

Τεχνητὸν γύναιον ἢ ἀγγέλου μίμησις;
**Συνοπτική ιστορία των ευνούχων στη γραμματεία της
ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας**

Σπύρος Ι. Ράγκος
Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Πατρών

*Στον Δημήτρη Ι. Κυρτάτα**

Περίληψη: Η μελέτη αποτελεί διαγραμματική αφήγηση της έντασης και αμφιθυμίας που προκαλούσε η μορφή του ευνούχου στη γραμματεία της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας από τον Ησίοδο έως τον Κύριλλο Αλεξανδρείας. Ενώ ο μύθος για τον ευνουχισμό του Ουρανού από τον Κρόνο είναι γνωστός ήδη από την ησιόδεια Θεογονία, ο ευνουχισμός ανθρώπων δεν μαρτυρείται πουθενά σε ελληνικό έδαφος και για κανένα λόγο. Όταν εμφανίζονται οι πρώτες σχετικές μαρτυρίες, οι ευνούχοι θεωρούνται ιδιαιτερότητα της Ανατολής και δείγμα βαρβαρικού απολυταρχισμού, ενώ στην Ελλάδα είναι αποκλειστικά ξενόφερτοι δούλοι. Παρά τις διαφορές τους, οι μαρτυρίες του Ηρόδοτου, του Ξενοφώντα και του Πλάτωνα συγκλίνουν στο εξής: οι ευνούχοι είναι περίεργα και αταξινόμητα πλάσματα που παραχαράσσουν την ανθρώπινη φύση και υποσκάπτουν τη διάκριση των φύλων. Η στερεοτυπική εικόνα του ευνούχου ως άφυλου τέρατος συνεχίστηκε στον ρωμαϊκό κόσμο παρά την εμφάνιση αυτοευνουχισμένων ιερέων της Κυβέλης. Ωστόσο, σύμφωνα με τις πηγές, ορισμένοι ευνούχοι είχαν κανονικές επαφές με το άλλο φύλο και ήταν ενίοτε περιζήτητοι ως εραστές γιατί οι γυναίκες που συνευρίσκονταν μαζί τους απέφευγαν τον κίνδυνο μιας ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης. Στο φαντασιακό της εποχής, ο ευνουχισμός απέκλειε κατ' αρχήν την αναπαραγωγή, όχι την ικανότητα, ούτε, πολύ περισσότερο, την επιθυμία. Μια προτροπή του Ιησού για αυτοευνουχισμένους προς

*Με περισσή χαρά και ευγνωμοσύνη αφιερώνω την παρούσα εργασία στον Δημήτρη Ι. Κυρτάτα για την υπερεικοσαετή φιλία και συνεργασία μας στον ευρύτερο χώρο της κοινωνικής ιστορίας των ιδεών της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Αναμφίβολα, δεν θα είχα καταπιαστεί καθόλου με το θέμα των ευνούχων δίχως τη δική του πρόταση και προτροπή. Πριν από αρκετά χρόνια, ο Δημήτρης μού πρότεινε να εργαστούμε από κοινού για τη σύνταξη ενός τόμου με σχετικά κείμενα της αυτοκρατορικής περιόδου για τις εκδόσεις Άγρα. Το εγχείρημα δεν ολοκληρώθηκε λόγω δικής μου ολιγωρίας. Τώρα, με τίτλο *Ιστορίες για ευνούχους από την αρχαιότητα*, τα κείμενα αυτά, ελαφρώς εμπλουτισμένα, πρόκειται να ενταχθούν στη σειρά “Διάλογοι με την αρχαιότητα” που διευθύνει ο Δημήτρης Ι. Κυρτάτας για τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Η παρούσα εργασία αποτελεί καρπό της εξοικειώσής μου με το θέμα των ευνούχων καθώς δούλευα πάνω στις μεταφράσεις.

χάριν της Βασιλείας των Ουρανών έδωσε το στίγμα όλων των μεταγενέστερων εξελίξεων. Ορισμένοι χριστιανοί εξέλαβαν τη ρήση κυριολεκτικά και αυτοευνουχίστηκαν. Η κυρίαρχη χριστιανική γραμμή, πάντως, ακολούθησε την αλληγορική ερμηνεία, μίλησε για πνευματική ευνουχία και καταδίκασε την πρακτική του ευνουχισμού. Από αφύσικο τέρας που προκαλούσε τον αποτροπιασμό λόγω του άφυλου χαρακτήρα του, η μορφή του ευνούχου, κατάλληλα μεθερμηνευμένη, κατέληξε σύμβολο πνευματικής απαρτίωσης, υπέρβασης των εγκοσμίων και πληρότητας αγγελικής.

Abstract: The essay examines the ambiguities and tensions created by the figure of the eunuch in the literature of Greco-Roman antiquity from Hesiod down to Cyril of Alexandria. Although the myth of the emasculation of Uranus by Cronus is already present in Hesiod's Theogony, eunuchism is unattested as a practice performed anywhere on Greek soil for whatever reason. According to the sources, eunuchs are a peculiarity of the East and a sign of Oriental despotism. Notwithstanding their differences, the testimonies of Herodotus, Xenophon and Plato converge in approaching eunuchs as unclassifiable creatures that undermine human nature and transgress sexual polarity. The stereotypical image of the eunuch as an indeterminate monster continues well into the Roman world despite the appearance of self-castrated priests in the service of Cybele. However, some eunuchs were considered capable of having sexual intercourse with women, and they were deemed precious lovers of Roman matrons since with them the danger of an unwanted pregnancy was eliminated. In collective imagination, castration extinguished fertility, not sexual potency, nor desire for that matter. Jesus' praise of self-castration for the sake of the Kingdom of Heaven led to a heated controversy over the practice of emasculation. Some Christians took the saying in its literal value and castrated themselves. The prevalent Christian attitude, however, supported by the rise of asceticism and the propagation of treatises on virginity and celibacy, crystallized around an allegorical interpretation of self-castration as spiritual eunuchism. At the same time, physical emasculation was condemned. From being originally despised as an abomination that transgresses sexual polarity, the figure of the eunuch, spiritually interpreted, ended up as a symbol of devotional integrity and angelic completeness.

Λέξεις κλειδιά: ευνούχοι, ευνουχισμός, φύλο, αφροδίσια, ηδονή, σεξ, Γάλλοι, Κυβέλη, Άττις/Άττης, Ατάγαρτις, απολυταρχισμός, ασκητισμός, παρθενία, αγαμία, χριστιανισμός

Key words: eunuch, castration, emasculation, Oriental despotism, Galli, Cybele, Attis, Atagartis, gender, sex, asceticism, virginity, celibacy, christianity

ὁ μὲν Ἀπολλώνιος ἐς τὸν Δάμιν εἶδεν, ὡς δὴ τοῦ λόγου
ἀποδεδειγμένου, ὃς ἐφιλοσοφεῖτο αὐτοῖς περὶ τοῦ καὶ
εὐνούχων τὸ ἔρᾶν εἶναι.

Φιλόστρατος, *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον* 1.37.1

Στην μεταφροῦδική εποχή ο ευνουχισμός αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του εννοιολογικού οπλοστασίου των περισσότερων ανθρώπων στον δυτικό κόσμο. Δεν χρειάζεται να έχει διαβάσει κανείς τα έργα του πατέρα της ψυχανάλυσης ή να έχει υποστεί ο ίδιος ψυχαναλυτική θεραπεία για να μιλά, με τρόπο κατανοητό και αποδεκτό, περί ευνουχισμού. Η έννοια και η λέξη έχουν καταστεί αναπόσπαστο τμήμα του τρόπου με τον οποίο προσεγγίζουμε τον κόσμο της ψυχικής ζωής. Μπορεί η φεμινιστική κριτική να έχει καταγγείλει, ορισμένες φορές με ιδιαίτερη ένταση ή θυμό, τον φαλλοκεντρισμό της φροϋδικής θεωρίας και την ασύλληπτη (αλλά όχι άμωμη) ιδέα του κατά φύσιν ευνουχισμένου θηλυκού σώματος.¹ Μπορεί, επίσης, να έχουν αναδειχτεί οι ιδιαίτερες πολιτιστικές και προσωπικές πτυχές της τάσης του περιτετμημένου αλλά άθεου Βιεννέζου γιατρού να βλέπει συμβολικά υποκατάστατα του φόβου του ευνουχισμού σε φαντασιακές παραστάσεις συλλογικών μύθων και ατομικών ονείρων, όπως ο αποκεφαλισμός και η τύφλωση, ή σε διαδεδομένες θρησκευτικές πρακτικές, όπως η περιτομή.² Μπορεί, τέλος, η ίδια η ψυχαναλυτική θεωρία που στηρίζει την ψυχαναλυτική πρακτική να έχει στιλητευθεί ως ψευδοεπιστημονική, αφού δεν δέχεται την αρχή της διαψευσιμότητας θεωρώντας ότι κάθε αποτυχημένη προσπάθεια θεραπείας προέρχεται από την ισχυρή άμυνα του θεραπευόμενου, όπως κάθε άρνηση μετάνοιας και αναγέννησης στη χριστιανική κολυμπήθρα προέρχεται από ψιθύρους του διαβόλου.³ Γεγονός παραμένει, πάντως, ότι ο ευνουχισμός κυκλοφορεί ανάμεσά μας σαν ένα πολύτιμο διασυνοριακό νόμισμα του οποίου την αξία εγγυάται η Τράπεζα της Ψυχαναλυτικής Διεθνούς, θυγατρική της Μεγάλης Τραπεζής της Επιστήμης.

Η τρέχουσα νομιμοποίηση του ευνουχισμού ως συμβολικού ψυχικού φαινομένου βαίνει παράλληλα με την εξάλειψη του ευνουχισμού ως πραγματικού συμβάντος. Αν εξαιρέσουμε τις περιπτώσεις οργανικών νόσων που επιβάλλουν αφαίρεση των γεννητικών οργάνων για τη σωτηρία του ασθενούς, ο ευνουχισμός –ιδίως στις πολεμικές, πολιτικές, σωφρονιστικές, θρησκευτικές και καλλιτεχνικές διαστάσεις που δέσποζαν στο φαινόμενο μέχρι και τον δέκατο όγδοο αιώνα– έχει περιπέσει σε πλήρη αφάνεια. Όμως

¹ Greer 1988.

² Taylor 2005.

³ Gellner 1985.

σήμερα, που είναι αμφίβολο αν θα γνωρίσει κανείς στη ζωή του έναν πραγματικό ευνούχο (με την εξαίρεση, βεβαίως, των ιατρικών περιπτώσεων), ο περί ευνουχισμού λόγος είναι πανταχού παρών, σε χείλη ειδημόνων και αδαών εξίσου. Μάλιστα, όσο ευρύτερα αποδεκτός είναι ο συμβολικός ευνουχισμός που ένας αυταρχικός πατέρας, δάσκαλος ή παπάς ή μια κυριαρχική και χειριστική μάνα μπορεί να επιβάλει στον ανήμπορο γιο, όσο οι σχέσεις των φύλων (και των φίλων) δομούνται υπό το πρίσμα της δύναμης του ευνουχίζοντος και της αδυναμίας του ευνουχιζομένου ή και ευνουχισμένου, τόσο διαρρήδην αποτρόπαιος φαντάζει ο πραγματικός ευνουχισμός που εφάρμοζαν παλαιότερες κοινωνίες. Ό,τι εξαλείφεται από το επίπεδο του σώματος φαίνεται να αναπτύσσει μια δική του, ανεξάρτητη και ανεξέλεγκτη, σταδιοδρομία στο επίπεδο των φαντασιώσεων της ψυχικής ζωής.

Ο πραγματικός ευνουχισμός αφορούσε πρωτίστως τους όρχεις και τη δύναμη της αναπαραγωγής: ήταν εγγεγραμμένος στο πεδίο της γονιμότητας και της συνέχειας του γένους. Ο συμβολικός ευνουχισμός αφορά κυρίως το πέος και την ικανότητα της απόλαυσης: είναι εγγεγραμμένος στο πεδίο της ηδονής και της ατομικής ικανοποίησης. Η μετατόπιση αυτή αποτελεί σύμπτωμα της λεγόμενης αλλοτρίωσης του μετανεωτερικού ανθρώπου, της αποξένωσής του από τη φύση, τους θεούς, τους συνανθρώπους, το σώμα. Ο πραγματικός ευνουχισμός αφαιρούσε μια φυσική δύναμη, την αναπαραγωγική, για να την υποκαταστήσει με μια πραγματικότητα τεχνητή και κατασκευασμένη που μπορούσε, κατά περίπτωση, να είναι η υποταγή σε έναν άρχοντα, η μείωση του σεξουαλικού ανταγωνισμού, η διαφύλαξη του χαρεμιού, η εξάλειψη του φόβου της πατρότητας που μπορεί να προκύψει από μία μοιχεία, η εκούσια αφοσίωση σε μια θεότητα, η απόλαυση της απόκοσμης χροιάς της προεφηβικής φωνής. Ο συμβολικός ευνουχισμός αφαιρεί μια φαντασιακή πεποίθηση, την ναρκισσιστική παντοδυναμία του βρέφους, για να βάλει στη θέση της ένα άπειρο κενό: τη συνειδητοποίηση της άμετρης απόστασης ανάμεσα στην επιθυμία και την εκπλήρωσή της. Και οι δύο αποτελούν βίαιους τρόπους εξημέρωσης. Στην πρώτη περίπτωση, η εξημέρωση ξεκινά από το σώμα και προχωρεί στην ψυχή. Στην δεύτερη περίπτωση, εκκινεί από τη ψυχή για να προχωρήσει κατόπιν σε ένα σώμα που βρίσκεται συνεχώς σε διάσταση με τον εαυτό του.

* * *

Οι ζωοαρχαιολόγοι και οι μελετητές των προϊστορικών κοινωνιών θεωρούν ότι ο ευνουχισμός των εξημερωμένων ζώων (κριού, τράγου, ταύρου, ίσως και αλόγου) προηγήθηκε του ευνουχισμού ανθρώπων.⁴ Βεβαιωμένοι ευνουχισμοί ζώων ανάγονται στην τέταρτη χιλιετία π.Χ., κυρίως στην περιοχή της Μεσοποταμίας, ενώ η αντίστοιχη

⁴ Για την ιστορία του ευνουχισμού και των ευνούχων βλ. γενικά Shaun 2002, De Angelis 2005, Cheney 2006.

πρακτική στην περίπτωση ανθρώπινων θυμάτων δεν εμφανίζεται πριν από το τέλος της τρίτης ἢ την αρχή της δεύτερης χιλιετίας π.Χ., μεταξύ των Σουμερίων. Ο ευνουχισμός των ζώων μειώνει ἢ και εξαφανίζει την φυσική επιθετικότητα των αρσενικών για επικράτηση στο κοπάδι και τις συνοδές απώλειες που ο ανταγωνισμός αυτός επιφέρει, ενώ ταυτόχρονα παράγει τρυφερότερο και νοστιμότερο κρέας για βρώση και ευχερέστερη υποδούλωση των ζώων στον ζυγό του αρότρου ἢ του άρματος. Ο ευνουχισμός των ανθρώπων, που μαρτυρείται σε μεγάλη κλίμακα με την επικράτηση των Ασσυρίων, πρέπει να βασίστηκε στις εμπειρικές συνέπειες καταστολής της επιθετικότητας που είχε ο ευνουχισμός των ζώων και αφορούσε κυρίως αιχμάλωτους πολέμου.

