaporesis* (se s. 55). For hva annet gjør Gregor i talene enn å fordømme Julian og hans gjerninger? Det å kategorisere talene ut fra bokstavelig lesning av enkeltsetninger – eller talenes titler for den saks skyld – er ingen tilstrekkelig måte å vurdere helheten på. Men det som kan konkluderes er at metaforen med den inngraverte søylen står meget sentralt i talene. Når en i tillegg blir kjent med at ordet *stelitentikos* er relativt sjeldent⁵⁸ og på ingen måte er en innarbeidet tittel, og derfor neppe ville blitt gitt som tilfeldig merkelapp, er grunnen god til å betrakte titlene som originale. Titlene gir da et hint om innholdet, men uten å hentyde til noen konvensjonell genre.

Talenes enhet

Før noen undersøkelse av *or.* 4 og 5 er det nødvendig å si noe om sammenhengen mellom disse to talene. Dette underkapitlet leses lettest hvis kap. 1 brukes som referanse. I utgangspunktet er det ikke åpenbart hvordan talene – eller talen - skal leses så lenge de er overlevert i to separate deler. Gregor refererer både i *or.* 4 og i *or.* 5 flere ganger til det han skriver som *logos*, uten at det er klart om han da mener den enkelte tale eller begge talene sett under ett. Han gir selv et klart hint om at det er tale om ett større verk i to deler når han åpner *or.* 5 slik:

οὗτος μὲν δὴ τῶν ἐμῶν λόγων ὁ πρῶτος ἄεθλος ἐκτετέλεσται καὶ διήνυσται. [...] νῦν αὖτε σκοπὸν ἄλλον [...] ἤδη τοῦ λόγου προσησόμεθα [...] τοῖς εἰρημένοις προσθεῖναι τὰ δίκαια τοῦ Θεοῦ σταθμῖα καὶ οἷς ἀντιταλαντεύεται πονηρία (5.1)

Således har mine ords første kappestrid blitt brakt til en ende og fullført. [...] Men nå skal vi fremsette et annet siktemål for talen. [...] Til det som har blitt sagt vil vi legge til Guds utveing av rettferdighet og hvilke straffer han gjengjelder onde handlinger med.

⁵⁸ Utover Gregors taler er den eldste belagte kilden for *stelitentikos* Gregors samtidige og studievenn Basileios av Caesarea (Ep. 223). I senere forfatteres bruk av ordet henspiller det vanligvis nettopp på Gregors taler mot Julian. Det beslektede ordet *steliteno* er derimot vanlig hos tidligere forfattere som Plutark, Aelius Aristides, Lukian og Eusebius. (Kilden for dette er Thesaurus Linguae Graecae (TLG))

Dette synes straks å avgjøre spørsmålet om de to talene er forbundet. Men Rudolf Asmus bemerket i 1910 at de to talene kanskje ikke var tenkt som en sammenhengende enhet likevel. Ettersom det i *or.* 5 er flere umotiverte gjentakelser fra *or.* 4, kan *or.* 4 godt tenkes opprinnelig å ha vært et selvstendig verk og først i etterkant ha blitt utfylt med *or.* 5, kanskje på grunn av den store stoffmengden som måtte behandles.⁵⁹ Gregor kan godt ha hatt gode motiver for å komme tilbake til Julian i en ny tale, *or.* 5: for å fullføre sin oversikt over hans ugjerninger, for å fortolke nye fakta han var blitt kjent med etter at *or.* 4 var fullført, eller for å reagere på en ny situasjon som var oppstått.

Det alminnelige synet blant sentrale forskere som Jean Bernardi, Justin Mossay, Claudio Moreschini og Alois Kurmann er likevel at de to talene egentlig skal anses som ett sammenhengende verk.⁶⁰ Bernardi hevder at *or.* 4 og 5 hører direkte sammen og at de danner en enhet hvor de to delene oppfyller hver sin funksjon: ”Ce n’est pas à dire que le deuxième discours ait été composé dans un autre temps. Tout montre au contraire que les deux ouvrages forment un tout. Le deuxième discours stigmatise le sort de l’Apostat comme le premier critiquait sa vie. Après le crime, le châtement. Les deux discours relèvent d’une seule et même entreprise”.⁶¹ Et annet sted kaller han dem ”un acte d’accusation publique [...] évidemment écrit pour la seule publication”.⁶² Men Bernardi gir et uklart inntrykk om hvordan de faktisk er forbundet når han senere uttaler: ”le second discours paraît passablement écourté par rapport au premier [...] Si Grégoire avait l’intention d’ériger, comme il écrit, des *colonnes d’Hercule*, les siennes manquent singulièrement de symétrie, comme si l’auteur avait été dérangé dans son plan”.⁶³ Gregor sammenligner i 5.42 sitt verk mot Julian med Herkules’ søyler, et antikt navn på de fjellene som markerer inngangen til Gibraltarstredet, et symbol på noe som er stort og synlig fra lang avstand.⁶⁴ Det Bernardi sier er at hvis de to talene skal sammenlignes med

⁵⁹ Rudolf Asmus: “Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian.” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31 (1910), s. 326f

⁶⁰ Justin Mossay: ”L’intervention «angélique» dans les funérailles de Constance II.” i: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*. Louvain. (1972), s. 380; Claudio Moreschini: (1975). ”L’opera e la personalità dell’imperatore Giuliano nelle due «Invektivae» di Gregorio Nazianzeno.” i: C. Moreschini: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Milano (1997), s. 175

⁶¹ Bernardi: *Contre Julien*, s. 33

⁶² Jean Bernardi: ”Grégoire de Nazianze critique de Julien.” i: E.A. Livingstone (red.) *Studia Patristica, vol. XIV*. Berlin (1976), s. 283

⁶³ Bernardi: *Contre Julien*, s. 34

⁶⁴ 5.42: *αὕτη σοι παρ’ ἡμῶν στήλη, τῶν Ἡρακλείων στήλων ὑψηλοτέρα τε καὶ περιφανεστέρα.* (Denne søylen fra meg er din, en søyle høyere og mer synlig enn Herkules’ søyler.)

disse to søylene skulle en forvente en likhet i størrelse på de to talene slik at de balanserer hverandre. Dette er imidlertid knapt tilfelle så lenge *or.* 5 er mindre enn halvparten så lang som *or.* 4 (se kap. 1, s. 10). Bernardi omgår detaljene i klassifiseringsvanskeligheten ved simpelthen å omtale de to talene som *Contre Julien*.

Kurmann følger Bernardi når han diskuterer sammenhengen mellom *or.* 4 og 5, men hans analyse er grundigere når han konkluderer med at talene må betraktes som en enhet.⁶⁵ Han tar også utgangspunkt i 5.42, men tolker stedet annerledes enn Bernardi. Gregor snakker ikke om to søyler mot Julian til sammenligning med Herkules' søyler, men om én skamsøyle (*stèle*) som *motsetning* til disse søylene. Gregors søyle korresponderer ifølge Kurmann eksakt med hele verkets disposisjon slik han leser det ut av avslutningen til proimion i *or.* 4:

τὰ δὲ δὴ νῦν δεῦτε, ἀκούσατε καὶ διηγῆσομαι ὑμῖν, πάντες οἱ φοβούμενοι τὸν Θεόν, ὅπως ἂν γνῶ γενεὰ ἑτέρα, καὶ διαδοχαὶ γενεῶν, τῆς τοῦ Θεοῦ δυναστείας τὰ θαύματα. ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε ταῦτα δηλῶσαι μὴ τὸ τοῦ κινδύνου παραστήσαντας μέγεθος, τοῦτο δὲ οὐχ οἶόν τε μὴ τὸ τοῦ τρόπου κακότητες διελέξαντας καὶ ἐξ οἴων ἀρχῶν καὶ τῆς κακίας σπερμάτων ἐπὶ τὴν κακοδαιμονίαν τοσαύτην ἐξέπεσε [...], πάντα μὲν οὖν ἐκτραγωδεῖν τὰ ἐκείνου βίβλους καὶ ἱστορίας παρήσομεν, οὐ γὰρ ἡμῖν γε σχολὴ μακρότερα τῆς παρουσίας ὑποθέσεως ραψωδεῖν· αὐτοὶ δὲ ὀλίγα ἐκ πολλῶν διελθόντες, στηλογραφίαν ὥσπερ τινὰ τοῖς μεθ' ἡμᾶς καταλείβομεν ἐπὶ τὰ κυριώτατα καὶ περιφανέστατα τῶν κατ' ἐκείνον τῷ λόγῳ χωρήσαντες.
(4.20)

Men miraklene i dag, kom og hør, og jeg skal fortelle om dem til alle dere som frykter Gud, for at neste generasjon og de som overtar etter den skal **kjenne gudsmaktens undergjerninger**. Ettersom det ikke er mulig å gjøre dette uten å vise **omfanget av den faren som truet** og å gjennomgå **ondskapen i hans karakter** og fra hvilke første spirer av usselhet han endte opp med en så voldsom ondskap [...], skal vi overlate til bøker og historien å sette alle hans gjerninger i scene, for vi har ikke tid til å utbrodere dette i større lengde, med den hensikt vi har her. Men vi vil gjennomgå noen få av hans mange gjerninger og overlate til dem som kommer etter oss, liksom en søyle inngravert med anklager, de viktigste og mest viden kjente av anklagene mot ham.