Λόγω της στειρότητάς τους, οι ευνούχοι χρησιμοποιήθηκαν συχνά ως φύλακες και υπηρέτες των συζύγων των βασιλέων ἢ άλλων ανώτατων αρχόντων. Βρέθηκαν έτσι στα ενδότερα των ανακτόρων και των οίκων εξουσίας αποκτώντας ενίοτε άμεση πρόσβαση στον ίδιο τον μονάρχη ἢ τοπικό άρχοντα και κερδίζοντας την εμπιστοσύνη του.⁵ Το γεγονός αυτό τους ανέδειξε συχνά σε σημαντικούς παράγοντες της πολιτικής ζωής. Αφού η παρουσία τους δεν αμφισβητούσε διόλου την πατρότητα των βασιλικών γόνων, ούτε μπορούσε να δικαιώσει πιθανές βλέψεις για κληρονομική μεταβίβαση της πολιτικής δύναμης που τυχόν αποκτούσαν, οι ευνούχοι των ανακτόρων αναδείχθηκαν σε θέσεις εξουσίας και καθόρισαν, με τις άμεσες αποφάσεις τους ἢ την έμμεση επιρροή τους στην κορυφή της ιεραρχίας, τις τύχες ολόκληρων αυτοκρατοριών. Αυτός ο “πολιτικός”, όπως θα μπορούσε να ονομαστεί, ευνουχισμός διατήρησε στη συνείδηση των αρχαίων, μεσαιωνικών και νεότερων λαών την καταγωγική σύνδεσή του με την Εγγύς και Μέση Ανατολή και θεωρήθηκε χαρακτηριστικό δείγμα του ανατολικού (βαρβαρικού ἢ πολιτισμένου, απεχθούς ἢ ρομαντικά εξιδανικευμένου) δεσποτισμού.⁶ Στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία του τετάρτου και πέμπτου αιώνα, η δύναμη των ευνούχων εντός των ανακτόρων αυξήθηκε σημαντικά ως αποτέλεσμα της έντασης που αναπτύχθηκε ανάμεσα στον αυτοκράτορα και την τάξη των αριστοκρατών: οι ευνούχοι απέκτησαν εξουσίες που θα ήταν αδιανόητες για τους αυλικούς του πρώτου ἢ δεύτερου αιώνα.⁷ Στη μεταγενέστερη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, όπως και στην Οθωμανική που την διαδέχτηκε, αρκετοί στρατηγοί, ναύαρχοι, πατριάρχες και ανώτατοι αξιωματούχοι ἢ σύμβουλοι του αυτοκράτορα ἢ του σουλτάνου υπήρξαν ευνούχοι.⁸

Παρά τις παλαιότερες αμφισβητήσεις,⁹ η παραδεδομένη από την αρχαιότητα ετυμολόγηση της λέξης *εύνοχος* από το ουσιαστικό *εύνή* (= κρεβάτι) και το ρήμα *ἔχω*

⁵ Πβ. Tougher 2002.

⁶ Πβ. Bullough 2002.

⁷ Hopkins 1963, Hopkins 1978: 172-196, πβ. Sidéris 2002.

⁸ Gaul 2002, De Angelis 2005: 203-237, Shaun 2008.

⁹ Gray 1912: 579.

γίνεται σήμερα γενικώς αποδεκτή.¹⁰ Κυριολεκτικά ευνούχος είναι ο φύλακας του κρεβατιού. Η λέξη δεν μαρτυρείται πριν από τον έκτο αιώνα π.Χ. Αν και η απουσία αυτή μπορεί να σχετίζεται με την αποσπασματικότητα της σωζόμενης γραμματείας της πρώιμης αρχαϊκής εποχής, είναι εύλογο να εικάσουμε ότι η λέξη πρωτοδημιουργήθηκε όταν ο ελληνισμός ήρθε σε επαφή με την ασσυριακή και κατόπιν την περσική αυτοκρατορία, όπου οι ευνούχοι ήταν φαινόμενο συχνό.¹¹ Έκτοτε η λέξη σημαίνει ό,τι περίπου και σήμερα, με τη διαφορά ότι το σημασιολογικό εύρος της στην αρχαιότητα ήταν ευρύτερο και περιλάμβανε εκτός από τα θύματα του ευνουχισμού, επίσης περιπτώσεις ερμαφροδιτισμού, συγγενούς ανορχίας και άλλων ορμονικών διαταραχών σχετιζόμενων με το αρσενικό φύλο, όπως οι νόσοι του λεγόμενου σήμερα “σύνδρομου Reifenstein”.¹² Ενίοτε, για να δηλωθούν αυτές οι συγγενείς ή επίκτητες ασθένειες, σε αντιδιαστολή με την χειρουργική αφαίρεση των γεννητικών οργάνων, οι αρχαίοι χρησιμοποιούσαν τον όρο *εύνουχίας*, “κάποιος που μοιάζει με ευνούχο”, “κάποιος που είναι σαν ευνούχος”.¹³ Οι καθαρές περιπτώσεις ευνούχων δεν προέρχονταν από τη φύση ή την αναγκαιότητα των συνθηκών διαβίωσης αλλά από την ανθρώπινη βία. Στην μεταγενέστερη ελληνική γραμματεία, πλην του συνηθέστερου *εύνουχος*, χρησιμοποιούνται και άλλοι όροι με ιδιαίτερες συμπαραδηλώσεις ο καθένας: *σπάδων* (-ωνος ή -οντος) είναι αυτός του οποίου οι όρχεις έχουν, εκ γενετής ή από ασθένεια, ατροφήσει και συνεπώς αδυνατεί να τεκνοποιήσει· αντιθέτως, *ἀπόκοπος*, *έκτετμημένος*, *έκτομίας* ή και *τομίας* είναι αυτός του οποίου τα γεννητικά όργανα έχουν με εγχείρηση αφαιρεθεί· τέλος, *θλαδίας* ή *θλιβίας* είναι ο ευνούχος του οποίου οι όρχεις έχουν βίαια συνθλιβεί – αν και ορισμένες φορές οι όροι αυτοί σήμαιναν ό,τι και η λέξη *σπάδων*.

* * *

Ο ομηρικός κόσμος ίσως γνωρίζει τον ευνουχισμό των ζώων,¹⁴ αλλά δεν κάνει λόγο για ευνουχισμένους ανθρώπους και πολύ λιγότερο για τον ευνουχισμό κάποιου θεού. Η πρώτη και σημαντικότερη πράξη ευνουχισμού στην ελληνική γραμματεία είναι μυθική

¹⁰ Chantraine 1978: 384 [ε.λ. *εύνη*], *LSJ* ε.λ. *εύνουχος*. Το Μέγα Ετυμολογικό (σ. 394, ε.λ. *εύνουχος*) εξηγεί: *εύνουχος· σπάδων, τομίας· από τοῦ τὴν εύνην ἔχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι καὶ φυλάσσειν*, και το Γουδιανό Ετυμολογικό (ε 560, ε.λ. *εύνουχος*), ανάμεσα στις φανταστικές παρετυμολογήσεις (π.χ. *παρὰ τὸ εὖ νοῦν ἔχειν*), αναφέρει και την ορθή: *ἢ παρὰ τὸ εύνην καθαρὰν ἔχειν ἢ φυλάττειν· ἔχω γὰρ τὸ φυλάττω*.

¹¹ Llewellyn-Jones 2002.

¹² Retief & Cilliers 2003.

¹³ Ιπποκράτης *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* 22.1, Αριστοτέλης *Περὶ ζῴων γενέσεως* II.7, 746b24.

¹⁴ Ένας στίχος της *Ιλιάδας* (Ψ 147) αναφέρει *ἔνορχα μῆλα*, έκφραση που έχει ορισμένες φορές ερμηνευθεί ως “κριάρια/τράγοι με όρχεις”, άρα μη ευνουχισμένα, πράγμα που θα υποδήλωνε τη γνώση και του αντιθέτου, αλλά κατά πάσα πιθανότητα η έκφραση να σημαίνει απλώς “πρόβατα/γίδια αρσενικά” (*LSJ* ε.λ. *μῆλον* A).

και ἔχει κοσμικὲς διαστάσεις. Πρόκειται για τον ευνουχισμό του Ουρανού από τον γιο του Κρόνο που περιγράφει λεπτομερῶς η ησιόδεια *Θεογονία*.

Η Γαία, μία από τις αρχέγονες οντότητες του σύμπαντος, γεννά τον αστερόεντα Ουρανό, ἴσο στο μέγεθος με αυτήν για να μπορεί να την καλύπτει πλήρως (*Θεογ.* 126-127). Κατόπιν συνευρίσκεται μαζί του και γεννά τους δώδεκα Τιτάνες (132-138). Τελευταίος είναι ο *δεινότατος* Κρόνος. Ο Ουρανός ὁμως μισεί τα παιδιά του και, μόλις γεννιούνται, τα κρύβει στα ἔγκατα της Γης, της συζύγου και μάνας του, για να μην ἔρθουν στο φως της ὑπαρξης (154-210). Η Γαία στενάζει από το βάρος. Κατασκευάζει, λοιπόν, ἓνα μεγάλο δρεπάνι από αδάμαστο σίδηρο και προτρέπει τα παιδιά να τιμωρήσουν τον πατέρα που τα αδικεί. Οι μικροί Τιτάνες χλωμιάζουν από φόβο. Μόνον ο Κρόνος, θαρραλέος, αποδέχεται να αναλάβει το δύσκολο ἔργο. Με τη συμβουλή της μητέρας του, στήνει δόλια παγίδα στον πατέρα και, μόλις εκείνος ἔρχεται, νύχτα, με ερωτική ορμή προς την Γαία και ενώνεται μαζί της, ο Κρόνος προβάλλει με το δρεπάνι στο χέρι, κόβει τα γεννητικά ὄργανα του πατέρα και τα πετά ξοπίσω του μακριά. Από τις σταγόνες του αίματος της ανόσιας πράξης που πέφτουν στη Γη γεννιούνται οι Ερινύες και οι Γίγαντες και οι Νύμφες των δέντρων που δίνουν την πρώτη ὕλη για τα δόρατα. Τα ἴδια τα γεννητικά ὄργανα (*μήδεα*) πέφτουν στη θάλασσα και περιπλανώνται στο πέλαγος επί μακρόν ἕως ὅτου αφρός ξεπετιέται από την ἀθάνατη σάρκα τους και αναδύεται η Αφροδίτη. Το ὄνομά της δηλώνει την προέλευσή της από τον σπερματικό αφρό. Οι επικλήσεις της, *Κυθήρεια* και *Κυπρογενής*, δείχνουν προς τα νησιά ὅπου πρωτόφτασε μετά το θαλάσσιο ταξίδι της. Στο ἄγγιγμα των τρυφερών ποδιών της στη στεριά, η γη ἔβγαλε πρασινάδα. Ο Ἔρως και ο Ἴμερος ἔγιναν οι σταθεροί ἀκόλουθοί της. Η ἴδια ἀποκαλεῖται *φιλομειδής*: αγαπά τα μειδιάματα και τα γέλια (*μείδεα*) γιατί προήλθε από *μήδεα*.

Οι μελετητές υποστηρίζουν ὅτι ο μύθος του ευνουχισμού ἔχει ἀνατολική προέλευση.¹⁵ Μια εκδοχή του, η συγγενέστερη με την ἐλληνική, βρίσκεται στη μυθολογία των Χετταίων, μια ἄλλη ἀνιχνεύεται σε διηγήσεις των Βαβυλωνίων. Σε αυτές τις διηγήσεις, ὅπως και σε ἄλλες μυθικές ιστορίες που ἔχουν συλλέξει οι κοινωνικοί ἀνθρωπολόγοι από διάφορα σημεῖα της υφελίου, δραματοποιεῖται το σάστισμα του πρωτόγονου ἀνθρώπου για τον λόγο που κρατά τον ουρανό ψηλά, χωρίς να πέφτει, και ο φόβος του μήπως η ἀπόστασή του από τη γη αἰφνης καταλυθεῖ. Παράλληλα, ὁμως, δίνεται φωνή σε ἄλλους φόβους, φόβους που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ψυχοπαθολογικούς, ὅπως ο φαντασιωστικός μύθος του οδοντωτοῦ και επικίνδυνου γυναικεῖου κόλπου που ευνουχίζει (*vagina dentata*).¹⁶

Στο κοσμοθεογονικό πλαίσιο του ησιόδειου ἔπους, ο ευνουχισμός του Ουρανού δηλώνει την βίαιη ἀποκόλληση του Ουρανού από τη Γη. Παρόλο που ο ποιητής ἀναφέρει

¹⁵ West 1966: 20-31, 218.

¹⁶ Neumann 1963: 168.

παιδιά που γεννιούνται και αμέσως μετά ρίχνονται στα σκοτεινά έγκατα της γης και παρουσιάζει τον Ουρανό να πλησιάζει ερωτικά την Γαία, στην πραγματικότητα αυτό που εννοεί είναι ότι το ζεύγος του Ουρανού και της Γης, αρχαϊκό σύμβολο της υιομητρικής εγγύτητας, τελεί σε μια αδιάκοπη σεξουαλική συνεύρεση. Αποτέλεσμα αυτής της αδιάλειπτης συνουσίας είναι να καθίσταται αδύνατος ο τοκετός και η έξοδος των κυοφορούμενων τέκνων στο φως, αφού ο φαλλός του Ουρανού φράσσει τη δίοδο. Το μίσος του Ουρανού για τα παιδιά του προέρχεται από τη μονοδιάστατη προσκόλληση στη μάνα-σύζυγο. Ο φόβος του μήπως διαμοιραστεί η αγάπη της σε άλλα τέκνα, μήπως η φροντίδα της στραφεί από εκείνον σε αυτά, τον κάνει να αρνείται τη γέννησή τους. Η επιθυμία του έχει ως σκοπό την ηδονή, όχι την τεκνοποίηση, και είναι στραμμένη ολοσχερώς προς τη συμβιωτική σχέση με τη μητέρα. Ο χώρος που απαιτείται για να δεχτεί τον Άλλον δεν έχει δημιουργηθεί.

Ο πολύσημος μύθος δηλώνει, μεταξύ άλλων, την ανάγκη περιστολής της γενετήσιας δραστηριότητας προκειμένου να επιτευχθεί χρήσιμο έργο –εν προκειμένω το έργο της δημιουργίας απογόνων και της, συναρτώμενης με αυτήν, εξέλιξης του σύμπαντος που θα καταλήξει στη Δικαιοσύνη του Διός. Ο Φρόνυτ θα μιλούσε για την ανάγκη υποταγής της αρχής της ηδονής στην αρχή της πραγματικότητας. Όμως αξίζει να τονιστεί ότι ενώ στον φροϋδισμό ο ώριμος πατέρας-θύτης, ή αντίστοιχη μορφή εξουσιαστική, ευνουχίζει τον γιο-θύμα και τον καθιστά ανίκανο για ηδονή, στην ησιόδεια αφήγηση είναι ο νεότερος γιος που συμμαχεί με τη μάνα, γίνεται θύτης και ευνουχίζει τον πατέρα που χάνει τελεσιδικα, με την πράξη αυτή, μια γονιμότητα που ήταν ως τότε ανεξέλεγκτη. Ο ησιόδειος ευνουχισμός λειτουργεί αντίστροφα από τον φροϋδικό. Ο ένας είναι το καθρεπτικό ομοίωμα του άλλου. Αλλά τη δυνατότητα να αντιληφθούμε την ομοιότητα την έχει παράσχει η ίδια η ψυχαναλυτική θεωρία.¹⁷

Ο Ησιόδος ως ποιητής επιλέγει να δραματοποιήσει τη βία που επιφέρει την ευκαταία αλλαγή από την ηδονή στην παραγωγή, από τη συμβιωτική φάση στην ανεξαρτησία. Ο ευνουχισμός του Ουρανού συμβολίζει τη βίαιη υποταγή της γενετήσιας ενέργειας στο έργο της παραγωγής και της δημιουργίας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η θαλάσσια γέννηση της Αφροδίτης από τον αφρό των αποτετημένων γεννητικών μορίων του Ουρανού σημαίνει την εξημέρωση της επιθυμίας και την επικέντρωσή της στο εράσμιο σώμα μιας θεάς που θα εφορεύει πλέον αποκλειστικά την γενετήσια ηδονή και τον έρωτα, χωρίς ιδιαίτερο μέλημα για την αναπαραγωγή. Τα *μήδεα* του πατρός, μια αμφίσημη λέξη που σημαίνει τόσο τα γεννητικά όργανα όσο και τα δόλια σχέδια, δίνουν την θέση τους στα μειδιάματα (*μείδεα*) της κόρης. Είναι πλέον η Πειθώ της σαγήνης και η Χάρις των λόγων, όχι η Βία των όρχεων και του φαλλού, που θα ορίζει την ηδονή. Από το κράτος της ανάγκης και του βιασμού περνάμε στην επικράτεια της εκούσιας παράδοσης.