Gregor vil stille de gudesendte miraklene fra sin egen tid (*τῆς τοῦ Θεοῦ δυναστείας τὰ θαύματα*) i parallell med de bibelske undergjerningene som han har nevnt i de foregående avsnittene (4.18-19). Før disse undrene må han imidlertid beskrive omfanget av den

⁶⁵ Kurmann, s. 12f

truende faren som Julian representerte for kristendommen (τὸ τοῦ κινδύνου μέγεθος). Denne faren kan igjen bare skildres hvis man viser hans onde karakter (τὸ τοῦ τρόπου κακότητες) og hvordan den ble slik (ἐξ οὔων ἀρχῶν). Ut fra dette konkluderer Kurmann at Gregor selv angir verket i tre deler i tillegg til en innledning og avslutning. Hans lesning av or. 4 og 5 under ett gir denne (svært symmetriske) oppdelingen:

| | | | |
|------------------|----------|--|------------|
| | 4.1-20 | Innledning | 20 avsnitt |
| Julian er i live | 4.21-56 | Del I (Om Julians onde karakter) | 36 avsnitt |
| | 4.57-124 | Del II (Omfanget av trusselen) | 68 avsnitt |
| Julians død | 5.1-28 | Del III (Om Guds makt og hans undergjerninger) | 28 avsnitt |
| | 5.29-42 | Avslutning | 14 avsnitt |

Del I og del II illustrerer Julians onde oppførsel og omfanget av den faren han representerte. Disse delene omfatter størstedelen av verket. Del III er viet Guds undergjerninger idet han straffer Julian med døden for hans gjerninger. Kurmann går langt for å begrunne denne disposisjonen, men går ikke dypt inn i spørsmålet om genre. Han unnlater for eksempel å nevne at talene i grunn følger de *topoi* som hører til den epideiktiske genren. Hans inndeling blir tatt opp i større detalj senere i kapitlet.

Kurmanns lesning har overbevisende trekk fordi den støtter seg direkte på teksten og gir Gregors prosjekt en symmetri som ikke er synlig ved første blick. Lesningen blir likevel kritisert av Leonardo Lugaresi fordi den foreslåtte strukturen ikke stemmer helt med innholdet.⁶⁶ Når Bernardi og Kurmann deler talene etter innhold og sier at or. 5 handler om Julians død og Guds straff, er ikke det helt korrekt. I or. 5 nøyer ikke Gregor seg kun med å berette om Julians straff, men forteller også om aspekter ved Julian som ikke er nevnt andre steder i verket (for eksempel hans lite tiltalende utseende i 5.23). Dessuten er det for Lugaresi ingen god grunn for å måtte komplettere or. 4 så lenge Julians død allerede der hadde blitt varslet og fortolket. Lugaresis syn er her en gjentakelse av Ugo Criscuolo året før Kurmanns analyse i en lang artikkel om or. 4 og 5 mente at den enheten som synes å fremkomme klart ved vår lesning kun er en konstruksjon i ettertid.⁶⁷

⁶⁶ Leonardi Lugaresi: *Gregorio di Nazianzo: La morte di Giuliano l'Apostata, Oratio V*. Fiesole (1997), s. 11-14

⁶⁷ "In realtà, i due testi mi appaiono diversamente motivati e la loro visione unitaria risulta solo *a posteriori*." (Ugo Criscuolo: "Gregorio di Nazianzo e Giuliano." i: *Ταλαρίσκος*. Napoli (1987), s. 173)

Criscuolo og Lugaresi tenker seg at *or.* 4 og *or.* 5 svarer til forskjellige momenter av Gregors polemikk, og at delingen ikke simpelthen er et resultat av overskuddsstoff som det ikke ble plass til i *or.* 4, slik Asmus mente var mulig. Et indisium som støtter denne hypotesen er at Julians verk *Misopogon* eksplisitt blir nevnt ved navn helt på slutten av *or.* 5,⁶⁸ men at det likevel ikke finnes noe sitat av Julians skrifter i verken *or.* 4 eller *or.* 5. Lugaresi spekulerer om verket ble uttenkt og påbegynt de siste månedene av Julians styre og fullført og utgitt noen måneder etter hans død, dvs. rundt 364-65. I den siste fasen av arbeidet med *or.* 4 mener han at Gregor må ha fått kjennskap til Julians skrifter fra hans tid i Antiokia (*Misopogon, Contra Galilaeos*, m. fl.), som må ha sirkulert blant Julians tilhengere, og at Gregor da følte behov for å nevne dette, på slutten og nærmest i forbifarten, for å demonstrere sin kjennskap til motstanderens litterære aktivitet (noe han neppe gjorde i detalj). Lugaresi mener dessuten å finne flere spor av Libanios' taler fra 365 om Julian (*or.* 17 og 18) i *or.* 5, spor han ikke finner noen av i *or.* 4. Han tenker seg at Gregor ble kjent med Libanios' taler sent i arbeidet med verket og at Libanios' vurderinger av Julian så fikk innflytelse på fremstillingen i *or.* 5.

Han oppsummerer sin kritikk av Bernardi og Kurmann med å si at spørsmålet om de to talene egentlig er to deler av den samme talen, ikke bare avhenger av vurderingen av størrelsesforholdet mellom de to (*or.* 4 er mye større enn *or.* 5 og de utgjør ikke balanserte "søylar") eller av retoriske betraktninger (at Julian er i live i den første, død i den andre), men av at *or.* 5 oppfyller en annen funksjon og svarer på behov som viste seg klarere for Gregor mens han avsluttet *or.* 4. Han ville ikke inkludere dette i *or.* 4, men heller ta det opp separat i en ny tale. Lugaresi antar at arbeidet med *or.* 4 i stor grad var ferdig, men ikke helt avsluttet. Bare slik kan dens brå avslutning forklare. *Or.* 4 mangler nemlig en virkelig og selvstendig konklusjon. Slik fremstår *or.* 4 som selvstendig, mens *or.* 5 står i et forhold til Libanios' verker om Julian.⁶⁹

Kritikken fra Lugaresi og Criscuolo mot at *or.* 4 og 5 skal betraktes som to deler av det samme verket kan, slik jeg ser det, ikke betraktes som helt overbevisende. Det er åpenbart problemer med å forklare hvorfor de to talene er atskilte. Diskusjonen om titlene og Socrates' og Pseudo-Nonnus' kommentarer fra 400- og 500-tallet viser at de

⁶⁸ *or.* 5.41: "οὗτος ὁ λόγος σοι [...] ψευσμάτων καὶ ληρημάτων [...] τοῦ σοῦ Μισοπάγωνος, εἴτ' ὄν Αντιοχικοῦ ἀμφοτέρα γὰρ ἐπιγράφεις τῷ λόγῳ" – "dette er meningen til løgnene og sludderet i din *Misopogon*, eller *Tale fra Antiokia*, for du ga begge titlene til boken"

⁶⁹ Lugaresi: *Oratio V* (1997), s. 20f

allerede fra Gregors tid nok var skilt fra hverandre. Men verken *or.* 4 eller *or.* 5 står helt vellykket hver for seg på egne ben. Ingen av dem kan kategoriseres som velstrukturerte slik Gregors taler vanligvis er. De fremstår som litt *uferdige*, særlige gjelder det den brå avslutningen av *or.* 4 og den korte og kanskje litt påklistrede innledningen til *or.* 5. Det er først når de to settes i sammenheng med hverandre at en virkelig helhet blir synlig. Utvilsomt kan Lugaresi ha et poeng når han mener å finne at ikke alt stemmer med Kurmanns forklaring og at det finnes elementer i *or.* 5 som er vesensforskjellige fra *or.* 4, slik som spor etter Libanios og en angivelig kjennskap til Julians skrifter, eller at Gregor kan ha forandret sitt prosjekt underveis og at dette har gitt en asymmetri i verket, men det er, mener jeg, ikke nok til å avvise helhetstanken.

En hypotese som kan ta opp i seg de mest overbevisende av Lugaresis argumenter, og samtidig bevare Kurmanns vurdering av *or.* 4 og 5 som ett enhetlig verk, er hvis *or.* 4 opprinnelig var tenkt som et selvstendig verk og påbegynt mens Julian var i live, men at Julian uventet døde, slik at denne talen brått ble avsluttet for så å få en egen fortsettelse (i *or.* 5) hvor Julians død kunne tolkes som en guddommelig inngripen og dermed gi verket en dypere dimensjon. En oppfatning i forskningen er at Gregor redigerte sine egne taler for utgivelse.⁷⁰ Dette sannsynliggjør muligheten av at Gregor gjorde nødvendige tilpasninger av *or.* 4 og *or.* 5 slik at de to talene kunne fungere sammen til tross for svakhetene de hver for seg hadde. Hvis denne hypotesen stemmer, kan Criscuolos oppfatning av at talenes enhet kun er synlig *a posteriori* ha spor av sannhet i seg.

At Gregor i sin samling av taler hadde til hensikt å utgi to selvstendige taler, hvor ingen av dem fremstår som helt selvstendige og som kun er beslektet ved at de begge befatter seg med Julian, virker lite trolig. Gravtalene for Caesarios og Basileios, som har blitt vurdert tidligere i kapitlet, viser at Gregor godt kunne avvike fra og modifisere genrekravene, men ikke lenger enn at (spill med) hovedformen lett kunne gjenkjennes. I den følgende strukturanalysen vil derfor *or.* 4 og 5 bli behandlet under ett.

⁷⁰ John A. McGuckin: *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. Crestwood, NY (2001), s. xi og 395. (Dette må betraktes som en hypotese så lenge ingen autoritativ referanse oppgis for at dette faktisk skjedde.)

Forsøk på genreavklaring av verket

Som sett i underkapitlet om *psogos*, passer tonen i Gregors taler mot Julian inn i en litteraturform som også var vel etablert i kristen sammenheng. Or. 4 og 5 blir da ofte også kalt hans *filippiske* taler og titulert som eksempler på *psogoi* eller *invektiver*.⁷¹ Andre beskrivelser er Bernardi som sier de tilhører en ”polémique écrite au vitriol”,⁷² Gallay som kaller dem ”pamphlets”,⁷³ Ruether ”vindictive diatribes”⁷⁴ og Meehan simpelthen ”kontroversielle”.⁷⁵ Hvilket navn man enn setter, er verket gjennomsyret av mange av de kjennetegn som hører *psogos*genren til.

Som en kunne vente i en slik tale er mye av polemikken *ad hominem*; Julian blir angrepet for sine personlige egenskaper vel så mye som for sine handlinger. De hyppigste og mest påfallende av anklagene mot Julian er hans dumhet, dårskap, enfold og uforstand.⁷⁶ Han er ikke *σοφός* (klok, dyktig), men en *σοφιστής* (sofist, ordkløver) (4.55). Han er endog en *σοφιστής τῆς κακίας* (sofist i ondskap) som bare er *σοφὸς εἰς τὸ κακοποιῆσαι* (dyktig til å handle ondt) (4.27). Men hans grenseløse dumhet er mer enn en ren mangel på innsikt, det er en moralsk og religiøs mangel som viser seg som *ἀσέβεια* (gudløshet). De to egenskapene som til sammen karakteriserer Julian er *σοφὸς τὴν κακίαν καὶ περιττὸς τὴν ἀσέβειαν* (klok i ondskap og umåteholden i gudløshet) (4.57).⁷⁷

Ellers blir Julian gitt hatefulle karakteristikk og ufordelaktig sammenlignet med andre illgjerningsmenn, særlig fiender av kristendommen, gjennom hele verket.⁷⁸ Noen få eksempler er: en frafallen (4.1), en tyrann (4.1-2), farao i Egypt (4.18), Nebukadnesar

⁷¹ For bare å nevne noen få eksempler over det siste hundreåret: Rudolf Asmus: “Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian.” *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31 (1910); Johannes Quasten: *Patrology Vol. III*. Westminster, MD (1960), s. 242; Kristoffel Demoen: *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*. Turnhout. (1996), s. 74; John A. McGuckin: *Saint Gregory of Nazianzus: an Intellectual Biography*. Crestwood, NY (2001), s. 125

⁷² Bernardi: *Contre Julien*, s. 38

⁷³ Paul Gallay: *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*. Lyon (1943), s. 78

⁷⁴ Ruether, s. 163

⁷⁵ Denis M. Meehan: *Saint Gregory of Nazianzus: Three Poems*. Washington D.C. (1987), s. 17

⁷⁶ Følgende ord brukes enten bokstavelig eller ironisk om Julian. Antall forekomster er gitt i parentes: *ἀλογία* (9), *ἀλόγιστος* (1), *ἀνοητός* (2), *ἀπαιδευτός* (4), *ἀσύνετος* (1), *εὐήθεια* (3), *εὐήθης* (3), *κουφός* (2), *κουφότης* (4), *λήρημα* (4), *λόγιος* (3), *σόφισμα* (1), *συνετός* (8)

⁷⁷ Kurmann, s. 25

⁷⁸ For en oversikt over dette feltet spesielt og skjellsord mer generelt, se Dietmar Schmitz: ”Schimpfwörter in den Invektiven des Gregor von Nazianz gegen Kaiser Julian.” *Glotta* 61 (1993), s. 189-202. Denne i tittelen lovende artikkelen er dessverre mest en katalog av eksempler med kort tilhørende kommentar og inneholder lite av dypere analyse. Den bidrar derfor lite til diskusjonen i denne oppgaven.

(4.42), Herodes (4.68), Judas (4.68), Kristusmorder (4.68) og Zeusforakteren Salmoneus fra mytenes verden (5.8). Mange andre dukker opp i tekstpassasjene i denne oppgaven. Det tekststedet hvor Julian blir angrepet i størst detalj er imidlertid kap. 5.23. Her hevder Gregor å ha sett onde trekk i Julian lenge før han kom til makten, da han selv hadde kunnet observere ham under studietiden i Athen:

οὐδενὸς γὰρ ἐδόκει μοι σημεῖον εἶναι χρηστοῦ ἀρχὴν ἀπαγῆς, ὅμοι παλλόμενοι καὶ ἀνασηκούμενοι, ὀφθαλμὸς σοβούμενος καὶ περιφερόμενος καὶ μανικὸν βλέπων, πόδες ἀστατοῦντες καὶ μετοκλάζοντες, μυκτῆρ ὕβριω πνέων καὶ περιφρόνησι, προσώπου σχηματισμοὶ καταγέλαστοι τὸ αὐτὸ φέροντες, γέλωτες ἀκρατεῖς τε καὶ βρασματώδεις, νεύσεις καὶ ἀνανεύσεις σὺν οὐδενὶ λόγῳ, λόγος ἰστάμενος καὶ κοπτόμενος πνεύματι, ἐρωτήσεις ἄτακτοι καὶ ἀσύνετοι, ἀποκρίσεις οὐδὲν τούτων ἀμείνους, ἀλλήλαις ἐπεμβαίνουσαι καὶ οὐκ εὐσταθεῖς, οὐδὲ τάξει προοῖουσαι παιδεύσεως. (5.23)

Et tegn på ingenting godt syntes for meg å være hans vakkende nakke, hans evig rykkende skuldre som trakk opp og ned, hans rullende øye som flakket fra side til side med et blick av galskap, hans urolige ben som aldri stod stille, hans nesebor som snøftet av arroganse og forakt, hans latterlige grimaser som bar uttrykk om de samme følelsene, hans ukontrollerte og krampeaktige latterutbrudd, nikk og risting på hodet, som var uten mening, hans tale som bråstoppet og stammet når han trakk pusten, hans usammenhengende og tåpelige spørsmål, og hans svar som ikke var noe bedre enn disse, de overlappet hverandre, var ikke velformulerte og fremkom heller ikke i den orden dannelsen foreskriver.

Dette viser en teknikk som er klassisk innenfor psogosgenren: det er helt akseptabelt å mistenkeliggjøre indre kvaliteter og slutte seg til onde hensikter ut fra et ufordelaktig ytre. Rudolf Asmus har nøye analysert dette portrettet og hvordan det kan tolkes ut fra datidens ideer av forholdet mellom fysisk fremtreden og karakter. Hver del av Gregors beskrivelse kan tolkes negativt. Julian, hevder Asmus, fremstår som en verdiløs person: hans vakkende nakke peker mot en mann med onde hensikter; hans rykkende skuldre, frekkhet og arroganse; hans flakkende og gale blick, en demonbesatt og falsk natur; hans urolige ben, galskap og kvinneaktighet; hans ukontrollerte latter, et skamløst kryp. Portrettet er stygt og impliserer at Julian oppfyller alle utvendige tegn på ondskap.⁷⁹

⁷⁹ Rudolf Asmus: "Vergessene Physiognomonika." *Philologus* 65 (1906), særlig s. 410-15

Hvis vi skifter fokus fra karakterisering av Julians karakter til verkets totale ramme, kan en oppsummere med at det åpner med en feiring av Julians død og går over til et mangfoldig angrep på Julians karakter, prinsipper og handlinger. Dette blir, med visse avbrudd, gjort i kronologisk rekkefølge fra hans barndom til hans død i krigen mot perserne. Enkelte deler av teksten kan gjenkjennes som progymnasmatisk former. Dette gjelder særlig *synkrisis*, sammenligninger, som i direkte form finnes mellom karakterene til Julian og Gallus (4.24-33) og mellom begravelsene til Julian og Constantius (5.16-18). Disse passasjene oppfyller det retoriske kravet om svart-hvittmaling ved å fremstille Julians kvaliteter som overdrevet dårlige i forhold til dem han sammenlignes med. Betydningen av *synkrisis* i talene ble diskutert i kap. 3. Eksempler på andre standardiserte, retoriske former er den detaljerte beskrivelsen av det indre trykket i vulkanen Etna i 4.85, som benyttes som bilde på den boblende ondskaper i Julians indre. Denne beskrivelsen, fremstillingen av de nevnte begravelsene og litt senere av Julians fysiske utseende (5.23) kan alle betraktes som *ekfrasis*. Fortellende stil (*diegema*), med innslag av ekfrasis, forekommer ved biskopen Markus av Arethusas martyrium (4.88) og ved det samlede hendelsesforløpet for Guds straff av Julian, fra hans mislykkede forsøk på å gjenoppbygge templet i Jerusalem til hans død i krigen mot perserne (5.3-28).