¹⁷ Ψυχαναλυτικές αναγνώσεις ελληνικών μύθων, περιλαμβανομένων και των θεογονικών, μπορεί να βρει ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης σε διάφορα έργα, π.χ. Slater 1968, Caldwell 1989.

Στους αντίποδες του ευνουχισμένου Ουρανού βρίσκεται ο αμφίφυλος Φάνης των ορφικῶν ἐπῶν.¹⁸ Ο πρωτότοκος αὐτὸς θεὸς (*Πρωτόγονος*) που αναβλύζει ἀπὸ το κοσμικὸ αὐγὸ και περιγράφεται ὡς ἀρσενόθηλυς συμβολίζει τὴν ἀρχέγονη ἐνότητα τῶν φύλων και ἀποτελεῖ το μυθικὸ ἀρχέτυπο τῆς ἐρμαφρόδιτης πληρότητας. Τὴν κατάστασή του ἐξυμνεῖ με κωμικὸ τρόπο ο Ἀριστοφάνης στὸν περίφημο μῦθο τοῦ πλατωνικοῦ *Συμποσίου* (189c-193d). Στὸν χρόνο τῶν ἀπαρχῶν, τότε που οἱ ἄνθρωποι ἦταν διπλοὶ και ο καθένας τελοῦσε ἐσαεὶ ἐνωμένος με το ταίρι του, μας λέει πεζολογώντας ο ποιητής, ἐρώτας δεν υπήρχε. Ἡ σφοδρὴ αὐτὴ ἐπιθυμία ἀνέκυψε μόνον ὅταν το ἀνθρώπινο γένος διχάστηκε ἀπὸ τὸν Δία και τὰ ἡμίτομα πλάσματα ἀρχισαν ἀγωνιῶδῶς νὰ ἀναζητοῦν τὴν ἀνάκτηση τῆς χαμένης ἐνότητας με το ἄλλο τους μισό. Ἀπὸ τὴν τομὴ προέκυψαν τὰ φύλα, ὅπως τὰ γνωρίζουμε σήμερα. Ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία ἀποκατάστασης τῆς ἀρχικῆς ἐνότητας ἐπινοήθηκε ἡ συνουσία. Ἡ σεξουαλικὴ πράξη ἀποτελεῖ το μερικὸ ὑποκατάστατο και τὴν ὑπενθύμιση, ταυτόχρονα, τῆς ἀπωλεσθείσας ολότητας. Ο Ἀριστοφάνης δεν μιλά για ευνουχισμό. Μιλά ὅμως για ἀποκόλληση και διχασμό. Ο ἐρώτας ριζώνει στὴν ἐλλειψη. Δεν εἶναι διόλου περίεργο νὰ τον βιώνουν και οἱ ευνούχοι, αὐτοὶ οἱ (βιαίως ἢ ἐκ φύσεως) δια παντός ἐξορισμένοι ἀπὸ το βασίλειο τῆς ἀναπαραγωγῆς.

Ἀντίθετα με τὴν ἐρμαφρόδιτη πληρότητα τοῦ ορφικοῦ Φάνητος στὶς ἀπαρχές τοῦ κόσμου, ἀντίθετα και με τὴν ολότητα τῶν ἀριστοφανικῶν ἀνθρωποειδῶν στὴν προϊστορία τῆς ἀνθρωπότητας, πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφυλὴ σχάση τοῦ παρόντος, ἀντίθετα δηλαδὴ με τὶς φαντασιώσεις μιᾶς ἀνείπωτης εὐτυχίας που νοσταλγοῦν ονειρικὰ οἱ μῦθοι,¹⁹ οἱ πραγματικὰ ευνουχισμένοι ἢ ἐκ γενετῆς ἐρμαφρόδοιτοὶ ἢ ἀφυλοὶ ἄνθρωποι θεωροῦνταν στὴν ἀρχαιότητα ἀλλόκοτα *τέρατα*, ἀταξινόμητες μορφές που ὑποσκάπτουν τὸν κοινωνικὰ ἐπιβεβλημένο διαχωρισμὸ τοῦ ἀρσενικοῦ και τοῦ θηλυκοῦ και, ταυτόχρονα, σημάδια μιᾶς ἀποτρόπαιης διασάλευσης τῆς φυσικῆς τάξης.²⁰ Ἡ ἀμφιφυλία ἢ ἀφυλία τους δεν ἀντιμετωπιζόταν ὡς ἀξίεπαινη ὑπέρβαση ἐνὸς ἐπώδυνου διαχωρισμοῦ ἀλλὰ μάλλον ὡς βδελυρὴ παραχάραξη τοῦ ἐμφυλοῦ σώματος.

Σε μιᾶ περικοπῆ τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας* (479c), ἡ ὁποία ἀποσκοπεῖ νὰ ἀναδείξει τὴ σχετικότητα τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων και τὸν ἐγγενῶς ἐπαμφοτερίζοντα χαρακτήρα τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων, ο Σωκράτης ἀναφέρει ἓνα παιδικὸ αἰνίγμα. Ὅπως ἐξηγεῖ ο ἀρχαῖος σχολιαστής, το αἰνίγμα ρωτοῦσε: ποῖος εἶναι ο ἄνδρας που δεν εἶναι ἄνδρας, ο ὁποῖος βλέπει και δεν βλέπει ἓνα πουλί που δεν εἶναι πουλί, το ὁποῖο κάθεται σε ἓνα δέντρο που δεν εἶναι δέντρο, και το χτυπᾷ χωρὶς νὰ το χτυπᾷ με μιᾶ πέτρα που δεν εἶναι εἶναι πέτρα;²¹ Το αἰνίγμα ἀναφερόταν σε μιᾶ κατάσταση πραγμάτων ὅπου ὅλες οἱ

¹⁸ West 1983: 34, 70-75, 202-215.

¹⁹ Libis 1989: 147-229, πβ. Delcourt 2006.

²⁰ Brisson 2003: 19-52, Libis 1989: 235-262.

²¹ Ἀρχαία Σχόλια στὴν *Πολιτεία* 479c (Greene): Κλεάρχου γρίφος – αἶνός τίς ἐστὶν ὡς ἀνὴρ τε κ' οὐκ ἀνὴρ/ ὄρνιθα τε κ' οὐκ ὄρνιθα ἰδὼν τε κ' οὐκ ἰδὼν/ ἐπὶ ξύλου τε κ' οὐ ξύλου καθημένην τε κ' οὐ καθημένην/ λίθω τε κ' οὐ λίθω βάλοι τε κ' οὐ βάλοι.

συνηθισμένες και σαφείς κατηγορίες αντίληψης και σκέψης έχουν διασαλευτεί – όπως όταν ένας ευνούχος δει αμυδρά στο σκοτάδι μια νυχτερίδα να κάθεται σε μια καλαμιά και προσπαθήσει να την χτυπήσει με μια ελαφρόπετρα αλλά αποτύχει. Ο ευνούχος – όπως και η νυχτερίδα, όπως και η καλαμιά, όπως και η ελαφρόπετρα – είναι ένα *μήτε-μήτε*, ένα περίεργο *μεταξύ*, ένα αταξινόμητο *άτοπο*, μια αποτυχία. Αντίθετα, όμως, με τη νυχτερίδα, την καλαμιά και την ελαφρόπετρα, ο ευνούχος είναι ένα μήτε-μήτε όχι γεννημένο από τη φύση αλλά βιαίως κατασκευασμένο από την ανθρώπινη επινοητικότητα. Ο ευνούχος είναι ένα προϊόν του πολιτισμού.

Οι αρχαίοι Έλληνες δεν ευνούχιζαν ούτε δούλους, ούτε αιχμαλώτους πολέμου (δύο κατηγορίες που συχνά έτειναν να συμπέσουν), ούτε, φυσικά, ελεύθερους πολίτες.²² Ούτε γνωρίζουμε λατρείες που απαιτούσαν ευνούχους ως ιερείς.²³ Ίσως λόγω της σημασίας που απέδιδαν στην αρτιμέλεια και τη σωματική ομορφιά, ίσως λόγω του σεβασμού που είχαν για τη φύση, ίσως και λόγω μιας αντίληψης για το θείον που τιμωρεί τις ακρότητες – *μηδὲν ἄγαν*, “τίποτε σε υπερβολή”, δήλωνε μία από τις τρεις προσταγές του Απόλλωνα, χαραγμένη στην είσοδο του ναού του στους Δελφούς – οι Έλληνες δεν διανοήθηκαν ποτέ να θεσμοθετήσουν τον ευνουχισμό ανθρώπων ούτε ως ποινή για σεξουαλικά εγκλήματα, ούτε ως μέσο προστασίας της γνησιότητας των τέκνων, ούτε ως μέτρο εξημέρωσης και υποταγής των εχθρών και των πολιτικών αντιπάλων, ούτε ως τρόπο αφοσίωσης σε μια μεγάλη θεά. Μέχρι και τον έβδομο αιώνα, ο ευνουχισμός ήταν σχεδόν άγνωστο φαινόμενο στην Ελλάδα. Η παλαιότερη σωζόμενη αναφορά σε ευνούχο ανάγεται στον λυρικό ποιητή Ιπώνακτα που έζησε τον έκτο αιώνα π.Χ.. Σε ένα απόσπασμα ιαμβικού ποιήματός του,²⁴ ο *Λαμψακηνός εύνουχος* λειτουργεί ως ένας αναγνωρίσιμος όρος για να δηλώσει τον άσωτο άνθρωπο που κατασπαταλά την περιουσία του στο πολυτελές φαγητό. Δεδομένου ότι η Λάμψακος, μια αποικία των Φωκαέων και των Μιλησίων στην ανατολική πλευρά του Ελλησπόντου, βρισκόταν τότε κάτω από λυδική (και αργότερα περσική) επικυριαρχία, ο Ιπώναξ φαίνεται ότι αναφερόταν σε έναν, γνωστό στους συμπατριώτες του, τύπο τρυφηλής ζωής την οποία διήγαν ευνουχισμένοι αλλοδαποί.

Οι μαρτυρίες για ευνούχους πυκνώνουν με τις έρευνες των λογογράφων του πέμπτου αιώνα και το ενδιαφέρον που τους προκάλεσαν οι γειτονικοί και μακρινότεροι πολιτισμοί. Ο Ελλάνικος από την Λέσβο, ο Κτησίας από την Κνίδα και, κυρίως, ο προγενέστερός τους Ηρόδοτος από την Αλικαρνασσό, του οποίου το έργο διασώζεται πλήρως, μας παρέχουν αρκετές πληροφορίες. Πάντοτε οι ευνούχοι βρίσκονται σε ξένα μέρη, έξω από την ελληνική επικράτεια, ιδίως στην ασσυριακή, τη λυδική και την

²² Βλ. γενικά Guyot 1980.

²³ Η υποτιθέμενη περίπτωση του αρχιερέα της Εφεσίας Αρτέμιδος, που δήθεν ονομαζόταν Μεγάβυζος και ήταν ευνούχος, έχει προέλθει από έναν ακατάλληλο συνδυασμό των διαθέσιμων μαρτυριών και μπορεί σθεναρά να αμφισβητηθεί (Smith 1996, πβ. Nock 1925: 31).

²⁴ Ιπώναξ απ. 26 West.

περσική αυλή, στις αυτοκρατορίες της Ασίας. Όταν εμφανίζονται σε ελληνικό έδαφος, τότε είτε α) αποτελούν μια κωμική εκκεντρικότητα, όπως στους *Αχαρνείς* (117-122) του Αριστοφάνη, όπου δύο ευνούχοι εμφανίζονται ως ακόλουθοι του Ψευδαρτάβα, απεσταλμένου του Μεγάλου Βασιλιά των Περσών στην Αθήνα, και στη συνέχεια γελοιοποιούνται ως διάσημοι Αθηναίοι κίναϊδοι με περσική αμφίεση και ψεύτικη γενειάδα²⁵ είτε β) είναι δούλοι αγορασμένοι από ξένα μέρη, όπως στην περίπτωση του ευνούχου θυρωρού στο σπίτι του πλουσιότατου Καλλία που αναφέρει ο πλατωνικός *Πρωταγόρας* (314c) – ίσως μια έμμεση υπόμνηση της σχέσης που είχε η οικογένεια του συντάκτη της περίφημης ειρήνης του Καλλία (449 π.Χ.), παππού του οικοδεσπότη, με τον βασιλιά Αρταξέρξη. Ο Ελλάνικος, μάλιστα, εφευρίσκει μια διπλή απόσταση από την ελληνική πραγματικότητα στην υποτιθέμενη καταγωγή του φαινομένου.²⁶ Αν ο ευνουχισμός πρωτοθεσμοθετήθηκε από την Άτοσσα, την αρρενωπή κόρη του Αριάσπη, όπως ισχυρίζεται με χαρακτηριστική αναξιοπιστία ο ιστορικός της Λέσβου, τότε ο θεσμός δεν ανήκει μόνον στους βαρβάρους –πρώτη ετερότητα–, αλλά προέρχεται επίσης από μια ανδροπρεπή γυναίκα που βρίσκεται σε θέση εξουσίας και η οποία, πρώτη, φόρεσε παντελόνια (*ἀναξυρίδας*) – δεύτερη, και μάλιστα πολλαπλασιασμένη, ετερότητα. Στην ίδια γραμμή και με παρόμοια κίνητρα, άλλοι αργότερα απέδωσαν τον θεσμό στην θρυλική βασίλισσα των Ασσυρίων Σεμίραμη.²⁷

Η τάση να θεωρούνται οι ευνούχοι σημάδι του ανατολικού δεσποτισμού δεν περιορίζεται στην κλασική εποχή. Ακόμα και στους πρώιμους αυτοκρατορικούς χρόνους, όταν οι ευνούχοι δεν αποτελούσαν πλέον ιδιαιτερότητα της Ανατολής αλλά είχαν βρεθεί (είτε ως ιερείς της Κυβέλης, είτε ως δούλοι εύπορων οικογενειών, είτε ως αντικείμενα ερωτικού πόθου) ακόμα και στο ίδιο το κέντρο της ρωμαϊκής οικουμένης και μάλιστα ενίοτε στην κορυφή της κοινωνικής ιεραρχίας, παρέμεναν για την ελληνική αντίληψη ένα χαρακτηριστικό φαινόμενο των ανατολικών λαών: ο Πλούταρχος, επί παραδείγματι, μνημονεύει ευνούχους σχεδόν αποκλειστικά σε σχέση με την περσική αυτοκρατορία.²⁸

* * *

Οι δύο περιπτώσεις, που επιβεβαιώνουν τον κανόνα της ελληνικής αποστροφής προς τον ευνουχισμό, έχουν και οι δύο ως μελλοντικούς παραλήπτες των ευνουχισμένων νέων βασιλείς και ανώτατους αξιωματούχους του ασιατικού δεσποτισμού. Η πρώτη προέρχεται από τυραννική εκδικητικότητα και δεν τελεσφορεί· η δεύτερη από διάθεση

²⁵ Chiasson 1984, Olson 2002: 109-111.