Med dette som bakgrunn skulle det være mulig å se at en del sentrale kriterier for psogos er oppfylt. Likevel hevder Bernardi uten videre at talene *ikke* passer inn i et skjema for psogos: ”Ce n’est que d’une façon approximative qu’on peut parler de *ψόγος* à propos du *Contre Julien*, puisque ce dernier ne suit pas le plan de l’*ἐγκώμιον* comme le demandent les rhéteurs en pareil cas.” Han gjør ikke noe nærmere forsøk på å vise dette.⁸⁰ Selv mener jeg derimot at talene strukturelt sett lar seg stille opp i et kronologisk-biografisk livsløp som passer til et omvendt enkomion. Dette kan bekreftes ved en kort skjematisk oversikt over strukturen til or. 4 og 5 sett under ett (se kap. 1 for nærmere detaljer i handlingen). Denne inndelingen er løst basert på Kurmanns lesning fra tidligere i kapitlet:

⁸⁰ Bernardi, *Contre Julien*, s. 15, note 8

| | | |
|------|-----------------------------|-------------------------------|
| I. | <i>προοίμιον</i> | (4.1-20) |
| II. | <i>γένος</i> | (4.21) |
| III. | <i>ἀνατροφή καὶ παιδεία</i> | (4.22-56) |
| IV. | <i>πράξεις</i> | (4.57-5.28) |
| V. | <i>σύγκρισις</i> | (spredt omkring i hele talen) |
| VI. | <i>ἐπίλογος</i> | (5.29-42) |

Man kunne stanset med dette, men hvis går en nærmere inn i disse rubrikkene, mener jeg å se at en enda mer spesifikk form enn en formell psogos kan gjenkjennes. Den epideiktiske formen som ligner mest på enheten av *or.* 4 og 5 er kanskje *epitafios*, gravtalen. For i tillegg til de *topoi* som naturlig hører hjemme i et enkomion, har Gregor også inkludert flere av dem vi tidligere har sett i hans gravtaler. For det første er det i *or.* 5 en spesifikk beskrivelse av Julians død (5.13-15) og begravelse (5.16-18), noe man også finner i gravtalene for Caesarios (*or.* 7.15) og Basileios (*or.* 43.78-79). Et annet trekk fra Gregors gravtaler er bruken av direkte tiltale. I begynnelsen av verket mot Julian (4.1-3) henvender han seg til publikum, noe han også gjør i f. eks. *or.* 7.1. På slutten av verket (5.39-42) henvender han seg direkte til Julian i en *prosfonesis*, slik han også henvender seg til den avdøde i *or.* 7.16-17 og 43.82. Slik han gjør det i *or.* 43.81 henvender Gregor seg også mot avslutningen av *or.* 5 (5.33-38) til publikum igjen i en *symbolle*. Han gir her råd til de kristne om å te seg med klokskap når Julian nå er borte.

På bakgrunn av dette synes det rimelig å modifisere skjemaet for *epitafios* slik det beskrives i teorien (og viser seg i Gregors øvrige skrifter) slik at det passer for *or.* 4 og 5 (se neste side). Dette grunnrisset viser at strukturen til *or.* 4 og 5 kan betraktes som en *epitafios*, hvor hoveddelen, som vanligvis er *epainos*, her er erstattet med *psogos*, og sørgeutbruddet (*threnos*) er erstattet av en feiring av seieren over tyrannen (*epinikion*). Hva skal en kalle et slikt skrift? Den overordnede genren er epideiktisk litteratur, den som omhandler ros og kritikk. Her finnes ros av Gud og kristendommen og kritikk av Julian og hedendommen. Men noe nærmere kan en ikke gå innenfor den terminologien som er etablert. Det beste vil da være å betrakte verket som en blandingsgenre av *epitafios* og *psogos*, en *ἐπιτάφιος ψόγου κατὰ Ἰουλιανοῦ*. Det er klart at *or.* 4 og 5 følger et visst skjema, et visst program, om enn i blandet form. Men Talene er likevel atskillig mer komplekse enn en slik tabell gir inntrykk av.

| | | |
|-------------|---|-----------------------------|
| I. | προοίμιον | 4.1-20 |
| II. | ψόγος | 4.21-5.38 |
| | 1. γένος | 4.21 |
| | 2. ἀνατροφή, παιδεία | 4.22-56 |
| | 3. πράξεις (indirekte eller skjulte tiltak mot de kristne) | 4.57-84 |
| | 4. πράξεις (åpen forfølgelse: kristne mister sin beskyttelse under loven; skoleloven; opprettelse av en hedensk kirke) | 4.85-124 |
| | 5. πράξεις (mislykkede operasjoner: gjenoppbygging av templet i Jerusalem; felttoget i Persia) | 5.1-12 |
| | 6. σύγκρισις | (spredt rundt i hele talen) |
| | 7. θάνατος | 5.13-15 |
| | 8. ἐκφορά | 5.16-18 |
| | 9. πράξεις (oppsummering av Julians liv: hans valg av ledere; hans rolle som dommer; som hierofant, hans karakter og utseende; hans politisk-religiøse prosjekt; hans utakknemlighet mot de kristne som reddet livet hans som barn) | 5.19-28 |
| III. | ἐπινίκιον (seierssang) | 5.29-32 |
| IV. | συμβουλή | 5.33-38 |
| V. | ἐπίλογος, προσφώνησις, εὐχή | 5.39-42 |

Talene følger en løsere struktur enn en streng psogos etter skjemaet skulle gjøre, idet de avbrytes av prekenaktige innslag ved mange anledninger. Dette bidrar i praksis til å skape en kristen utgave av psogosgenren.

Bestemmelsen av genre er også avhengig av den hensikt verket er ment å ha. Teksten og innholdet i talene er ikke helt entydige i dette spørsmålet, men de klareste alternativene som også har betydning for verkets formelle form at verket danner:

- en *psogos* mot Julian
- en *psogos* mot hellenismen
- en *epitafios* over Julian
- en *logos stelitentikos*
- en *logos panegyrikos* over beseiringen av Julian

De tre første er så nært forbundet at det ikke betyr mye for den formelle avklaringen av verkets form om det er den ene eller den andre. Når det gjelder *logos stelitentikos*, som er titlene på talene, ble det diskutert tidligere i kapitlet. Der kom det frem at begrepet kan tenkes å betegne en genreform beslektet med *psogos*, men at det ikke gir mye mening å benytte det, så lenge vi ikke har andre gode eksempler eller detaljerte formelle beskrivelser av *logoi stelitentikoi* å sammenligne med.

Det siste av punktene er et poeng Kurmann trekker frem.⁸¹ Han hevder at talene fremfor alt er ment som en *logos panegyrikos*, en festtale, over hvordan Gud beseiret Julian. Sporene til dette finnes i selve teksten. I innledningen inviterer Gregor publikum til å delta i en feiring, *πανηγυρισμός* (4.7), en *πανήγυρις* (4.8) og en *χορεία πνευματική* (4.7), en åndelig dans. Litt senere oppfordrer han også til å synge en seierssang: *τὴν ἐπινίκιον ἄδωμεν ἐκείνην ὡδήν* (4.12). Etter å ha brukt hele *or.* 4 på å beskrive ulykken som truet kristendommen, er *or.* 5 en fortellende lovsang hvordan Julians død må beskrives som Guds undergjerning. Dette markerer Gregor etter *praxeis*-delen i 5.29 ved å ta opp tråden fra 4.12: *ἔμοι δὲ πάλιν πρὸς τὸν αὐτὸν ἐπινίκιον ἀναδραμεῖται ὁ λόγος* – ”Atter skal min tale vende tilbake til den samme seierssangen.” Noen avsnitt senere blir så oppfordringen til å feire gjentatt med *πανηγυρίσωμεν* (5.35).

Som *logos panegyrikos* betraktet må *or.* 4 og 5 betraktes som utradisjonell, ved at den gjennomgående fokuserer på kritikk heller enn ros, men idet denne genren er nært beslektet med *enkomion*, er det ikke behov for å tolke talene i lys av et vesensforskjellig strukturskjema. Det eksakte skjemaet en setter opp vil avhenge av hvilken hensikt en først og fremst vil tillegge verket.

Dette viser igjen at noen presis genre ikke er mulig å plassere talene mot Julian i. Selv om dette kanskje ikke er et tilfredsstillende svar, er det ikke uvanlig at kommentatorer er uenige om hvordan Gregors verker skal plasseres i de forskjellige

⁸¹ Kurmann, s. 14

kategorier, ikke engang i de overordnede nivåene juridiske, deliberative og epideiktiske taler. Demoen mener f. eks. at talene mot Julian skal betraktes som juridiske taler, som en fiktiv formell anklage.⁸² Jeg mener derimot at det er mer rimelig å kalle dem epideiktiske. Vanskeligheten med å klassifisere Gregors verker viser seg på tilsvarende vis når George Kennedy forsøker å klassifisere *or.* 42, Gregors avskjedstale i Konstantinopel, og ender opp med å konkludere at talen inneholder ”judicial, deliberative, and panegyric elements”.⁸³

Denne konklusjonen bør ikke overraske ut fra den omtalen Marcel Guignet gav av gravtalen for Basileios tidligere i kapitlet. Gregor var ikke slavisk bundet av de reglene han hadde lært i sin retoriske utdanning, men benyttet de elementene han trengte for å oppnå sin hensikt, uten noen gang å fjerne seg så langt fra de etablerte mønstrene at de ikke var gjenkjennelige i verket.

Noen avsluttende betraktninger

Et viktig spørsmål som enda ikke har blitt behandlet i oppgaven er hvilket publikum *or.* 4 og 5 kan tenkes å ha hatt. På dette punktet er alle de viktigste kommentatorene enige. Disse talene ble sannsynligvis aldri holdt foran et publikum, og hvis de ble det, må det ha vært ved en uformell anledning.⁸⁴ Det publikummet som tiltales gjennom talen er imaginært. Talene er derfor kun som litterære taler å betrakte.⁸⁵ En begrunnelse som oppgis for denne oppfatningen er et utsagn hvor Gregor antyder at han uttrykker seg skriftlig, noe han neppe hadde gjort i en virkelig avholdt tale.⁸⁶ Andre grunner kan være at talenes samlede lengde er altfor omfattende til at de kunne ha blitt holdt i den formen de er overlevert, og at ingenting i talene knytter avholdelsen av dem til noen konkret anledning.

⁸² Demoen, s. 71

⁸³ Kennedy, s. 227

⁸⁴ Også andre av hans taler ble neppe holdt: *or.* 2, 33 og 42 (Demoen, s. 69).

⁸⁵ Jean Bernardi : *La Prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*. Paris (1968), s. 94 og gjentatt i *Contre Julien* (1983), s. 21; Bernhard Wyss: ”Gregor II (Gregor von Nazianz)” i: *Reallexikon für Antike und Christentum [RAC]*. (1983), s. 816; Lugaesi: *Oratio IV* (1993), s. 47; Anthony Meredith: *The Cappadocians*. London (1995), s. 115; McGuckin, s. 119

⁸⁶ *or.* 4.53: ”ὄκ οἶδα πότερον γραφῆ παραδώ τὸ θρυλλούμενον θαῦμα ἢ ἀπιστήσω τοῖς λέγουσι” – ”Jeg vet ikke om jeg skal overgi til skrift det underet som det blir snakket om eller om jeg skal mistro dem som forteller om det”.

At talene ikke ble holdt for et publikum, betyr ikke nødvendigvis at de ikke var motivert av ekte bekymring eller overbevisning. Deres ytterst retoriske natur kan ha gjort dem uegnet for et alminnelig publikum. Demoen mener at disse talene var rettet mot et publikum av både den kristne så vel som den hedenske intelligentsia.⁸⁷ Deres betydning bevitnes også av at de overhodet har blitt overlevert til ettertiden. Det som sannsynligvis har sikret talenes overlevelse er at de ble inkludert i en samleutgave med mange av Gregors taler. Det dreide seg om en møysommelig utvalgt gruppe på mer enn 40 taler fra hele hans karriere som prest, hvor selve utvalget ble gjort av Gregor selv eller av noen nær ham kort etter hans død.⁸⁸ I arbeidet med dette er det ikke usannsynlig at talene ble redigert på noe vis. Talene spente over flere genrer og noen av talene, særlig lovtalene, ble tidlig tatt i bruk som modeller for kristen veltalenhet og fikk en fremtredende plass i det bysantinske utdanningssystemet. Noen av Gregors taler ble satt så høyt at de endog utfordret stillingen til de kanoniserte hedenske forbildene.⁸⁹ Utvalget av talene kan ha vært motivert ut fra ønsket om å bygge opp et spesifikt kristent korpus til erstatning for den hedenske litteraturen, slik de to Apollinariene hadde prøvd da Julians skolelov ble innført (se kap. 2, s. 25). Gregors taler ble av mange vurdert som velformede og særegne nok til å kunne danne beundringsverdige og imitasjonsverdige prototyper for en egen kristen litteratur. Åtte av de utvalgte talene var enkomiasiske, de dreide seg om lovrising.⁹⁰ Men ros og kritikk dannet ideelt en balanse slik Aristoteles hadde definert det: τὸ μὲν ἔπαινος, τὸ δὲ ψόγος. Talene mot Julian fant sin plass i Gregors taleutvalg ved å gi en modell på *psogos* som motvekt til de mange eksemplene på *epainos*. At det bare er to taler av denne art i korpuset, kompenseres av deres store lengde og av at psogoi i sin alminnelighet spiller en mindre rolle enn enkomia.⁹¹

⁸⁷ Demoen, s. 70

⁸⁸ Eduard Norden: *Die antike Kunstprosa* (3. Abdr.). Leipzig (1915), s. 563

⁸⁹ Nigel G. Wilson: "The Church and Classical Studies in Byzantium." *Antike und Abendland* 16 (1970), s. 70

⁹⁰ Lovtalen til Makkabeerne (*or.* 15), til Athanasius (*or.* 21), til St. Kyprian (*or.* 24) og til Hero (*or.* 25). Minnetalen eller gravtalen til broren Caesarios (*or.* 7), til søsteren Gorgonia (*or.* 8), til faren Gregor d.e. (*or.* 18) og til vennen Basileios (*or.* 43).

⁹¹ Jean Bernardi (1968), s. 256 og "Grégoire de Nazianze critique de Julien." (1971) (trykt i: E. A. Livingstone (red.) *Studia Patristica*, vol. XIV. Berlin (1976), s. 289)

Avslutning

I Gregorforskningen har *or.* 4 og 5 tradisjonelt ikke spilt noen stor rolle. De står i skyggen særlig av hans teologiske taler (*or.* 27-31) og hans høyt vurderte lovtaler, med minnetalen til Basileios (*or.* 43) som kroneksemplet. Disse har alle vært gjenstand for tallrike studier. I den grad talene mot Julian har blitt undersøkt, har det dreid seg hovedsakelig om to områder: 1) det ”historiske” bildet Gregor gir av Julian og hans samtid, og 2) Gregors intenst hatefulle retorikk i talene. Denne oppgaven har fokusert på det siste. Utgangspunktet var å undersøke utvalgte trekk i talene mot Julian, som tidligere forskning enten ikke har vektlagt eller ikke presentert i noen samlet og utfyllende form: forholdet mellom kristendom og gresk *paideia*; talenes spesifikke språk og deres bruk av hedenske referanser; talenes struktur og genre.

Det sentrale punktet som binder alle kapitlene sammen er Gregors forhold til det greske språket, den klassiske greske litteraturen og den hedenske kulturen i sin alminnelighet. Som vi har sett gjennom oppgaven er Gregors mulige motiver for talene mange. Et av dem som stikker seg ut er Julians antikristne politikk og hans såkalte skolelov. Gregor hevder i *or.* 4 at dette var den verste av alle Julians forbrytelser og går til et verbalt stormløp mot den avdøde keiseren. Selv fremstiller han seg dypt fornærmet over å bli fratatt retten til gresk språk og kultur (*hellenizein*). Dette gjør han til tross for tidligere i talen å ha avsverget alle aspekter ved den samme kulturen. Det schizofrene i Gregors fremstilling av forholdet mellom kristendom og hedensk kultur er ikke enestående i *or.* 4. Den korte gjennomgangen i kap. 2 viste at dette er et gjentakende fenomen i flere av Gregors verker.

I kap. 3 ble utvalgte aspekter ved talenes retorikk kartlagt. Gregors språk, talefigurer, tankefigurer og billedspråk ble i stor grad funnet å være i overensstemmelse med hans øvrige og grundigere undersøkte taler. Det fremgikk at han på flere punkter viser dyp påvirkning fra idealene i deler av den andre sofistikken. Hans bruk av svart-hvitt-sammenligninger (*synkriseis*) er omfattende, og kontrasten mellom Julian og Constantius er godt egnet til å illustrere overdrivelsens retorikk. Gregors bruk av referanser til hedensk litteratur og mytologi er meget omfattende og er det enkeltpunktet

som skiller disse talene mest fra hans øvrige. Det er neppe tilfeldig at disse referansene benyttes nettopp i et verk som angriper selve symbolet på den kristendomsfiendtlige, hedenske kulturen. Gregor var en overbevist kristen, men samtidig dypt preget av sin utdanning i den andre sofistikkens idealer om attisisme og dype kunnskaper om den klassiske greske litteraturen. På samme måte som hans tvetydige utsagn om de kristnes forhold til den hedenske kulturen, viser Gregor en dobbelthet på dette området ved selv å inngående beherske kjerneområdene i den kulturen han angriper og taler for å avvise.

Talenes bruk av hedensk materiale ble funnet å ha sammenheng med hvilket publikum eller hvilke lesere de var rettet mot. Gregor siktet sannsynligvis her mot en velutdannet gruppe av *både* kristne og ikke-kristne. Dette var, slik jeg ser det, ikke for å få tilhengere av Julian til å skifte syn på ham – til det er talene for lite saklige i kritikken – men snarere for å vise verden at en kristen kunne beherske retorikkens kunst like godt som noen ikke-kristen.

Gregors nære forhold til idealer utviklet innenfor den hedenske kulturen viser seg også i oppbyggingen av hans taler. Kap. 4 viste hvordan den ytre formen i hans *epitafioi* (gravtaler) lar seg sammenligne med anvisningene fra datidens håndbøker for slike taler. Likhetene er på overflaten store. Den strukturelle likheten avslører imidlertid ikke like tydelig hvordan Gregor på vesentlige punkter har tilpasset genren til et kristent publikum. Disse talene er dermed klare eksempler på en syntese mellom den kristne og den hedenske kulturen.

Strukturanalysen av hans epitafioi ble brukt som utgangspunkt for analysen av talene mot Julian. Denne viste at det er fullt mulig å identifisere sentrale elementer fra psogosgenren i disse talene. En mulighet var å kategorisere verket i samlet form som en form for epitafios med *epainos* erstattet av *psogos*. En vurdering av talenes titler (*logoi stelitentikoi*) og deres hyppige billedspråk om ugjerninger inngravert på en steinsøyle (*stèle*) antydte klart at hele verket kunne forstås metaforisk som en evigvarende kritikk av Julian (*psogos*) inngravert på en allment synlig steinsøyle.

En annen litt fjernere mulighet var å betrakte talene som en *logos panegyrikos*, en festtale, hvor Julians død feires med den på en søyle inngraverte fortellingen om hvordan guddommelig inngripen sørget for hans fall og dermed for kristendommens overlevelse.