²⁶ Ελλάνικος *FGrHist* 3c, 687a, F 7a.

²⁷ Ammianus Marcellinus *Res Gestae* XIV.6.17.

²⁸ Πλούταρχος *Αρταξέρξης* 11-12, *Θεμιστοκλής* 16.5, *Αριστείδης*. 9.6, *Αλέξανδρος* 30, *Ηθικά* 92e, 337e.

ιδιωτικής κερδοφορίας, την οποία και επιτυγχάνει, αλλά με απρόβλεπτη κατάληξη για τον νεόπλουτο επιχειρηματία και την οικογένειά του.

Ως τιμωρία για τους Κερκυραίους που σκότωσαν τον δευτερότοκο γιό και μέλλοντα διάδοχο του Λυκόφρονα, ο τύραννος της Κορίνθου Περίανδρος (627-585 π.Χ.) λέγεται ότι προσπάθησε να στείλει τριακόσια αγόρια προερχόμενα από τις σημαντικότερες κερκυραϊκές οικογένειες στον βασιλιά των Λυδών Αλυάτη, πατέρα του Κροΐσου, προκειμένου να ευνουχιστούν και να υπηρετήσουν στο παλάτι του στις Σάρδεις.²⁹ Η προσπάθεια απέτυχε οικτρά. Καθώς η αποστολή έφτασε στη Σάμο, οι κάτοικοι της πόλης, μόλις πληροφορήθηκαν το αποτρόπαιο σχέδιο, συμβούλευσαν τα παιδιά να προσπέσουν ικέτες στο ιερό της Αρτέμιδος, απέτρεψαν τους συνοδούς δεσμοφύλακες να τα απομακρύνουν, και θεσμοθέτησαν νυχτερινή γιορτή προς τιμήν της θεάς με χορούς νέων κοριτσιών και αγοριών αλλά και δυναμωτικά παστέλια από σουσάμι και μέλι προκειμένου να μην πεθάνουν οι νεαροί ικέτες από την πείνα. Οι Κορίνθιοι δεσμοφύλακες, απηυδισμένοι από την καθυστέρηση της αποστολής τους, εγκατέλειψαν το νησί. Οι Σάμιοι βρήκαν τότε την ευκαιρία να στείλουν τα αγόρια πίσω στην πατρίδα τους. Το σχέδιο του Περίανδρου, που πρέπει να τοποθετηθεί χρονικά προς το τέλος της τυραννίδας του, ναυάγησε στην ελληνική αποστροφή για τον ακρωτηριασμό – και ειδικά των γεννητικών οργάνων.

Ο Ηρόδοτος, στον οποίο οφείλουμε τη γνώση του περιστατικού αυτού, αναφέρει και μια άλλη ιστορία, την παραδειγματικότερη, κατά τη γνώμη του, περίπτωση εκδίκησης που έλαβε ποτέ αδικημένος, μια αληθινή θεοδικία.³⁰ Με βάση τους χρονολογικούς δείκτες του κειμένου του, η αρχή της ιστορίας αυτής θα πρέπει να τοποθετηθεί αρκετά πριν από το 500 π.Χ. Ο Παιώνιος³¹ ήταν ένας άνδρας από τη Χίο που κερδοφορούσε *ἀπ' ἔργων ἀνοσιωτάτων* (VIII.105.1): αγόραζε νεαρούς δούλους που βρίσκονταν μόλις πριν από το κατώφλι της εφηβείας, τους ευνούχιζε και τους μεταπωλούσε στις Σάρδεις και την Έφεσο κερδίζοντας έτσι πολλά χρήματα. Προφανώς, η “μεταποίηση του προϊόντος” αύξανε κατακόρυφα την αγοραστική του αξία. Ο Ηρόδοτος παρατηρεί (VIII.105.2): *παρὰ γὰρ τοῖσι βαρβάροισι τιμιώτεροί εἰσι οἱ εὐνούχοι πίστεως ἔνεκα τῆς πάσης τῶν ἐνορχέων*, “σε όλους τους αλλοεθνείς πληθυσμούς οι ευνούχοι είναι πιο ακριβοί από τους αρτιμελείς εξαιτίας της ολοκληρωτικής πίστης τους”. Η αυξημένη τιμή που μπορούσαν να “πιάσουν” οι ευνουχισμένοι δούλοι στις αγορές των αλλοεθνών ήταν, κατά τον ιστορικό, το αποτέλεσμα της μεγαλύτερης αφοσίωσης που έδειχναν προς τους κυρίους τους έναντι των αρτιμελών.³² Παράλληλα, η

²⁹ Ηρόδοτος III.48, πβ. Asheri, Cocella, Lloyd 2018: 464-466.

³⁰ Ηρόδοτος VIII.104-106.

³¹ Αυτή είναι η σωστή μορφή του ονόματός του και όχι το αμαρτύρητο “Πανιώνιος” που έχουν οι παλαιότερες εκδόσεις του Ηροδότου (Wilson 2015: 166-167).

³² Το θέμα επανέρχεται στην πιο εκτενή εξιστόρηση της αιτίας του ανθρώπινου ευνουχισμού που έχουμε από αρχαία πηγή της κλασικής εποχής: την, κατά τον Ξενοφώντα (*Κύρου παιδεία* VII.5.59-65), “εφεύρεση”

ηλικία των προς ευνουχισμό δούλων δείχνει ότι στόχος του Παιωνίου ήταν να προσεγγίσει τις αγορές εκείνες –και θα πρέπει να ήταν αρκετές– που ήθελαν τα ανδράποδά τους να μην αναπτύξουν ποτέ τα δευτερεύοντα χαρακτηριστικά της αρρενωπότητας (τριχοφυΐα προσώπου, βαρεία φωνή, μήλο του Αδάμ, κ.λπ.). Όπως γνώριζαν εμπειρικά οι αρχαίοι λαοί και επιβεβαιώνει η σημερινή επιστήμη, όσοι ευνουχίζονται πριν από την εφηβεία δεν βγάζουν γένεια, ούτε αλλάζει η φωνή τους, ούτε γενικότερα ανδρώνονται, ενώ όσοι ευνουχίζονται σε ώριμη ηλικία διατηρούν εν μέρει τα στοιχεία της ανδρικής μορφής, αναπτύσσουν “ενεργητικές” ερωτικές επιθυμίες για γυναίκες και ενδέχεται να είναι ικανοί ακόμα και για στύσεις (υπό την προϋπόθεση ότι δεν τους έχει αφαιρεθεί το πέος), αν και βεβαίως άγονες.

Ένα από τα θύματα του Παιωνίου ήταν ο Ερμότιμος από την Πήδασα (ή Πήδασο), μια ελληνική πόλη κοντά στην Αλικαρνασσό, την πατρίδα του Ηροδότου. Ευνουχισμένος σε νεαρή ηλικία από τον Παιώνιο ο Ερμότιμος βρέθηκε αρχικά στις Σάρδεις αλλά αργότερα, πιθανόν λόγω των χαρισμάτων του, οδηγήθηκε ως δώρο στα ανάκτορα του Ξέρξη και κέρδισε τόσο πολύ την εμπιστοσύνη του Μεγάλου Βασιλέα ώστε να γίνει ο πρώτος τη τάξει ευνούχος του. Μετά την ήττα στη Σαλαμίνα (480 π.Χ.), μάλιστα, ο Ξέρξης ανέθεσε στον Ερμότιμο, υπό την γενική εποπτεία της Αρτεμισίας, την ασφαλή μετακίνηση των νόθων τέκνων του από τη μητροπολιτική Ελλάδα στην Έφεσο. Ένα περίπου χρόνο πριν, όταν ο Ξέρξης ήταν ακόμα στις Σάρδεις και ετοίμαζε την εκστρατεία του κατά της Ελλάδας, ο Ερμότιμος βρέθηκε για δουλειές στον Αταρνέα, μια πόλη στα μικρασιατικά παράλια, απέναντι από τη Λέσβο, που είχε δοθεί στους Χίους από τον Κύρο σε αντάλλαγμα για τις υπηρεσίες τους. Ο Παιώνιος ήταν εκεί. Προσποιούμενος ευμενή διάθεση και ειλικρινή επιθυμία για ανταπόδοση του “καλού” που είχε υποστεί, ο Ερμότιμος ζήτησε από τον Παιώνιο να μετακομίσει εκεί. Ο Παιώνιος, που μπορεί να μην ήταν αφελής αλλά ήταν σίγουρα φιλοκερδής, πείστηκε ότι η μεγάλη άνοδος στην κοινωνική κλίμακα που είχε επιτύχει ο Ερμότιμος ως αποτέλεσμα του ευνουχισμού του ήταν η απόδειξη της ειλικρίνειας των προθέσεών του. Έτσι πήρε γυναίκα και παιδιά και μετακόμισε στον Αταρνέα προσμένοντας περισσότερα πλούτη. Όμως ο Ερμότιμος τον είχε εξαπατήσει. Όταν τον συνάντησε, ο Ερμότιμος τον ρώτησε (VIII.106.3), χωρίς φυσικά να περιμένει απάντηση, σε τι τον είχε αδικήσει, είτε ο ίδιος είτε κάποιος δικός του, ώστε να τολμήσει εκείνος να τον μετατρέψει από άνδρα σε ένα τίποτε (*ὅτι με ἀντ’ ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι*). Κατόπιν, του ανακοίνωσε ότι οι θεοί, *νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι*, τον έστειλαν στα χέρια του ώστε να πληρώσει για τα ανοσιώτατα έργα που είχε διαπράξει. Τέλος, τον εξανάγκασε να φέρει ενώπιόν του και να ευνουχίσει με τα ίδια του τα χέρια τα τέσσερα παιδιά του, τα οποία στη συνέχεια εξαναγκάστηκαν να ευνουχίσουν τον ευνουχιστή πατέρα τους. Η γενιά του Παιωνίου έληξε εδώ οριστικά. Ο

του ευνουχισμού ανθρώπων από τον ιδρυτή της περσικής αυτοκρατορίας Κύρο τον Μεγάλο που θα αναλύσουμε αργότερα.

Ηρόδοτος σημειώνει εν κατακλείδι ότι η τιμωρία (*τίσις*) έπεσε στον Παιώνιο με τη μορφή του Ερμότιμου, του θύματός του. Ήταν μάλλον η χαρακτηριστικότερη περίπτωση ανθρωποδικίας, και συνάμα θεοδικίας, που γνώριζε, γιατί η εξισορροπητική ανταπόδοση δεν είχε προκύψει από κατιόντα απόγονο –πώς θα μπορούσε, άλλωστε, αφού ο Ερμότιμος ήταν ευνούχος;– ούτε είχε καθυστερήσει για μία ή περισσότερες γενιές, όπως συμβαίνει συνήθως. Λόγω της κατάστασής τους, οι ευνούχοι δεν μπορούσαν ούτε καν να ελπίζουν ότι κάποιος απόγονος θα εκδικηθεί για την αδικία που υπέστησαν οι ίδιοι. Ο ευνουχισμός, μεταξύ άλλων, διασάλευε την παραδοσιακή πίστη στην απονομή δικαιοσύνης διαμέσου της διαδοχής των γενεών.

Η υψηλή τιμή των ευνούχων του Παιωνίου οφειλόταν αναντίρρητα στο νεαρό της ηλικίας τους και την κοριτσίστικη ομορφιά τους. Ο Ηρόδοτος δεν το δηλώνει ρητά, αν και το υπονοεί. Όμως η χρήση των ευνούχων ως σκευών ηδονής εμφανίζεται σε ένα άλλο χωρίο, από το έκτο βιβλίο των *Ιστοριών* του. Αφού κατέλαβαν για δεύτερη φορά τις πόλεις της Ιωνίας (ξεκινώντας με την κατάληψη της Μιλήτου το 494 π.Χ.) οι Πέρσες, σύμφωνα με τη μαρτυρία του ιστορικού (VI.32), διάλεξαν τα πιο όμορφα αγόρια (*παῖδας τοὺς εὖειδεστάτους*) και τα ευνούχισαν. Παράλληλα, έστειλαν τα πιο ωραία κορίτσια (*παρθένους τὰς καλλιστεούσας*) στον Μεγάλο Βασιλιά. Η διπλή αυτή επιλογή δεν αφήνει περιθώριο αμφιβολίας για τα κίνητρα του ευνουχισμού. Τα ευνουχισμένα αγόρια δεν θα εργάζονταν απλώς ως φύλακες στον γυναικωνίτη του μονάρχη (ή των σατραπών του) αλλά θα ήταν και όργανα της δικής του απόλαυσης. Οι νέοι της Ιωνίας ήρθαν να συμπληρώσουν μια πολυπληθή ομάδα ευνούχων που προέρχονταν κυρίως από τη Βαβυλώνα και τη λοιπή χώρα των Ασσυρίων (III.92). Οι ανάγκες του ασιατικού δεσποτισμού για νεαρούς ευνούχους φαίνεται να ήταν μεγάλες. Σε μια λιγότερο προβεβλημένη περίπτωση,³³ η εγκυρότητα της οποίας, όμως, δεν συντρέχει λόγος να αμφισβητηθεί, περί το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου τα αγόρια των Χαλκηδονίων ευνουχίστηκαν, κατά διαταγή του Φερνάβαζου, και στάλθηκαν στην αυλή του Δαρείου Β΄.

Ούτε ο Ηρόδοτος ούτε ο Ελλάνικος έδειξαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους ευνούχους της Ασίας. Το φαινόμενο τούς ήταν γνωστό, μπορεί και να τους εξέπληττε, αλλά δεν το θεώρησαν άξιο επισταμένης μελέτης. Ο ιστορικός που φαίνεται ότι καθόρισε με το έργο του τη στάση πολλών επόμενων αιώνων, και ίσως αποτελεί την απαρχή αυτού που ο Edward Said αποκάλεσε, όχι δίχως επικριτική διάθεση, “οριενταλισμό”,³⁴ δηλαδή την προβολή της Ανατολής ως της κατ’ εξοχήν Ετερότητας που αντιστίζει με τις διαφορές της τον “πολιτισμένο” δυτικό (και αποικιοκρατικό) κόσμο, ήταν ο Κτησίας από την Κνίδα. Στο έργο του *Περσικά*, αποσπάσματα και επιτομές του οποίου διασώζονται σε μεταγενέστερους ιστορικούς και λογίους, αυτός ο γιατρός από την Κνίδα, που πέρασε αρκετά χρόνια της ζωής του ως θεράπων στην αυλή του Μεγάλου Βασιλιά (τέλος 5^{ου} -

³³ Αρριανός *FGrHist* 156 F 79-80, Bosworth 1997.

³⁴ Said 1996.

αρχές 4^{ου} αι. π.Χ.), φαίνεται ότι προέβαλε τους ευνούχους της περσικής αυλής ως παράγοντα καθοριστικό για την εξέλιξη των πολιτικών πραγμάτων της αυτοκρατορίας.³⁵ Σήμερα ο Κτησίας δεν χαίρει ιδιαίτερης εκτίμησης μεταξύ των μελετητῶν της αρχαίας ιστοριογραφίας – αν και η εικόνα αυτή αρχίζει σταδιακά να αλλάζει.³⁶ Οι ανακρίβειες, οι αναχρονισμοί, μια ἔμμομη τάση για υπερβολή και η αγάπη του για το μυθώδες και το παράδοξο τον ἔχουν καταστήσει αναξιόπιστο στα σύγχρονα μάτια, ιδίως όταν συγκρίνεται με την ὄλως ιδιαίτερη νηφαλιότητα του Θουκυδίδη. Το χρονικό του για την ασσυριακή, τη μηδική και την περσική αυτοκρατορία φαίνεται ότι ἔβριθε ἀπὸ δολοπλοκίες, ραδιουργίες και παρασκήνιο, ἀπὸ ματαιόδοξες γυναίκες και ἀκόρεστους για ἐξουσία ευνούχους, χωρὶς μια ευρύτερη ἀντίληψη ιστορικών τάσεων, συσχετισμῶν δυνάμεων και γεωπολιτικῶν σχεδιασμῶν. Ὅμως εἶναι ο Κτησίας, περισσότερο ἀπὸ οποιονδήποτε ἄλλον, που φαίνεται πως σφράγισε με τὸ ἔργο του τὴ στερεοτυπικὴ ἑτεροεικόνα του ευνούχου που βρίσκουμε σε πολλοὺς μεταγενέστερους συγγραφείς.³⁷

* * *

Εξαιρεση ἀποτελεῖ ἴσως ἐδῶ ο Ξενοφών. Ἡ *Κύρου παιδεία* εἶναι ἓνα ιδιότυπο ἔργο.³⁸ Οὔτε ἀκριβῶς βιογραφία, οὔτε φανταστικὴ μυθιστορία, οὔτε πραγματεία πολιτικῆς φιλοσοφίας, οὔτε βεβαίως ιστοριογραφία, αὐτὸ τὸ μακροσκελέστερο και πλέον ἀταξινόμητο σύγγραμμα του Ξενοφῶντα, που μοιάζει μᾶλλον με ιστορικὸ μυθιστόρημα, ἐγκαινιάζει ἓνα νέο γραμματειακὸ εἶδος που ἀργότερα θα ονομαστῆ “κάτοπτρα ηγεμόνος”. Ὁ Κύρος ο Μέγας, ὁ ἰδρυτὴς τῆς περσικῆς αυτοκρατορίας, παρουσιάζεται ὡς πρότυπο ἀρχηγῶν το ὁποῖο καλοῦνται να μιμηθῶν και να ἀξιοποιήσουν οἱ σύγχρονοι του Ξενοφῶντα πολιτικοὶ ἡγέτες. Ἢδη τὸ πρῶτο κεφάλαιο του ἔργου δίνει τὸ στίγμα των συγγραφικῶν προθέσεων. Ἐχοντας ἀναλογιστῆ τα ἀνθρώπινα πράγματα, και ἰδίως τα σχετικά με τὸν πολιτικὸ βίον, ο Ξενοφών πίστεψε ὅτι δεν μπορεῖ να υπάρξει χρηστὴ και ἀβίαστη διακυβέρνηση των ἀνθρώπων που να παράγει σταθερότητα και ευημερία ὡπως υπάρχει ἀρμονικὴ διαχείριση των ἐξημερωμένων κοπαδιῶν (I.1.3). Τὸ παράδειγμα ὅμως του Κύρου ἤρθε να τον κάνει να ἀναθεωρήσει τὴν ἀποψή του. Ὁ ἀνδρας αὐτὸς κατόρθωσε να ἐνώσει μια σωρεία ξένων λαῶν που οὔτε ἔθιμα οὔτε γλώσσα κοινὴ εἶχαν και να τους κάνει ὄχι μόνο να ζουν ἀρμονικά μεταξύ τους ἀλλὰ και να τον υπακούουν με τὴ θέλησή τους. Ποια ἦταν ἡ καταγωγὴ, τα φυσικά χαρίσματα και, κυρίως, ἡ ἐκπαίδευση που δέχτηκε ὁ Κύρος ὡστε να εἶναι τόσο ἐπιτυχημένος, τόσο πραγματικὰ μοναδικός εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων (I.1.6); Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα καλεῖται να ἀπαντήσῃ ἡ *Κύρου παιδεία*.

³⁵ Lenfant 2012.

³⁶ Llewellyn-Jones & Robson 2010: 22-87, Waters 2017: 12-19.

³⁷ Waters 2017: 20.

³⁸ Tamiolaki 2017, πβ. Tatum 1989.

Και το κάνει με τη λεπτομερή εξιστόρηση του βίου και της πολιτείας του πρωταγωνιστή της, από τη γέννηση μέχρι και τον θάνατό του.

Μέσα σε αυτό το εγκωμιαστικό και μυθιστορηματικό πλαίσιο ενός αταξινόμητου ως προς το γραμματειακό του είδος έργου θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε την έλλογη εφεύρεση του πολιτικού ευνουχισμού που αποδίδει ο Ξενοφών στον ήρωά του. Εξαιτίας της έλλειψης ελληνικών αναφορών σε ευνούχους πριν από τον έκτο αιώνα, δεν είμαστε σε θέση να βεβαιώσουμε αν ο Ξενοφών γνώριζε ότι ο ευνουχισμός, όπως τον εννοεί και τον υποστηρίζει ο Κύρος, ήταν μια πρακτική πολύ προγενέστερη της βασιλείας του (559-530/529 π.Χ.). Πάντως, η επιχειρηματολογία που υποτίθεται ότι χρησιμοποίησε ο πρωταγωνιστής της *Κύρου παιδείας* (VII.5.59-65) υπέρ του ευνουχισμού πραγματικά εκπλήσσει, αν δεν σκανδαλίζει κιόλας, με τον κυνικό ορθολογισμό της.³⁹

Ο Κύρος συνειδητοποίησε ότι οι πιο ευάλωτες στιγμές της ημέρας για έναν ηγεμόνα ήταν οι ώρες της βρώσης και της πόσης, του λουτρού, της κατάκλισης και του ύπνου. Ταυτόχρονα, παρατήρησε ότι οι άνθρωποι νοιάζονται ιδιαίτερος για τις γυναίκες τους, τα παιδιά τους και τους ερωτικούς τους συντρόφους. Αν, όμως, ο ηγεμόνας έχει ανάγκη από σωματοφύλακες για να τον προστατεύουν από τους επίδοξους σφετεριστές της εξουσίας του, αυτοί, για να του είναι πλήρως πιστοί, θα πρέπει να αγαπούν τον ηγεμόνα περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον. Κατέληξε έτσι στο συμπέρασμα ότι οι πιστότεροι σωματοφύλακες είναι οι ευνούχοι: ακριβώς επειδή δεν έχουν οικογένειες και παιδιά να φροντίζουν, ούτε ερωτικά πάθη να τους αποσπούν, αυτοί θα δείχνουν πολύ μεγάλη αφοσίωση στον κύριό τους. Αν, μάλιστα, ο ηγεμόνας τους παρέχει πλούτο και τιμές, η ευγνωμοσύνη τους από τη μία και το συμφέρον από την άλλη θα μεγιστοποιεί την αφοσίωσή τους. Η οικονομική και κοινωνική ανάδειξη των ευνούχων δίπλα στον ηγεμόνα θα αντισταθμίζει την περιφρόνηση που εισπράττουν από τους άλλους ανθρώπους. Επιπλέον, ο Κύρος αντέκρουσε την ένσταση που θα μπορούσε να προβάλλει κάποιος στον συλλογισμό του, ότι δηλαδή οι ευνούχοι είναι άναδροι (*ἀνάλκιδες*), με δύο επιχειρήματα βασισμένα στην εμπειρία. Τα ευνουχισμένα ζώα, υποστήριξε, χάνουν την αγριάδα, την ανυπακοή και το ατίθασο της συμπεριφοράς που τα χαρακτήριζε μέχρι τότε αλλά δεν χάνουν ούτε τη δύναμή τους, ούτε την ικανότητα για δουλειά, ούτε την τάση για άμιλλα. Αλλά ακόμα κι αν συμβαίνει κάποια μείωση της φυσικής δύναμης στα ευνουχισμένα ζώα – αυτό ήταν το δεύτερο επιχείρημα του Κύρου – τούτη εξισορροπείται, στην περίπτωση των ανθρώπων, από τον ισχυρό οπλισμό. Με αυτές τις σκέψεις κατά νου, ο Κύρος *ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν θυρωρῶν πάντας τοὺς περὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα θεραπευτήρας ἐποίησατο εὐνούχους*, “ξεκινώντας από τους φύλακες των θυρών κατέστησε ευνούχους όλους τους προσωπικούς του υπηρέτες” (VII.5.65).

³⁹ Πβ. Azoulay 2000.

Φυσικά, δεν υπάρχει ο παραμικρός λόγος να πιστέψουμε ότι ο πραγματικός Κύρος ο Μέγας έκανε τέτοιες σκέψεις. Το σκεπτικό του θυμίζει την παροιμία “να σε κάψω Γιάννη, να σ’ αλείψω λάδι”. Όπως φαίνεται από την περίπτωση του ηροδότειου Ερμότιμου, ο ευνουχισμένος τρέφει αισθήματα οργής προς τον άνθρωπο που τον ευνούχισε. Ο μυθιστορηματικός Κύρος δεν μπορούσε να το αγνοεί αυτό. Και είναι φανερό ότι δεν το αγνοεί. Όταν ο Γωβρύας, ένας ασύριος πρεσβύτες σύμμαχος, του αναφέρει την περίπτωση ενός υψηλά ιστάμενου νεαρού πρίγκηπα που ευνουχίστηκε κατ’ εντολή του αλαζονικού διαδόχου του θρόνου της Ασσυρίας, ο οποίος μάλιστα ήταν και φίλος του, επειδή η παλλακίδα του διαδόχου σε ένα συμπόσιο είχε βρει τον νέο ιδιαίτερα γοητευτικό και είχε μακαρίσει τη γυναίκα που θα τον παντρευτεί, ο Κύρος βγάζει αμέσως το συμπέρασμα: αυτός ο ευνουχισμένος πλέον άρχοντας θα έχει κάθε λόγο να ταχθεί με το μέρος των Περσών εις βάρος του πρώην διαδόχου που εντωμεταξύ είχε γίνει βασιλιάς της Ασσυρίας (V.2.28-29). Ο ξενοφώντειος Κύρος γνώριζε πολύ καλά το άσβεστο μίσος που προκαλεί ο ευνουχισμός. Η καταληκτική, συνεπώς, φράση του κειμένου που παραθέσαμε παραπάνω δεν μπορεί να σημαίνει ότι ο Κύρος ευνούχισε τους υπηρέτες που ήδη είχε για να τον προστατεύουν. Το αποτέλεσμα του πρακτικού συλλογισμού που υποτίθεται ότι έκανε ήταν να αντικαταστήσει τους αρτιμελείς σωματοφύλακες με άλλους που ήταν ευνούχοι. Η πίστη του ευνούχου στον αφέντη του προϋποθέτει ότι ο ευνουχιστής (και όχι μόνον με την έννοια του φυσικού αυτουργού αλλά και του ηθικού υποκινητή της πράξης) είναι πρόσωπο διαφορετικό από τον αφέντη. Ο ευνούχος, στερημένος από τη δυνατότητα να κάνει τη δική του οικογένεια ή να έχει μόνιμο ερωτικό δεσμό, βρίσκει στο πρόσωπο του κυρίου του έναν προστατευτικό πατέρα. Η πίστη του είναι απόρροια της βίαιης απόσπασής του από τον κόσμο των κοινών ανθρώπων και της αδυναμίας του, που μοιάζει με αυτήν των μικρών παιδιών. Είτε ως τιμωρία, είτε ως αποτέλεσμα κάποιου πρακτικού συλλογισμού, είτε ως βίαιη επίδειξη ισχύος, είτε και ως όλα αυτά μαζί, ο ευνουχισμός αποσπούσε τα θύματά του από τον κυκλικό χρόνο της βιολογικής διαδοχής, όπου οι ρόλοι του γιού, του συζύγου, του πατέρα και του παππού διαδέχονταν ο ένας τον άλλο, και τα καθιστούσε, περισσότερο και από τους (άλλους) δούλους που προσφωνούνταν στην αρχαιότητα *παῖδες, άχρονα παιδιά* στην υπηρεσία κάποιου αφέντη.

Όπως γνώριζε ήδη ο ιπποκρατικός γιατρός και εξηγούσε επιστημονικά ο Αριστοτέλης,⁴⁰ ο ευνουχισμός (αλλά και λιγότερο δραστικές εκφυλίσεις των γεννητικών οργάνων, όπως στους Σκύθες ιππείς) δεν καθιστά μόνον τα θύματα άγονα αλλά και τα εκθηλύνει: οι ευνούχοι δεν βγάζουν γένεια ή τα χάνουν, αν ήδη έχουν, δεν αποκτούν φαλάκρα, έχουν γυναικεία φωνή και, γενικά, *μικρὸν ἐλλείπουσι τοῦ θήλεος τὴν ἰδέαν*.⁴¹ Αιώνες αργότερα, ο Γαληνός (2ος αι. μ.Χ.) αντιστρέφει και επιτείνει την ομοιότητα: η

⁴⁰ Ιπποκράτης *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* 22, Αριστοτέλης *Περὶ ζώων γενέσεως* I.4, 717a34-b4.

⁴¹ Αριστοτέλης *Περὶ ζώων γενέσεως* IV.1, 766a27, πβ. V.3, 784a6-9, V.7, 787b19-22.

γυναίκα που έχει χάσει τις ωθήκες της μοιάζει με ευνουχισμένο άνδρα, καθώς είναι *μήτε θήλυ, μήτε ἄρρεν, ἀλλά τι τρίτον, διαφέρον μὲν ἀμφοῖν, οὐδέτερον δὲ ἐκείνων*.⁴² Αυτή η άφυλη ουδετερότητα των ευνούχων ήταν η αιτία τόσο της χρήσης τους στα ενδότερα των ανακτόρων, ακόμα και ως παιδαγωγών, όσο και της ολοσχερούς αφοσίωσής τους σε μια θηλυκή θεότητα σαν την φρυγική Κυβέλη.