Spørsmålet om sammenhengen mellom *or.* 4 og *or.* 5 ble også diskutert i kap. 4. Det ble konkludert med at de to talene godt kan betraktes å utgjøre ett enkelt verk, men at

deres tilblivelsesprosess er uklar. De to talene står ikke godt hver for seg. Den foreslåtte løsningen var at *or.* 4 ble påbegynt mens Julian var i live, men at den brått ble avsluttet da han døde. Gregor fortsatte fortellingen i *or.* 5, men nå med et nytt fokus. Hvis dette stemmer, kan det forklare hvorfor talene er atskilte. For å oppnå en samlet enhet, er det sannsynlig at de ble redigert av Gregor i etterkant.

Det er allmenn enighet om at talene mot Julian sannsynligvis aldri ble holdt foran et publikum. Som taler må de derfor betraktes som fiktive. De ble imidlertid overlevert til ettertiden ved å bli inkludert i et utvalg av Gregors taler, som ble utgitt i tiden rundt hans død. En hypotese er at Gregors taler ble utvalgt med omhu for at et spesifikt kristent talekorpus skulle bygges opp, som kunne konkurrere med de hedenske forbildene. Da måtte de viktigste talegenrene være representert. Flere av Gregors taler er *enkomia* eller *epitafioi*. For å balansere disse med den motsatte genren, kan talene mot Julian ha blitt inkludert som eksempler på kristne *psogoi*.

Denne oppgaven har fokusert på retoriske elementer i talene mot Julian. En del arbeid med fokus på retorikken har tidligere blitt gjort på Gregors taler, især hans *epitafioi*, men lite konkret er sagt spesifikt om *or.* 4 og 5. Talene er svært sammensatte, både i innhold og struktur, og har flere sider som i oppgaven bare så vidt har blitt berørt. Særlig mener jeg mye er ugjort i analysen av hvordan Gregors allusjoner i disse talene fungerer i detalj. Bare to (mindre) undersøkelser av dette emnet har blitt gjort. Bernard Coulie viste, som sett i kap. 3, i en kort artikkel hvordan eksplisitte nevnelser av navn kan gi spor til identifisering av og mer presis forståelse av betydningen til senere allusjoner som ellers ville forblitt uklare.¹ Alois Kurmann fulgte opp 17 år senere med en lignende form for undersøkelse av andre av Gregors taler, og viste der hvor fruktbart en nærlesning av utvalgte passasjer kan være for forståelsen, ikke bare av den aktuelle passasjen, men også av funksjonen av allusjonene i den samlede teksten.² Slik idealet i deler av den andre sofistikken var, er Gregors taler fulle av spor og mer eller mindre skjulte allusjoner tiltenkt kan hende som utfordringer for et innvidd eller lærd publikum. Coulie og Kurmann har vist at det fremdeles er mye ugjort på dette området.

¹ Bernard Coulie: "Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze." (1981) i: J. Mossay (red.) *II. Symposium Nazianzenum*. Paderborn (1983), s. 41-46.

² Alois Kurmann: "Τί μοι ξένων μύθων τε καὶ διδαγμάτων;" (Gregor von Nazianz, Carm. I, 2, 10, 412): Zur Funktion mythologischer Figuren in Predigten Gregors von Nazianz." i: *Lebendiges Kloster, Festschrift für Abt Georg Holzherr*. Freiburg CH (1997), s. 179-198

Bibliografi

Primærkilder

- Afthonios. *Progymnasmata*: Leonard Spengel (red.) (1854). *Rhetores graeci Vol. II*. Leipzig: Teubner
(overs. av George A. Kennedy (2003). *Progymnasmata: Greek textbooks of Prose Composition and Rhetoric*.
Atlanta: Society of Biblical Literature, 89-127)
- Ammianus Marcellinus. *Res gestae*: Wolfgang Seyfarth (red.) (1999). *Ammianus Marcellinus: Rerum gestarum
libri qui supersunt. Vol. I: Libri XIV-XXV*. Stuttgart: Teubner. (overs.: J. C. Rolfe (1935). *Ammianus
Marcellinus. Vol. I-II*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library))
- Basileios av Caesarea. *Ad Adolescentes*: Nigel Guy Wilson (red.) (1975). *Saint Basil on the Value of Greek
Literature*. London: Duckworth (overs. av Roy J. Deferrari (1939). *Saint Basil. Vol. IV*. Cambridge
MA, Harvard University Press (Loeb Classical Library))
- Codex Theodosianus: Theodor Mommsen (red.) (1905). *Theodosiani libri cum constitutionibus sirmondianis. Vol.
I*. Berlin: Weidmann
- Eunapius. *Vitae sophistarum*: Wilmer Cave Wright (1952). *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*.
Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library)
- Gregor av Nazianz. *Patrologia Graeca (PG)*: Jacques Paul Migne (red.) (1857). *Patrologiae Cursus Completus,
Series Graeca. Vol. 35-37*. Paris
- Gregor av Nazianz. *Epistulae*: Paul Gallay (red.) (1969). *Gregor von Nazianz: Briefe*. Berlin: Akademie Verlag
(overs. av Michael Wittig (1981). *Gregor von Nazianz: Briefe*. Stuttgart: Anton Hiersemann)
- Gregor av Nazianz. *Carmen de vita sua*: Christoph Jungck (1974). *Gregor von Nazianz: De vita sua. Einleitung -
Text - Übersetzung – Kommentar*. Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag
- Gregor av Nazianz. *Or. 2*: Jean Bernardi (red.) (1978). *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3. (Introduction, texte
critique, traduction et notes)*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes 247)
- Gregor av Nazianz. *Or. 4-5*: Jean Bernardi (red.) (1983). *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien
(Introduction, texte critique, traduction et notes)*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes 309)
- Engelsk overs.: Charles William King (1888). *Julian The Emperor, containing Gregory Nazianzen's Two
Invectives, and Libanius' Monody, with Julian's extant Theosophical Works*. London: George Bell & Sons
(Bohn's Classical Library)
- Tysk overs.: Pilipp Häuser (1928). *Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz: Reden (aus dem griechischen
übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen)*. Band 1. München: Kösel
- Italiensk overs. *or. 4*: Leonardo Lugaresi (1993). *Gregorio di Nazianzo: Contro Giuliano l'Apostata. Oratio
IV*. (Biblioteca Patristica 23) Firenze: Nardini Editore
- Italiensk overs. *or. 5*: Leonardo Lugaresi (1997). *Gregorio di Nazianzo: La morte di Giuliano l'Apostata.
Oratio V*. (Biblioteca Patristica 29) Fiesole: Nardini Editore

- Italiensk overs. basert på PG: Claudio Moreschini (red.) (2000). *Gregorio di Nazianzo: Tutte le orazioni*. (Bompiani il pensiero occidentale). Milano
- Gregor av Nazianz. *Or. 43*: Jean Bernardi (red.) (1992). *Grégoire de Nazianze. Discours 42-43. (Introduction, texte critique, traduction et notes)*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrésiennes 384)
- Hermogenes. *Progymnasmata*: Leonard Spengel (red.) (1854). *Rhetores graeci Vol. II*. Leipzig: Teubner (overs. av George A. Kennedy (2003). *Progymnasmata: Greek textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 73-88)
- Hieronymus. *Chronicon*: Rudolf Helm (red.) (1956). *Eusebius Werke, 7. Band: Die Chronik des Hieronymus*. Berlin: Akademie-Verlag
- Hieronymus. *Epistula XXII*: Isidor Hilberg (red.) (1910). *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars I: Epistulae I-LXX*. Wien: F. Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vol. LIV.)
- Himerios. *Or. 10*: A. Colonna (red.) (1951). *Himerii declamationes et orationes*. Roma: Polygraphica (overs. av Harald Völker (2003). *Himerios: Reden und Fragmente. (Einführung, Übersetzung und Kommentar)*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag)
- Julian (keiser). *Epistulae*: Joseph Bidez (red.) (1924) *L'empereur Julien: Œuvres complètes. Tome I – 2^e partie. Lettres et fragments*. Paris: Les Belles Lettres
- Julian (keiser). *Epistula ad Athenienses*: Joseph Bidez (red.) (1932) *L'empereur Julien: Œuvres complètes. Tome I – 1^{re} partie. Discours de Julien César*. Paris: Les Belles Lettres, 210-235
- Julian (keiser). *Epistulae*: Wilmer Cave Wright (1953). *The Works of the Emperor Julian. Volume I-III*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library)
- Libanios. *Or. 17 og 18*: A. F. Norman (1969). *Libanius. Selected Works: The Julianic Orations*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library)
- Menander Rhetor: Donald A. Russell & Nigel G. Wilson (red.) (1981). *Menander Rhetor: Edited with Translation and Commentary*. Oxford: Clarendon Press
- Origenes. *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*: Trykt som vedlegg i: *Gregorius Thaumaturgus: Dankrede an Origenes (griechisch-deutsch; Übers. von Peter Guyot)*. (Fontes Christiani, Band 24). Freiburg im Breisgau: Herder (1996) s. 214-21
- Pseudo-Nonnus. *Commentarii*: Jennifer Nimmo Smith (1992). *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzēni commentarii*. (Corpus Christianorum Series Graeca 27). Turnhout: Brepols (overs. av Jennifer Nimmo Smith (2001). *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43 (Translated with an introduction and notes)*. Liverpool: Liverpool University Press)
- Socrates Scholasticus. *Historia ecclesiastica*: Günther Christian Hansen (red.) (1995). *Sokrates: Kirchengeschichte*. Berlin: Akademie Verlag (overs. i P. Schaff et al. (1995). *Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 2*. Peabody, MA.: Hendrickson Publishers)
- Sozomen. *Historia ecclesiastica*: Günther Christian Hansen (red.) (2004). *Sozomenos: Kirchengeschichte. Band I-IV (griechisch-deutsch)*. Turnhout: Brepols
- Tertullian. *De praescriptione haereticorum*: R. F. Refoulé (red.) (1957) *Traité de la prescription contre les hérétiques. (Introduction, texte critique, et notes)*. Paris : Les Éditions du Cerf (Sources Chrésiennes 57)