Ο Πλάτων, σύγχρονος του Ξενοφώντα και επηρεασμένος εξίσου από τον Σωκράτη που ίσως έθεσε τις βάσεις για τον προβληματισμό πάνω στην πολιτική οργάνωση της Περσίας,⁴³ κρατά αμφίθυμη στάση απέναντι στους ευνούχους της περσικής αυλής. Στον μάλλον νεανικό *Αλκιβιάδη I* (121d), η βρεφική ανατροφή του πρωτότοκου βασιλόπαιδα και μελλοντικού διαδόχου του θρόνου από τους καλύτερους ευνούχους της αυλής, και όχι από μία ανάξια γυναίκα παραμάνα, εγκωμιάζεται ως η πλέον κατάλληλη για γόνο βασιλικό. Στους σίγουρα όμως γεροντικούς *Νόμους* (III.694e-695b), η παρακμή της περσικής αυτοκρατορίας μετά τον Κύρο, γεγονός που μνημονεύεται και στο (ίσως νόθο) τελευταίο κεφάλαιο της ξενοφώντειας *Κύρου παιδείας* (VIII.8), αποδίδεται στην αμέλεια του μονάρχη για την ορθή παιδεία των γιων του: αντί να τους χαρίσει την παραδοσιακή, λιτοδίαιτη και σκληρή, αγωγή των Περσών, ο Κύρος άφησε τα παιδιά του να ανατραφούν με αβροδίαιτη χλιδή, *ὑπὸ γυναικῶν τε καὶ εὐνούχων*, στα πρότυπα των Μήδων. Το αποτέλεσμα ήταν αρχικά ο ένας γιος, ο Καμβύσης, να σκοτώσει τον άλλο, τον Σμέρδη, φοβούμενος μην απωλέσει την αρχή, και στη συνέχεια ο ίδιος, *μαινόμενος ὑπὸ μέθης τε καὶ ἀπαιδευσίας*, να χάσει την εξουσία *ὑπὸ Μήδων καὶ τοῦ λεγομένου τότε εὐνούχου*. Η ταυτότητα του τελευταίου, μάλλον του μάγου των Μήδων που έμοιαζε στην όψη με τον αδελφό του Καμβύση Σμέρδη και είχε μάλιστα το ίδιο όνομα με αυτόν, καθώς και το γιατί αποκαλείται “ευνούχος”, αφού στον Ηρόδοτο έχει απωλέσει ως τιμωρία από τον Κύρο όχι τους όρχεις αλλά τα αφτιά του,⁴⁴ αποτελούν αντικείμενα διχογνωμίας μεταξύ των μελετητών.⁴⁵ Η απόσταση όμως που κρατά ο Αθηναίος Ξένος, με την μετοχή *λεγομένου* που χρησιμοποιεί, από τον υποτιθέμενο ευνουχισμό του Μήδου σφετεριστή του θρόνου δείχνει καθαρά ότι και ο Πλάτων θεωρούσε τους ευνούχους εκθηλωσμένους και, συνεπώς, ανίκανους για ισχυρές θέσεις εξουσίας. Παράλληλα, δείχνει ότι στα ελληνικά *εὐνούχος* σήμαινε πάντοτε τον ευνουχισμένο και ποτέ, όπως έχει κάποιες φορές εσφαλμένα υποστηριχτεί, κάποιον ανώτατο αξιωματούχο της ασσυριακής, λυδικής, περσικής ή μηδικής αυλής. Μπορεί στον *Αλκιβιάδη I* οι ευνούχοι να αντιδιαστέλλονται προς τις γυναίκες ως λιγότερο θηλυκοί από αυτές, παραμένουν όμως, κατά τον Αθηναίο Ξένο των *Νόμων*, στην κατηγορία εκείνων που, σαν γυναίκες, ζουν μέσα στη σκιά και τη ραστώνη των προστατευμένων κλειστών χώρων, μακριά από της υπαίθρου την άγρια

⁴² Γαληνός *Περὶ σπέρματος* IV.585.7-14 Kühn.

⁴³ Tuplin 2018: 579-585.

⁴⁴ Ηρόδοτος III.61-79.

⁴⁵ Levy 1940.

σκληρότητα και τις κακουχίες των εκστρατειών. Σε ολόκληρη τη γραμματεία της κλασικής εποχής, ο ευνούχος είναι ένα εγγενώς αμφίσημο και αταξινόμητο ον και ταυτόχρονα ένα εξωτικό φαινόμενο της δεσποτικής Ανατολής.

Οι δύο μοναδικές περιπτώσεις θετικής εμφάνισης και εγκωμιαστικής αποτίμησης ευνούχων σε πλαίσιο ελληνικό αποτελούν ιδιότυπες εξαιρέσεις σε έναν κατά τα άλλα ανεξάρτητο κανόνα. Η πρώτη αφορά έναν ευνούχο ονόματι Λάβυν, ο οποίος ως νεωκόρος στους Δελφούς υποτίθεται ότι ανέγραψε στον ναό του Απόλλωνα την περίφημη προσταγή *γνώθι σαυτόν* που κατ' άλλους είχε τον Χίλωνα, έναν από τους Επτά Σοφούς, ως επινοητή της. Η μαρτυρία οφείλεται στον περιπατητικό Έρμιππο⁴⁶ και δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί ελλείψει συγκριτικών στοιχείων. Το κύριο όνομα “Λάβυς” δεν εμφανίζεται πουθενά αλλού στην ελληνική γραμματεία και ίσως αποτελεί παραφθορά του περσικού “Λάβυξος” τον οποίο αναφέρει ο Κτησίας στο περιβάλλον του Καμβύση ως *τῶν εύνούχων τὸν πρῶτον*.⁴⁷ Πάντως, πρόκειται για τη μοναδική περίπτωση όπου ευνούχος εμφανίζεται ως θεράπων ελληνικού θεού, και μάλιστα του πιο χαρακτηριστικά ελληνικού Απόλλωνα, πριν και από τη διάδοση της λατρείας της Κυβέλης.⁴⁸

Η δεύτερη περίπτωση αφορά τον νεαρό ευνούχο Βαγώα, ο οποίος λέγεται ότι προσφέρθηκε ως πολύτιμο δώρο στον Μέγα Αλέξανδρο από έναν υψηλό αξιωματούχο της Περσίας που ήθελε να κερδίσει την εύνοια του Μακεδόνα. Όψεις της ιστορίας μνημονεύουν τρεις αρχαίες πηγές⁴⁹ και η αυθεντικότητα της θεωρείται πλέον βέβαιη.⁵⁰ Τα ιδιαίτερα θέλητρα του Βαγώα, που ήταν ίσως ταλαντούχος χορευτής και τον οποίο ο Πλούταρχος αποκαλεί *έρώμενον*, υποτίθεται ότι κέρδισαν την ψυχή του στρατηλάτη στη μοναδική περίπτωση ρητής αναγνώρισης της γοητείας ενός ευνούχου που γνωρίζουμε από την ελληνική αρχαιότητα. Πάντως, δεν ήταν ο Βαγώας ο μόνος ευνούχος που προσφέρθηκε ως δώρο.

Σε μια χαμένη κωμωδία του Μενάνδρου με τίτλο *Ευνούχος*, την οποία διασκεύασε με ιδιαίτερη επιτυχία ο Τερέντιος και παρουσίασε στη Ρώμη το 161 π.Χ.,⁵¹ ένας ευνούχος δούλος, ο Δώρος, αποτελεί το δώρο (!) που ο Φαιδρίας, ερωτευμένος με τη γοητευτική εταίρα Θαΐδα, θέλει να της χαρίσει για να κερδίσει την εύνοιά της. Βεβαίως, τα πράγματα περιπλέκονται, όπως ταιριάζει σε κωμωδία, και ο ευνούχος που δίνει τελικά τον τίτλο στο έργο δεν είναι ο Δώρος αλλά ο Χαιρέας, ο αδελφός του Φαιδρία, που μετεμφιέζεται σε

⁴⁶ Έρμιππος απ. 47 Wehrli

⁴⁷ Κτησίας *FGrHist* 3c, 688, F 13.37-38.

⁴⁸ Nock 1925: 25, σημ. 1.

⁴⁹ Curtius *Historiae Alexandri Magni* VI.5.23, Πλούταρχος *Αλέξανδρος* 67.8, Αθήναιος XIII.603a-b (= Δικαίαρχος απ. 23 Wehrli).

⁵⁰ Badian 1958, Cartledge 2005: 379 (πβ. 267). Τη ματιά του Βαγώα έχει υιοθετήσει η Mary Renault στο ιστορικό μυθιστόρημα *The Persian Boy* (1972) για να αναδείξει, τρόπον τινά εκ των έδων, το περιβάλλον και τη συμπεριφορά του Μεγάλου Αλεξάνδρου από την αρχή της γνωριμίας του με τον πέρση ευνούχο μέχρι και τον αδόκητο θάνατό του.

⁵¹ Lowe 1983, Παναγιωτάκης 2001.

ευνούχο και μπαίνει στο σπίτι της Θαΐδας προκειμένου να βρεθεί ανενόχλητος κοντά στην πανέμορφη νεαρή Παμφίλη, η οποία φιλοξενείται προσωρινά εκεί και με την οποία είναι ερωτευμένος. Ο Μένανδρος στήνει μια κωμωδία μεταμφιέσεων στην οποία ο “ευνούχος” Χαιρέας παρουσιάζεται έμπλεος πάθους να ικανοποιεί, ήδη από την πρώτη νύχτα, τον πόθο του βιάζοντας την αθώα Παμφίλη, ενώ στο κλείσιμο του έργου την νυμφεύεται περιχαρής. Η στερεοτυπική εικόνα του ευνούχου που τα καθιστά όλα τούτα δυνατά είναι η μορφή ενός όντος χωρίς ερωτικές επιθυμίες που μπορεί να διεισδύσει στα ενδότερα δώματα μιας παρθένας κόρης ακριβώς γιατί δεν μπορεί να διεισδύσει στα ενδότερα του σώματός της. Ίσως δεν είναι τυχαίο ότι ο Τερέντιος ανέβασε το διασκευασμένο έργο σε μια σκηνή που βρισκόταν απέναντι από τον ναό της Κυβέλης, της φρυγικής θεάς με τους ευνουχισμένους ιερείς, στο πλαίσιο μιας εορτής προς τιμήν της Μεγάλης Μητέρας.

* * *

Ο Ηρόδοτος, που τόσο ενδιαφερόταν για τις ιερές τελετές και τις λατρείες των λαών της Ανατολής, δεν αναφέρει καμία περίπτωση θρησκευτικού ευνουχισμού. Ούτε κανένας άλλος συγγραφέας της κλασικής εποχής φαίνεται να γνωρίζει, έστω και εξ ακοής, κάτι τέτοιο. Στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, ο θρησκευτικός ευνουχισμός, δηλαδή η θυσία των οργάνων της αρρενωπότητας ως μόνιμη προσφορά σε μία θεότητα, συνδέθηκε με το όνομα της Κυβέλης και τους αυτοευνουχισμένους ιερείς της, τους Γάλλους (Galli). Η προέλευση του τίτλου αυτών των ιερέων δεν είναι βέβαιη. Πιθανότερη είναι η σχέση του ονόματος αυτού με τους Κέλτες Γαλάτες (Galli) που βρέθηκαν στη Μικρά Ασία κατά τον πρώιμο τρίτο αιώνα π.Χ. και εγκαταστάθηκαν σε μια περιοχή της Φρυγίας η οποία ονομάστηκε έκτοτε Γαλατία.⁵² Οι παλαιότερες αναφορές που έχουμε σε ελληνικές πηγές για Γάλλους δεν είναι παλαιότερες του τρίτου και δεύτερου αιώνα π.Χ.

Αν πιστέψουμε ένα ανέκδοτο που παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος (IV.43), ο Αρκεσίλαος (π. 318-242 π.Χ.), σχολάρχης της πλατωνικής Ακαδημίας, με τον οποίο εγκαινιάζεται ο ακαδημεικός σκεπτικισμός, απάντησε στην ερώτηση γιατί κάποιιο προερχόμενοι από άλλες φιλοσοφικές σχολές καταλήγουν επικούρειοι, ενώ δεν ισχύει το αντίστροφο, λέγοντας: *ἐκ μὲν γὰρ ἀνδρῶν γάλλοι γίνονται, ἐκ δὲ γάλλων ἄνδρες οὐ γίνονται*. Αν τα λόγια αυτά προέρχονται από τον Αρκεσίλαο και η λέξη *γάλλος* δεν αποτελεί μεταγενέστερη παράφραση κάποιου άλλου όρου που χρησιμοποίησε ο ίδιος (π.χ. *ευνούχος*, *έκτομίας*, *σπάδων* κ.λπ.), έπεται ότι στην εποχή του η γνώση για ευνουχισμένους ιερείς της Κυβέλης ήταν διαδεδομένη· ειδάλλως, το σαρκαστικό σχόλιο του κατά του επικούρειου ηδονισμού, που παρουσιάζεται ανατρεπτικά ως φιλοσοφικός

⁵² Lane 1996.

αυτοευνουχισμός, δεν θα μπορούσε να βρει απήχηση και να διατηρηθεί στη συλλογική μνήμη. Κάποια, πάντως, επιγράμματα της *Παλατινῆς Ανθολογίας* και ένα απόσπασμα σε γαλλιαμβικό μέτρο που ίσως προέρχεται από τον Καλλίμαχο,⁵³ γνωρίζουν τον θρησκευτικό ευνουχισμό προς τιμήν της Κυβέλης.⁵⁴ Τα επιγράμματα αυτά προέρχονται από τον τρίτο ή δεύτερο αιώνα. Ένα από αυτά χαρακτηρίζει τον ευνουχισμένο ήρωά του ως *ἡμιγύναικα θεῆς λάτριν*, “μισοθηλυκή ακόλουθη της θεάς”, και σε ένα άλλο ο γάλλος αναφέρεται ως *νεήτομος*, “ευνουχισμένος σε παιδική ηλικία”.⁵⁵ Το κοινό μοτίβο που διηγούνται όλα πλην ενός είναι το εξής: ο εξουθενωμένος στην άγρια φύση από τον εκστατικό χορό γάλλος αποτρέπει την επίθεση ενός λιονταριού χτυπώντας δυνατά το τύμπανο, σύμβολο της θεάς, που τρομάζει το θηρίο και το απομακρύνει. Η εικόνα του ιερέα της Κυβέλης σε όλα αυτά τα επιγράμματα είναι μια εικόνα εξωτική και ανατρεπτική: τα μαλλιά του χύνονται μακριά και ελεύθερα, η αμφιέσή του παρουσιάζεται ιδιότυπη, οι κινήσεις του είναι γυναικείες. Παρά ταύτα, εξαιτίας της σχέσης του με τη θεά, ο γάλλος κατορθώνει να αποσείσει τον κίνδυνο του λιονταριού και να επιστρέψει αβλαβής. Η απώλεια των γεννητικών οργάνων τού έχει προσδώσει μια ιδιαίτερη δύναμη πάνω στον αδάμαστο από τον πολιτισμό χώρο της φυσικής αγριότητας. Μακριά από τον κόσμο των ανθρώπων, ο γάλλος, που έχει εκουσίως θυσιάσει την ατομική αναπαραγωγική ικανότητα, ίσως και την αφροδίσια ηδονή, στον βωμό της καθολικής γονιμότητας, αναδεικνύεται, όπως και η θεά που λατρεύει, ένας κυρίαρχος της άγριας φύσης. Ιδωμένος υπό το πρίσμα της θρησκευτικής εμπειρίας, ο αυτοευνουχισμός δεν συνιστούσε απώλεια: ήταν ψυχική μεταμόρφωση που διάνοιγε μια προσωπική δίοδο επικοινωνίας με την αρχέγονη θηλυκή απαρχή.⁵⁶ Στους αντίποδες του τιμωρητικού ή απλώς χρηστικού πολιτικού ευνουχισμού που εξυπηρετούσε ανθρώπινες σκοπιμότητες του παρόντος κόσμου, ο θρησκευτικός αυτοευνουχισμός λειτουργούσε ως μια υπέρβαση του έμφυλου καθορισμού προς την κατεύθυνση της θέωσης και του επέκεινα. Αυτό γίνεται περισσότερο σαφές με τον χριστιανισμό και τις τάσεις αυτοευνουχισμού που αναπτύχθηκαν, και τελικά καταδικάστηκαν ως αιρετικές, εντός του. Αλλά ας μείνουμε για λίγο στη Μεγάλη Μητέρα.

⁵³ *Παλατινή Ανθολογία* VI. 217-220, 234, 237, Καλλίμαχος απ. 761 Pfeiffer.

⁵⁴ Roller 1999: 229-232.

⁵⁵ *Παλατινή Ανθολογία* VI.217.9, VI.234.1.