Theodoret. *Historia ecclesiastica*: Leon Parmentier (red.) (1998). *Theodoret: Kirchengeschichte*. Berlin: Akademie Verlag (overs. i P. Schaff et al. (1995). *Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 3*. Peabody, MA.: Hendrickson Publishers)

Theon. *Progymnasmata*: Leonard Spengel (red.) (1854). *Rhetores graeci Vol. II*. Leipzig: Teubner (overs. av George A. Kennedy (2003). *Progymnasmata: Greek textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1-72)

Sekundærlitteratur

Asmus, Rudolf (1906). "Vergessene Physiognomonika." *Philologus* 65, 410-424

Asmus, Rudolf (1910). "Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31, 325-367

Athanassiadi, Polymnia (1992). *Julian: An Intellectual Biography*. London: Routledge

Barnes, Timothy D. (1998): *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca, NY: Cornell University Press

Berkowitz, Luci & Squitier, Karl A. (1990). *Thesaurus Linguae Graecae: Canon of Greek Authors and Works. (Third Edition)*. New York: Oxford University Press

Bernardi, Jean (1968). *La Prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*. Paris: Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Montpellier XXX

Bernardi, Jean (1971). "Grégoire de Nazianze critique de Julien." trykt i: E. A. Livingstone (red.) *Studia Patristica, vol. XIV. (Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. Part III. Tertullian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana (T.U. 117)*. Berlin (1976), 282-289

Bernardi, Jean (1978). *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3. (Introduction, texte critique, traduction et notes)*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes 247)

Bernardi, Jean (1983). *Grégoire de Nazianze. Discours 4-5. Contre Julien (Introduction, texte critique, traduction et notes)*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes 309)

Bernardi, Jean (1995). *Saint Grégoire de Nazianze: Le Théologien et son temps*. Paris: Les Éditions du Cerf

Bidez, Joseph (red.) (1924). *L'empereur Julien: Œuvres complètes. Tome I – 2^e partie. Lettres et fragments*. Paris: Les Belles Lettres

Blockley, Roger (1994). "Ammianus Marcellinus' Use of *Exempla*." *Florilegium* 13, 53-64

Boulenger, Fernand (1908). *Grégoire de Nazianze: Discours Funébres*. Paris: Librairie Alphonse Picard et fils

Bowersock, Glenn W. (1978). *Julian the Apostate*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Brennecke, Hans Christoph (1988). *Studien zur Geschichte der Homöer*. Tübingen: J.C.B. Mohr

- Brown, Peter Robert Lamont (1992). *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison, WI: University of Wisconsin Press
- Browning, Robert (1977). *The Emperor Julian*. London: Weidenfeld and Nicholson
- Burgess, Theodore C. (1902). *Epideictic Literature*. Chicago: The University of Chicago Press
- Bortnes, Jostein & Hägg, Tomas (1999). "Kappadokisk Paideia" i: Øyvind Andersen (red.) *Dannelse, Humanitas, Paideia*. Oslo: Sypress forlag, 139-149
- Coulie, Bernard (1981). "Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze." i: J. Mossay (red.) *II. Symposium Nazianzenum (Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981)*. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums: 2. Reihe: Studien zu Gregor von Nazianz, 2. Band). Paderborn (1983), 41-46.
- Craig, Christopher P. (2004). "Audience Expectations, Invective and Proof." i: Powell & Patterson (red.) *Cicero the Advocate*. Oxford: Oxford University Press, 187-213
- Crisuolo, Ugo (1987). "Gregorio di Nazianzo e Giuliano." i: *Ταλαρίσκος: Studia graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*. Napoli: M. d'Auria Editore, 165-208
- Daley, Brian E. (2006). *Gregory of Nazianzus*. London: Routledge
- Demoen, Kristoffel (1993). "The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen." i: J. den Boeft & A. Hilhorst (red.) *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*. Leiden: Brill, 235-252
- Demoen, Kristoffel (1996). *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*. (Corpus Christianorum Vol. 2). Turnhout: Brepols
- Dihle, Albrecht (1994). *Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. London: Routledge
- Downey, Glanville (1957). "The Emperor Julian and the Schools." *The Classical Journal* 53:3, 97-103
- Eide, Tormod (1999). *Retorisk leksikon*. Oslo: Spartacus forlag
- Fabricius, Cajus (1967). "Der sprachliche Klassizismus der griechischen Kirchenväter: ein philologisches und geistesgeschichtliches Problem." *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10, 187-199
- Fowler, Alastair (1982). *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford: Clarendon Press
- Gallay, Paul (1943). *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*. Lyon
- Geffcken, Johannes (1908). "Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner." *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik* 11, 161-195
- Gibbon, Edward (1781). *Decline and Fall of the Roman Empire. Vol II*. (Utgave (2003), Westminster, MD: Random House)
- Gleason, Maud W. (1986). "Festive Satire: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch." *The Journal of Roman Studies* 76, 106-119
- Griffith, Sidney H. (1987). "Ephraem the Syrian's Hymns *Against Julian*: Meditations on History and Imperial Power." *Vigiliae Christianae* 41, 238-266
- Guignet, Marcel (1911). *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris: Picard

- Hoffmann, R. Joseph (2004). *Julian's Against the Galileans*. New York: Prometheus Books
- Humphries, Mark (1998). "Hilary of Poitiers's *Against Constantius*." i: M. Whitby (red.) *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 201-223
- Hägg, Tomas (2006). "Gregory of Nazianzus: A New Lease of Life for the Second Sophistic." i: *Συγγράματα: Studies in Honour of Jan Fredrik Kindstrand* (Studia Graeca Upsaliensia 21). Uppsala, 113-127
- Hägg, Tomas (2006). "Playing with expectations: Gregory's funeral orations on his brother, sister and father." i: J. Bortnes & T. Hägg (red.) *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. København: Museum Tusculanum, 133-151
- Jones, Arnold Hugh Martin (1964). *The Later Roman Empire 284-602. Vol. I*. Oxford: Blackwell
- Kazakis, J. N. (2007). "Atticism" i: A.-F. Christidis (red.) *A History of Ancient Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1200-1212
- Kennedy, George Alexander (1974). "The Sophists as Declaimers." i: G. W. Bowersock (red.) *Approaches to the Second Sophistic: Papers Presented at the 105th Annual Meeting of The American Philological Association*. University Park, PA, 17-22
- Kennedy, George Alexander (1983). *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press
- Kennedy, George Alexander (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Ewing, NJ: Princeton University Press
- Kennedy, George Alexander (2003). *Progymnasmata: Greek textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature
- Kertsch, Manfred (1978). *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*. Graz
- Klein, Richard (1981). "Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz." *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde* 76, 73-94
- Kurmann, Alois (1988). *Gregor von Nazianz: Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar*. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft Heft 19). Basel: Friedrich Reinhardt Verlag
- Kurmann, Alois (1997). "Τί μοι ξένων μύθων τε καὶ διδαγμάτων; (Gregor von Nazianz, Carm. I, 2, 10, 412): Zur Funktion mythologischer Figuren in Predigten Gregors von Nazianz." i: *Lebendiges Kloster, Festschrift für Abt Georg Holzherr*. Freiburg: Paulusverlag, 179-198
- Kustas, George S. (1970). "The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric." *Viator* 1, 55-73
- Lamberz, Erich (1979). "Zum Verständnis von Basileios' Schrift „Ad Adolescentes“." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90, 221-241
- Lampe, Geoffrey William Hugo (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press
- Lefherz, Friedhelm (1958). *Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*. Dissertation. Bonn
- LSJ: Liddell, H. G. & Scott, R. & Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon. 9th ed.* Oxford: Clarendon Press

- Lieu, Judith M. & Lieu, Samuel N. C. (1989). "Ephrem the Syrian: Hymns against Julian (Introduction, translation and notes)" i: Samuel N. C. Lieu (red.) *The Emperor Julian: Panegyric and Polemic (Second Edition)*. Liverpool: Liverpool University Press, 87-128
- Limberis, Vasiliki (2000). " "Religion" as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus." *The Harvard Theological Review* 93, 373-400
- Lugaresi, Leonardo (1993). *Gregorio di Nazianzo: Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV.* (Biblioteca Patristica 23) Firenze: Nardini Editore
- Lugaresi, Leonardo (1997). *Gregorio di Nazianzo: La morte di Giuliano l'Apostata. Oratio V.* (Biblioteca Patristica 29) Fiesole: Nardini Editore
- McCaughey, Leo P. et al. (overs.)(1953). *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose.* Washington DC: The Catholic University of America Press
- McGuckin, John Anthony (2001). *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography.* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press
- Meehan, Denis M. (1987). *Saint Gregory of Nazianzus: Three Poems.* Washington DC: The Catholic University of America
- Meredith, Anthony (1980). "Porphyry and Julian against the Christians." i: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II 23.2*, 1119-1149
- Meredith, Anthony (1995). *The Cappadocians.* London: Geoffrey Chapman
- Metzger, Bruce M. (1992). *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration (Third edition).* Oxford: Oxford University Press
- Moreschini, Claudio (1975). "L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno." i: C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo (Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi)*. Milano: Vita e Pensiero (1997), 165-184
- Moreschini, Claudio (1989). "Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno." i: C. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo (Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi)*. Milano: Vita e Pensiero (1997), 215-230
- Mossay, Justin (1972). "L'intervention «angélique» dans les funérailles de Constance II. (Note sur Grégoire de Nazianze, Oratio V, 16)" i: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte.* Louvain: Abbaye du Mont César, 379-399
- Neumann, Uwe (1998). "Invective" i: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik: Band 4 (Hu-K)*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 549-561
- Norden, Eduard (1915) *Die antike Kunstprosa: vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Band 2. (3. Abdr.)* Leipzig: Teubner (Optrykk 1983. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Norderval, Øyvind (1988). "Keiser og Kappadokier." *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89, 93-113
- Opelt, Ilona (1980). *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin.* Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag
- Pépin, Jean (1958). *Mythe et Allégorie.* Paris: Aubier