⁵⁶ Ο Nock (1925) αμφισβητώντας τη θέση ότι ο θρησκευτικός ευνουχισμός αποτελούσε είτε θυσιαστική προσφορά της γενεσιουργού δύναμης στη θεότητα είτε προσπάθεια εξομοίωσης του ευνουχιζόμενου με τη θηλυκή θεά που λάτρευε, θεώρησε αντιθέτως ότι εξυπηρετούσε με ριζοσπαστικό τρόπο τον σκοπό της σεξουαλικής αποχής, η οποία ούτως ή άλλως επιβαλλόταν στους ιερείς κατά τη διάρκεια των αρχαίων εορτών και κατά την τέλεση των ιεροπραξιών. Επειδή υπογραμμίζει μόνον τον αρνητικό χαρακτήρα της αγνότητας (ως καθαρότητας από το μίασμα της γενετήσιας πράξης) και όχι τον θετικό αντίκτυπό της (ως καθαρότητας για αύξηση της εσωτερικής δύναμης και άνευ όρων παράδοση στη θεότητα) η άποψη αυτή δεν μου φαίνεται ιδιαίτερα ικανοποιητική.

Όταν η φρυγική Κυβέλη εισήχθη στον ελληνικό κόσμο ως *Μήτηρ Θεῶν* ή *Μήτηρ Μεγάλη*, κατά τον έκτο αιώνα, η λατρεία της δεν περιλάμβανε αυτοευνουχισμούς ιερέων. Αν η αρχική λατρεία της στο γενέθλιο περιβάλλον της Φρυγίας τον απαιτούσε –πράγμα που δεν μας είναι γνωστό– η ελληνική αποστροφή προς τον ακρωτηριασμό τον απέβαλε. Ούτως ή άλλως, η θεά φαίνεται ότι υπέστη σημαντική ελληνοποίηση.⁵⁷ Οι έλληνες ιερείς της, οι *μητραγύρται* που αναφέρονται σε κείμενα του τέταρτου αιώνα, ήταν περιπλανώμενοι επαίτες που δεν έχαιραν ιδιαίτερης εκτίμησης και συχνά χλευάζονταν, ποτέ όμως για τα εκθηλωσμένα ήθη τους και σπανίως για την αμφίεσή τους. Όμως η λατρεία της Κυβέλης υιοθετήθηκε με ιδιαίτερη θέρμη από διάφορες πόλεις. Η Αθήνα, μάλιστα, έκτισε προς τιμήν της *Μητροῶν* στο κέντρο της αγοράς.

Αντίθετα με την κυρίαρχη γνώμη της επιστημονικής κοινότητας, θα μπορούσε εύλογα να υποστηρίξει κανείς⁵⁸ ότι η λατρεία της Μεγάλης Μητέρας των Θεῶν δεν αποτέλεσε έναν θρησκευτικό νεωτερισμό της ύστερης αρχαϊκής εποχής, όπως υπήρξε η εισαγωγή άλλων θεοτήτων αργότερα (π.χ. της Βένιδος περί τα τέλη του πέμπτου αιώνα). Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, είτε ως Γαία, είτε ως Ρέα, είτε ως Άρτεμις, Δήμητρα, Ήρα, ή Αφαία, η λατρεία της Μεγάλης Μητέρας, μιας αρχέγονης θεάς της άγριας φύσης, των θηρίων και της γονιμότητας, ήταν γνωστή πολύ πριν από την εισαγωγή της Κυβέλης στον ελληνικό χώρο και έχει τις απαρχές της στους Μινωϊκούς και Μηκυναϊκούς χρόνους. Η ενσωμάτωση της Κυβέλης στο ελληνικό πάνθεον κατέστη ευκολότερη εξαιτίας αυτού του λατρευτικού υποστρώματος. Το ιδιαίζον στοιχείο της ελληνικής *ὄρειας* Κυβέλης ήταν ο οργιαστικός εκστατισμός με συνοδεία τυμπάνου, κυμβάλων και ενθουσιαστικού χορού που προφανώς οδηγούσε σε ένα βίωμα ενότητας με τη φύση (*participation mystique*).⁵⁹ Εξ ου και η εύκολη συμπερίληψη της μορφής της Κυβέλης στη διονυσιακή λατρεία των ευριπίδειων *Βακχών* (72-82). Αντιθέτως, η μορφή του Άττη (ή Άττιδος), του νεαρού θνητού εραστή και συνοδού της που αυτοευνουχίζεται σε μια παραφορά μανίας, δεν εμφανίζεται δίπλα στην θεά πριν από την ελληνοιστική εποχή. Ο Κάτουλλος, που του έχει αφιερώσει ένα αριστουργηματικό ποίημα (63),⁶⁰ αποφάσισε να κλείσει τη μυθική εξιστόρηση του αυτοακρωτηριασμού του με μια απρόσμενη αποστροφή στο παρόν: είτε η Μεγάλη Θεά Κυβέλη να μην στρέψει την οργή της στο σπίτι μας! Ακόμα και μετά την επίσημη εισαγωγή της Κυβέλης στη Ρώμη, ο αυτοευνουχισμός δεν μπορούσε να προσεγγιστεί παρά μόνον ως αποτρόπαιη τιμωρία.

Ο Άτυς, αναντίρρητα ένας άλλος τύπος του ίδιου ονόματος, είναι γνωστός στον Ηρόδοτο (I.34-45) ως ο γιος του Λυδού βασιλιά Κροίσου που σκοτώθηκε σε ατύχημα από τον Φρύγα Άδραστο κατά τη διάρκεια ενός κυνηγιού αγριόχοιρου. Τόσο ο τόπος του

⁵⁷ Gasparo 1986: 4-5.

⁵⁸ Robertson 1996.

⁵⁹ Pachis 1996.

⁶⁰ Takács 1996 (με το σύνολο του ποιήματος σε επίμετρο).

συμβάντος –η Μυσία, περιοχή γειτονική προς την Φρυγία– και η καταγωγή του ανθρωποκτόνου όσο και η παρουσία του αγριόχοιρου, ο οποίος σε κάποιες μυθικές εκδοχές ήταν η αιτία του θανάτου του νέου, δείχνουν ότι Άτυς είναι ο θρυλικός σύντροφος και ακόλουθος της Κυβέλης του οποίου ο τραγικός μύθος έχει απωλέσει τα ιερά και θρησκευτικά στοιχεία του και έχει καταστεί ένα δήθεν ιστορικό συμβάν.⁶¹

Σύμφωνα με μια παλιά αλλά όχι αναγκαστικά ξεπερασμένη θεωρία, ο Άττης ήταν ένας φρυγικός θεός της βλάστησης του οποίου η ιστορία δραματοποιούσε την εναλλαγή των εποχών.⁶² Ο θάνατος και η ανάστασή του από τη Μεγάλη Μητέρα των Θεών αποτελούσαν εξεικονίσεις της ετήσιας αναγέννησης της φύσης. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο αυτοευνουχισμός του, που σε ορισμένες εκδοχές του μύθου τον οδηγεί σε αιμορραγικό θάνατο, ήταν ένα σύμβολο της χειμερινής αναστολής των δημιουργικών και γονιμικών δυνάμεων του φυσικού κόσμου. Αλλά το σύμβολο αυτό, που αποτυπώθηκε λατρευτικά στον ιερό αυτοευνουχισμό των Γάλλων ιερέων της Κυβέλης, διευρύνθηκε νοηματικά, ή μάλλον ανέπτυξε την εσωτερική δυναμική του, και έγινε η εκούσια προσφορά της ανδρικής αναπαραγωγικής δύναμης στη μεγάλη θεά της γονιμότητας. Ο αυτοευνουχισμός των Γάλλων, που είχε πάντοτε ως μυθικό πρότυπο τον αυτοακρωτηριασμό του Άττη, δήλωνε την εθελούσια υποταγή του αρσενικού στοιχείου στην κοσμική Μητέρα, ενώ αυτή, από την άλλη μεριά, αποτελούσε τη σταθερή και άφθαρτη ρίζα της Φύσης που διατηρούνταν αναλλοίωτη διαμέσου της διαδοχής των εποχών και του συναρτώμενου με αυτήν κύκλου της βλάστησης.⁶³ Ο χαρακτηριστικός τρόπος αναφοράς στον αυτοευνουχισμό των γάλλων κατά την αρχαιότητα χρησιμοποιούσε ορολογία και εικονοποιία αντλημένη από τον θερισμό των δημητριακών. Η αποκοπή των γεννητικών οργάνων ήταν μια θυσιαστική προσφορά στη Μεγάλη Μητέρα ανάλογη, παράλληλη ή όμοια με τις απαρχές των καρπών, ιδίως των σιτηρών, που αναθέτονταν στα ιερά των κατά τόπους θεών της γονιμότητας στις αρχαίες γεωργικές οικονομίες. Ήδη το εργαλείο ακρωτηριασμού του Ουρανού από τον Κρόνο, στην αρχαιότερη ελληνική πηγή που αναφέρει ευνουχισμό, ήταν ένα σιδερένιο δρεπάνι, η δε αποτρόπαιη πράξη δηλώνεται με το ρήμα *ἀμάω*, *θερίζω*. Κανένας αρχαίος ακροατής του Ησιόδου δεν θα έχανε την υπαινικτική σύνδεση του ευνουχισμού με τον θερισμό.

Η εισαγωγή της λατρείας της Κυβέλης ως της Μεγάλης Ιδαίας Μητέρας των Θεών στη Ρώμη έγινε το 205/4 π.Χ. Ειδική πρεσβεία είχε σταλεί στον Πεσσινούντα της Φρυγίας για να μεταφέρει από εκεί τον μαύρο μετεωρίτη που ήταν το ανεικονικό άγαλμα της θεάς. Αν και η μεταφορά του ίδιου του μετεωρίτη στην πρωτεύουσα έχει αμφισβητηθεί⁶⁴ βέβαιο είναι ότι η λατρεία της Κυβέλης εγκαινιάστηκε τότε στη Ρώμη και ότι ένα

⁶¹ Πβ. Vermaseren 1966, Vermaseren 1977.

⁶² Frazer 1993: 347-356.

⁶³ Gasparo 1986: 43-49.

⁶⁴ Takács 1996: 370-372.

μεταγενέστερο ανθρωπόμορφο άγαλμα της θεάς έφερε ως πρόσωπο έναν ακατέργαστο μαύρο λίθο. Στο πρόσωπο αυτό, όπως και στον φρυγικό μετεωρίτη από τον οποίο υλικά ή μορφικά είχε προέλθει, μπορούσε εύκολα να προβληθεί το δέος, ο σεβασμός αλλά και ο τρόμος των πιστών για τη Μεγάλη Θεά την οποία λάτρευαν οι αφοσιωμένοι σε αυτήν με τελετουργικούς αυτοευνουχισμούς.

Οι Ρωμαίοι θεωρούσαν βαρβαρική και αποτρόπαιη την πρακτική του ευνουχισμού.⁶⁵ Ειδικός νόμος την απαγόρευε και τιμωρούσε τόσο αυτόν που την τελούσε, είτε ιατρό είτε ιδιώτη, όσο και αυτόν, ελεύθερο ή δούλο, που εκουσίως την δεχόταν.⁶⁶ Στην περίπτωση του αυτοευνουχισμού των Γάλλων, ωστόσο, οι Ρωμαίοι αποφάσισαν να κρατήσουν στάση ανεκτικότητας. Επιμένοντας στο γράμμα του νόμου οι νομικοί της αυτοκρατορίας δεν είδαν στους αυτοευχισμένους ιερείς της Κυβέλης καμία παράβαση του νόμου αφού δεν υπήρχαν στην περίπτωσή τους δύο διακριτά πρόσωπα, ο ευνουχιστής και ο ευνουχισμένος, που θα έπρεπε να τιμωρηθούν. Ο αυτοακρωτηριασμός των Γάλλων συνέβαινε μάλλον στις 24 Μαρτίου, κατά τη λεγόμενη Ημέρα του Αίματος (*dies sanguinis*), στο πλαίσιο του πένθους για τον θάνατο του Άττη, και αποτελούσε μέρος της ευρύτερης εορτής (*Megalesia*) προς τιμήν της Μεγάλης Μητέρας. Έτσι το φαινόμενο του ιερού ευνουχισμού έγινε αποδεκτό, ή μάλλον ανεκτό, χωρίς ωστόσο να είναι επιτρεπτό για τους Ρωμαίους πολίτες. Οι Γάλλοι δεν είχαν κληρονομικά δικαιώματα, ούτε μπορούσαν να είναι πολίτες αλλά η λατρεία της Κυβέλης βρισκόταν υπό τον κεντρικό έλεγχο του κράτους. Όταν ο αυτοκράτορας Κλαύδιος (41-54 μ.Χ.) εισήγαγε τον θεσμό του Αρχιγάλου, ενός ιερέα που ήταν πράγματι Ρωμαίος πολίτης χωρίς όμως να είναι ευνούχος, στόχος του ήταν να μετριάσει με τη νέα αρχιερωσύνη την ένταση που δημιουργούσε η απέχθεια προς τον ευνουχισμό σε συνδυασμό με την επίσημη αποδοχή της λατρείας της Κυβέλης. Οι αυτοευνουχισμένοι γάλλοι, πάντως, κυκλοφορούσαν στη ρωμαϊκή οικουμένη μέχρι τουλάχιστον και τον ύστερο τέταρτο αιώνα.

Συναφής με την λατρεία της Κυβέλης ήταν και η οργιαστική θρησκεία της λεγόμενης “θεάς της Συρίας” για την οποία πληροφορίες αντλούμε πρωτίστως από ένα διήγημα αποδιδόμενο στον Λουκιανό.⁶⁷ Γνωρίζουμε από άλλες πηγές ότι η θεά αυτή ονομαζόταν στα ελληνικά Ατάγαρτις. Με ίσως απώτερη ασσυριακή ή και βαβυλωνιακή προέλευση, η λατρεία της μεταφέρθηκε κατά την ελληνιστική εποχή μέσω του Αιγαίου στην κυρίως Ελλάδα και την Μακεδονία, την Αίγυπτο και τις χώρες του Δούναβη και πιθανόν έφτασε μέχρι και την Βρεττανία.⁶⁸ Οι ιερείς της, όπως και της Κυβέλης, ήταν ευνουχισμένοι και ονομάζονταν στα κείμενα της εποχής “Γάλλοι”, ενώ οι τελετουργικές

⁶⁵ Beard 1994.

⁶⁶ Rousselle 1988: 126.

⁶⁷ Λουκιανός *Περί της Συρίας θεοῦ*. Η πατρότητα του έργου έχει αμφισβητηθεί αλλά οι λόγοι της αμφισβήτησης δεν είναι ιδιαίτερα ισχυροί, βλ. Lightfoot 2003: 184-208.

⁶⁸ Lightfoot 2002, Lightfoot 2003: 1-85.

αλληλομαστιγώσεις και αυτοτραυματισμοί τους, υπό τον ήχο αυλών, κυμβάλων και τυμπάνων, που προέρχονταν από μια τεχνητά προκληθείσα κατάσταση αλλοιωμένης συνείδησης (*μανίας*) και οδηγούσαν ορισμένες φορές ακόμα και τους παρευρισκόμενους σε αυτοευνουχισμό, ήταν στοιχεία κοινά με την αντίστοιχη λατρεία της Μεγάλης Μητέρας των Θεών.

Μέσα σε αυτό το θρησκευτικό πλαίσιο, που επιβεβαιώνεται σε όλες του τις λεπτομέρειες από τα αρχαιολογικά ευρήματα, θέτει ο συντάκτης του έργου μια φανταστική ιστορία αυτοευνουχισμού του ήρωά του Κομβάβου για λόγους όχι αφοσίωσης και πίστης σε μια θεά αλλά καθαρής πρακτικότητας:⁶⁹ αναγκασμένος να συνοδεύσει τη σύζυγο του βασιλιά σε μια μεγάλη αποστολή ο Κομβάβος αποφασίζει να αυτοευνουχιστεί και να σφραγίσει τα αποκομμένα γεννητικά του όργανα σε λάρνακα που παραδίδει στον βασιλιά, επειδή προβλέπει ότι πρόκειται να κατηγορηθεί για μοιχεία, όπως και συμβαίνει, και ο μόνος τρόπος να αποτρέψει τη μετέπειτα οργή του βασιλιά είναι να διαθέτει εκ των προτέρων αδιάψευστα τεκμήρια αθωότητας.