- Pernot, Laurent (1993). *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain. Tome I : Histoire et technique*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes
- Pyykkö, Vappu (1991). *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos*. (Annales Universitatis Turkuensis, Ser. B, 193). Turku
- Quasten, Johannes (1960). *Patrology Vol. III*. Westminster, MD: The Newman Press
- Rosen, Klaus (2006). *Julian: Kaiser, Gott und Christenbasser*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Rountree, Clarke (2001). "The (Almost) Blameless Genre of Classical Greek Epideictic." *Rhetorica* 19(3), 293-305
- Ruether, Rosemary Radford (1969). *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Clarendon Press
- Russell, Donald A. & Wilson, Nigel G. (1981). *Menander Rhetor*. Oxford: Clarendon Press
- Russell, Donald A. (1983). *Greek Declamation*. Cambridge: Cambridge University Press
- Russell, Donald A. (1998). "The Panegyrists and their Teachers." i: (red. M. Whitby) *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 17-50
- Schindel, Ulrich (1980). "Die Invektive gegen Cicero und die Theorie der Tadelrede." *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische (NGG Phil.-Hist.) Klasse* 5, 79–92,
- Schmid, Wilhelm (1887). *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern. Band I*. Stuttgart. (Opptrykk 1964: Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung)
- Schmitz, Dietmar (1993). "Schimpfwörter in den Invektiven des Gregor von Nazianz gegen Kaiser Julian." *Glotta* 61, 189-202
- Simmons, Michael Bland (2000). "Julian the Apostate" i: *The Early Christian World, Volume II*. London: Routledge, 1251-1269
- Smith, Jennifer Nimmo (1992). *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzani commentarii*. (Corpus Christianorum Series Graeca 27). Turnhout: Brepols
- Smith, Jennifer Nimmo (2001). *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43 (Translated with an introduction and notes)*. Liverpool: Liverpool University Press
- Smith, Rowland (1995). *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London: Routledge
- Tränkle, Hermann (1976). "Der Caesar Gallus bei Ammian." *Museum Helvetica* 33, 162-179
- Van Dam, Raymond (2002). *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Vinson, Martha (1994). "Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs." *Byzantion* 64: 166-92
- Wiemer, Hans-Ulrich (1995). *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im 4. Jahrhundert nach Christus* (Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 46). München: C. H. Beck
- Wilson, Nigel Guy (1970). "The Church and Classical Studies in Byzantium." *Antike und Abendland* 16, 68-77

Wilson, Nigel Guy (red.) (1975). *Saint Basil on the Value of Greek Literature*. London: Duckworth

Wilson, Nigel Guy (1983). *The Scholars of Byzantium*. London: Duckworth

Wyss, Bernhard (1983). "Gregor II (Gregor von Nazianz)" i: *Reallexikon für Antike und Christentum [RAC]*
Band 12. Stuttgart: Anton Hiersemann, 793-863

Index locorum

Dette er en stedsoversikt over alle kapitler i *or.* 4 og 5 som er omtalt i oppgavens tekst eller fotnoter. Gjennomgangen av talenes innhold (Kapittel 1) er unntatt fra registeret.

| <hr/> <i>Or. 4</i> | | |
|--|--------------------------------------|---------------------------|
| 4.1 · 1; 55; 56; 108 | 4.40 · 57 | 4.87 · 55 |
| 4.1-2 · 108 | 4.41 · 56 | 4.88 · 59; 60; 109 |
| 4.1-3 · 110 | 4.42 · 108 | 4.89 · 58 |
| 4.1-20 · 104 | 4.43 · 74; 76 | 4.90 · 58; 59 |
| 4.2 · 55; 56 | 4.44 · 57; 70; 74; 76 | 4.91 · 58 |
| 4.3 · 55; 56; 57; 59; 63 | 4.45 · 52; 75 | 4.92 · 56; 60; 99 |
| 4.4 · 28; 31; 50; 55; 56; 59 | 4.46 · 55 | 4.93 · 57 |
| 4.5 · 5; 29; 36; 55 | 4.47 · 57 | 4.94 · 59; 61 |
| 4.6 · 30; 55; 56; 57; 58 | 4.48 · 57; 61 | 4.95 · 50; 57; 59 |
| 4.7 · 58; 112 | 4.49 · 31; 60 | 4.96 · 51; 57; 59; 60; 99 |
| 4.8 · 55; 112 | 4.52 · 56; 57; 59 | 4.99 · 55; 57; 76 |
| 4.9 · 55; 59 | 4.55 · 55; 57; 107 | 4.100 · 30; 31; 37 |
| 4.10 · 55 | 4.57 · 60; 61; 107 | 4.100-109 · 5 |
| 4.11 · 55; 59 | 4.57-124 · 104 | 4.101 · 55 |
| 4.12 · 58; 59; 112 | 4.58 · 55; 58 | 4.102 · 31; 76 |
| 4.13 · 50; 54; 55; 56; 59 | 4.59 · 58; 76 | 4.103 · 32; 36; 54 |
| 4.14 · 56; 58 | 4.60 · 56 | 4.104 · 33; 55; 61 |
| 4.16 · 59; 61 | 4.62 · 56; 59; 60; 61 | 4.104-106 · 36 |
| 4.18 · 53; 60; 99; 108 | 4.65 · 59 | 4.105 · 33; 39; 55 |
| 4.18-19 · 103 | 4.66 · 56 | 4.106 · 33 |
| 4.19 · 55 | 4.67 · 55; 59 | 4.107 · 34; 55 |
| 4.20 · 55; 58; 60; 61; 69; 99; 100; 103 | 4.67-68 · 50 | 4.108 · 34; 55 |
| 4.21 · 64 | 4.68 · 58; 59; 108 | 4.109 · 34 |
| 4.21-56 · 104 | 4.69 · 50; 58; 59; 61 | 4.110 · 55 |
| 4.24 · 56; 69 | 4.69-70 · 70 | 4.110-124 · 70 |
| 4.24-33 · 62; 69; 109 | 4.69-73 · 70 | 4.112 · 61 |
| 4.25 · 55 | 4.70 · 76 | 4.113 · 59; 60; 76 |
| 4.27 · 50; 55; 56; 107 | 4.71 · 50; 51; 57 | 4.114 · 59 |
| 4.29 · 56 | 4.71-72 · 62; 70 | 4.115 · 59; 76 |
| 4.30 · 51; 56; 60; 61 | 4.72 · 50; 52; 55; 59; 61; 75; 76 | 4.115-116 · 35 |
| 4.31 · 69 | 4.73 · 56; 58 | 4.115-122 · 76 |
| 4.32 · 52 | 4.74 · 57 | 4.116 · 57 |
| 4.33 · 69 | 4.75 · 57; 61 | 4.117 · 35; 52 |
| 4.34 · 65 | 4.77 · 56; 57 | 4.117-119 · 70; 79 |
| 4.34-42 · 63 | 4.77-78 · 56 | 4.119 · 59; 60 |
| 4.34-35 · 55 | 4.78 · 53; 59; 60 | 4.120 · 55; 57 |
| 4.37 · 65; 68 | 4.79 · 56; 59; 100 | 4.121 · 57 |
| 4.38 · 30; 50 | 4.81 · 59; 60; 61; 99 | 4.122 · 56; 76 |
| | 4.82 · 59 | 4.123 · 60 |
| | 4.83 · 59 | 4.124 · 56 |
| | 4.84 · 55 | |
| | 4.86 · 56; 60; 61 | |

Or. 5

5.1 · 101
5.1-28 · 104
5.2 · 56; 61; 76
5.3 · 55; 60
5.3-28 · 109
5.4 · 58; 60
5.5 · 50; 58
5.7 · 61
5.8 · 52; 57; 60; 108
5.9 · 55
5.11 · 56
5.13 · 53; 55; 57

5.13-15 · 110
5.15 · 56; 59; 60
5.16 · 66
5.16-18 · 62; 63; 65; 109; 110
5.17 · 1; 56
5.18 · 55; 66
5.20 · 51; 57; 60; 61
5.21 · 56; 57
5.22 · 57
5.23 · 3; 104; 108
5.24 · 56
5.25 · 50; 54; 55; 56; 58
5.26 · 59
5.27 · 59; 61
5.28 · 50; 59

5.29 · 58; 76; 112
5.29-42 · 104
5.31 · 50; 52
5.32 · 50; 56; 59; 76; 77
5.33 · 55
5.33-38 · 110
5.34 · 59; 61
5.35 · 55; 56; 58; 59; 112
5.37 · 59; 60; 99
5.38 · 10; 56; 78
5.39 · 40; 55; 57; 60; 99
5.39-42 · 110
5.40 · 56
5.41 · 76; 100; 105
5.42 · 60; 61; 99; 100; 102