Ο Κομβάβος βασίζεται στη διαδεδομένη πίστη ότι οι ευνούχοι είναι σεξουαλικά ανίκανοι. Το σχέδιό του στέφεται με επιτυχία. Ωστόσο, όπως φαίνεται από άλλες πηγές, ιερείς ή κοσμικοί, οι ευνούχοι μπορούσαν να έχουν ερωτική ζωή, ακόμα και σωματικές επαφές με γυναίκες. Αν ο ευνουχισμός τους είχε συμβεί μετά την εφηβεία και δεν περιλάμβανε αφαίρεση του πέους (όπως σπανίως συνέβαινε στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, σε αντίθεση με νεότερες εποχές), η στύση και κατά συνέπεια η σεξουαλική διείσδυση ήταν ενίοτε εφικτή. Ο Γιουβενάλης σατιρίζει τις Ρωμαίες κυρίες που προτιμούσαν να απατούν τους συζύγους τους με ευνούχους, διότι απέφευγαν έτσι την πιθανότητα μιας ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης, και ο Μαρτιάλης επιβεβαιώνει την ύπαρξη ευνούχων μοιχών.⁷⁰ Ο ευνουχισμός απέκλειε τη γονιμότητα, όχι την απόλαυση. Στο γυναικείο φανταστικό της εύπορης τάξης ένας ευνούχος μπορούσε να είναι εκλεκτότατο σκεύος ηδονής.

Το συμπέρασμα επιβεβαιώνεται και από ένα περιστατικό που αφηγείται ο Φιλόστρατος.⁷¹ Ο Απολλώνιος ο Τυανεύς δηλώνει στον φίλο και ακόλουθό του Δάμη ότι εκπλήσσεται από την αφέλεια των βαρβαρικών λαών που πιστεύουν ότι οι ευνούχοι δεν έχουν ερωτικές επιθυμίες. Κατά τη γνώμη του, η ακρήστευση των γεννητικών οργάνων δεν συνεπάγεται εκρίζωση της ερωτικής επιθυμίας η οποία εδρεύει στην ψυχή. Ο Δάμης αμφιβάλει για την ακρίβεια αυτού του ισχυρισμού και ο Απολλώνιος, επιδεικνύοντας αξιοθαύμαστη ικανότητα πρόβλεψης του μέλλοντος, απαντά ότι την επαύριο θα συμβεί κάτι που θα τον μεταπίσει. Πράγματι, όταν την επομένη οι δύο άνδρες μαθαίνουν ότι ένας ευνούχος του παλατιού πιάστηκε επ' αυτοφώρω με μία παλλακίδα του βασιλιά, ο

⁶⁹ Λουκιανός *Περί τῆς Συρίας θεοῦ* 20, πβ. Benveniste 1939, Finglass 2005.

⁷⁰ Juvenalis *Saturae* VI.366-378, Martialis *Epigrammata* VI.2, VI.67.

⁷¹ Φιλόστρατος *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Απολλώνιον* I.34, I.37.

Δάμης αναγνωρίζει το σφάλμα του. Η επιθυμία για ερωτική συνεύρεση αποδεικνύεται ανεξάρτητη από τη σεξουαλική ικανότητα. Μάλιστα, το θέμα της λαγνείας των ευνούχων αποτέλεσε επανερχόμενο μοτίβο στη γραμματεία της εποχής: ανίκανοι συχνά (αλλά όχι πάντοτε) να πραγματοποιήσουν επαφές μέσω των γεννητικών τους οργάνων οι ευνούχοι γίνονταν ιδιαίτερα εφευρετικοί στην επινόηση εναλλακτικών τρόπων σεξουαλικής απόλαυσης με το γυναικείο φύλο. Στον διασκεδαστικό σύντομο διάλογο με τίτλο *Ευνούχος* του Λουκιανού, ο Βαγώας, ένας ευνούχος που διεκδικεί την έδρα της περιπατητικής φιλοσοφίας στην Αθήνα, οδηγείται σχεδόν στο σημείο να αποδεχτεί ακόμα και μοιχεία που έχει στο παρελθόν διαπράξει προκειμένου να αποσεισει την κατηγορία του συνυποψηφίου αντιπάλου του για ανικανότητα, σωματική και φιλοσοφική.⁷²

Επειδή η ζωή του ευνούχου δεν επέτρεπε διάνοιξη, μέσω της αναπαραγωγής, στο ελπιδοφόρο μέλλον των επόμενων γενεών αλλά περιοριζόταν εγωκεντρικά στο παρόν και στην εικαζόμενη διάρκεια της ατομικής ύπαρξης, δεν είναι περίεργο ότι δύο φαινομενικά αντικρουόμενες αλλά κατ' ουσίαν ομόρριζες αντιλήψεις αναπτύχθηκαν στερεοτυπικά για τους ευνούχους εν σχέσει προς τα αφροδίσια: ο άκρατος ερωτισμός και ο εκστατικός ή απόκοσμος ασκητισμός. Ο πρώτος ήταν συνέπεια του ηδονισμού που οι κυρίαρχοι άνδρες θεωρούσαν ότι διακατέχει το ασθενές και πάντοτε χρήζον προστασίας θηλυκό φύλο – και οι ευνούχοι έμοιαζαν πολύ με γυναίκες. Ο δεύτερος αποτελούσε την εξήγηση που γεννούσε στον νου των “φυσιολογικών” μια τόσο βίαιη έξοδος από την έμφυλη τάξη όπως ήταν ο αυτοευνουχισμός. Φυσικά, οι με σάρκα –αν και κατά τι λιγότερη– και οστά πραγματικοί ευνούχοι σπάνια ακολουθούσαν με συνέπεια έναν από τους δύο αυτούς δρόμους. Συνηθέστερα, όπως συμβαίνει με τους περισσότερους ανθρώπους, ακολουθούσαν μια ενδιάμεση οδό, με ίσως αρκετό φαντασιακό ερωτισμό αλλά πολύ λιγότερο έμπρακτο, και αποχή από τα αφροδίσια επιβεβλημένη όχι τόσο από την κεκαθαρμένη επιθυμία τους όσο από τις κοινωνικές απαιτήσεις, καθώς και τις ορμονικές επιπτώσεις της σωματικής κατάστασής τους. Σε λόγιους συγγραφείς, ο ευνούχος έγινε αλληγορία και σύμβολο, άλλοτε θετικό, συχνότερα αρνητικό.

* * *

Παρουσιάζοντας και επεξηγώντας την ιστορία του βιβλικού Ιωσήφ (Γεν. 39-40) ο Ιουδαίος Φίλων ο Αλεξανδρεύς (π. 20 π.Χ. – 50 μ.Χ.) μνημονεύει μια αλληγορική ερμηνεία (*τροπικώτερον*) που είχε ακούσει (ή εφεύρει ο ίδιος) για την σημασία του Αιγύπτιου Φαραώ και των τριών ευνούχων που τον περιστοίχιζαν: του αρχιστοιχειού, του αρχιοινοχόου και του αρχιμαγείρου.⁷³ Ο βασιλιάς της Αιγύπτου, γράφει, συμβολίζει τον νου που διοικεί έσωθεν κάθε ανθρώπινη ύπαρξη. Στον ενάρετο άνθρωπο ο κεντρικός

⁷² Λουκιανός *Ευνούχος* 10-11.

⁷³ Φίλων Ιουδαίος *Περί Ιωσήφ* 151-156, πβ. Abusch 2002.

αυτὸς νους ἐπιλέγει ευνούχους ὡς ἐπιμελητὲς τῆς βρώσης καὶ τῆς πόσης που ἔχει ἀνάγκη τὸ σῶμα, ἐπειδὴ ὁ φιλήδονος ἄγονός ἐστὶ τῶν ἀναγκαιοτάτων, σωφροσύνης, αἰδοῦς, ἐγκρατείας, δικαιοσύνης, ἀπάσης ἀρετῆς. Ὁ φιλήδονος ἄνθρωπος εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ ευνούχου. Με τὴν ἐπιλογή ευνούχων νὰ διαφεντεύουν τὴν βρώση καὶ τὴν πόση τοῦ σώματος ὁ ἀνθρώπινος νους ἐξασφαλίζει τὶς ἀναγκαῖες προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀνάπτυξη ὅλων τῶν ἀρετῶν – ἀφοῦ τίποτε δὲν εἶναι πιο ἐχθρικό στὴν ἀρετὴ ἀπὸ τὴν ἡδονή (οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐχθρὸν ἄλλο ἄλλῳ, ὡς ἀρετῇ ἡδονῇ). Ὁ κυριολεκτικῶς ἄγονος ευνούχος γίνεταί ἐδῶ τὸ σύμβολο τῆς ἀρεταϊκῆς γονιμότητος, ἐνῶ τὸ ἀντίθετό του, ὁ φιλήδονος, παρουσιάζεται ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν περίπτωση ἀνθρώπινου χαρακτήρα που ἀδυνατεῖ νὰ γεννήσῃ τὰ ἀναγκαιοτάτα – ὄχι βεβαίως τὰ ἀπαραίτητα γιὰ τὸ ζῆν ἀλλὰ τὰ ἀναγκαιοτάτα γιὰ τὸ εὖ ζῆν: τὴν ἐγκράτεια ὡς προϋπόθεση τῆς ἀρετῆς.

Ὁ Φίλων, βεβαίως, γνωρίζει πολὺ καλά τὴν ἀμφισημία τοῦ ευνούχου ὡς συμβόλου. Σὲ ἄλλο ἔργο του,⁷⁴ ὁ ευνούχος, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἐνδιαφέρεται γιὰ ἐξεζητημένες καὶ μὴ ἀναγκαῖες ἡδονές (ταῖς περιτταῖς ἡδοναῖς χρώμενος), εἶναι ὁ ἴδιος φιλήδονος καὶ ἄγονος σοφίας. Ὁ λίγο μεταγενέστερος τοῦ Φίλωνα Δίων ὁ Προύσσης (45-115 μ.Χ.), ὁ ἐπονομασθεὶς καὶ Χρυσόστομος λόγῳ τῆς ρητορικῆς δεινότητάς του, ἀναπτύσσει τὶς συνέπειες τῆς ἰδίας γραμμῆς σκέψης καὶ παραλληλίζει τὸν σοφιστὴ με ἀκόλαστο ευνούχο.

Στὸν τέταρτο *Περὶ βασιλείας* λόγο του ὁ Δίων σκηνοθετεῖ μιὰ φανταστικὴ συζήτηση τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου με τὸν Διογένη τὸν Κυνικό στὴν Κόρινθο. Ὁ φιλόσοφος διακρίνει δύο εἶδη παιδείας, ἓνα θεϊκὸ καὶ ἓνα ἀνθρώπινο (IV. 29-35), καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ πρώτη οδηγεῖ σὲ πραγματικὴ ἠθικὴ ἀρετὴ ἐνῶ ἡ δευτέρη δὲν εἶναι παρά ἐπιπόλαιη πολυμάθεια. Ὅποιος ἔχει ἀληθινὰ μορφωθεὶ με παιδεία θεϊκὴ εὐκόλα μπορεῖ νὰ μάθῃ καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἀκούγοντας κάποιες φορές λίγες σχετικὲς διδασκαλίες (ὀλίγα ἀκούσας καὶ ὀλιγάκις): ἡ ψυχὴ του δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ νέα μάθηση ἀλλὰ μόνον ἀπὸ ὑπόμνηση τῆς ἐνδιάθετης γνώσης που ἤδη κατέχει (οὐ γὰρ μαθεῖν, ἀλλ' ὑπομνησθῆναι δεῖται μόνον). Ὁ Δίων ἀξιοποιεῖ ἐδῶ τὴν πλατωνικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ γνώση ὡς ἀνάμνηση. Ἀλλὰ τὴ συνδέει με ἓνα ἄλλο, πλατωνικῆς ἐπίσης προέλευσης, μοτίβο: τὸ στερεότυπο τοῦ υπερόπτη σοφιστῆ που δὲν γνωρίζει τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ εἰκόνες καὶ εἰδῶλα, ἀντὶ τῆς σταθερῆς καὶ ἐμπεδῆς ἀλήθειας, καὶ συνεπῶς περιάγει τὶς ἀνόητες ψυχές τῶν μαθητῶν καὶ ἀκολούθων τοῦ τῆδε κακεῖσε. Εἶναι σὲ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο που ὁ Διογένης παρομοιάζει τὸν σοφιστὴ με ἀκόλαστο ευνούχο. Στὴν εὐλόγη δυσκολία τοῦ Ἀλεξάνδρου νὰ καταλάβῃ τὸν παραλληλισμὸ, ὁ Διογένης ἀπαντᾷ (36-37): οἱ πιο ἀσελγεῖς ευνούχοι ἰσχυρίζονται ὅτι εἶναι ἄνδρες καὶ ὅτι ἐρωτεύονται γυναῖκες· πλαγιάζουν μάλιστα μαζί τους καὶ τους “ρίχνονται”· ἀλλὰ εἰς μάτην, ἀποτέλεσμα μηδὲν (γίνεται δ' οὐδὲν πλέον)· ἀκόμα καὶ ἀν περάσουν μέρες καὶ νύχτες μαζί τους, τίποτε δὲν προκύπτει· ἐτσι καὶ ὅσοι ἀκολουθοῦν τους σοφιστὲς παραμένουν δια βίου ἀμαθεῖς καὶ περιπλανώμε-

⁷⁴ Φίλων Ἰουδαῖος *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον* III.236.

νοι χειρότερα κι από τον ομηρικό Οδυσσέα. Η παρομοίωση του Διογένη δεν θα είχε νόημα αν θεωρήσουμε ότι οι ακόλαστοι ευνούχοι, λόγω ανικανότητας, δεν μπορούσαν να παράσχουν ηδονή στις γυναίκες με τις οποίες πλάγιαζαν. Σε αυτήν την περίπτωση το εύλογο συμπέρασμα θα ήταν απογοήτευση και ματαίωση από την πλευρά των γυναικών. Αλλά οι μαθητές των σοφιστών που παρομοιάζονται με τις γυναίκες αυτές δεν απογοητεύονται: εξακολουθούν να ακολουθούν τους υποτιθέμενους δασκάλους τους και να τους εμπιστεύονται παρόλο που ανεπιγνώστως παραμένουν αδαείς. Η παρομοίωση του Διογένη έχει νόημα μόνον αν οι ευνούχοι κατορθώνουν να παράσχουν ηδονή στις γυναίκες με τις οποίες συνευρίσκονται αλλά αδυνατούν να τις γονιμοποιήσουν. Το άκυρο αποτέλεσμα της πράξης τους δεν αφορά την απόλαυση αλλά τη σύλληψη και την τεκνοποιία.

* * *

Βρισκόμαστε πλέον στην εποχή της έλευσης του χριστιανισμού. Μία ρήση του Ιησού, καταγεγραμμένη στο Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο (19.12), δίνει το στίγμα όλων των μεταγενέστερων εξηγήσεων στον τομέα της αμφίθυμης χριστιανικής στάσης απέναντι στους ευνούχους και τον ευνουχισμό. Τα συμπραζόμενα έχουν τη σημασία τους. Ο Ευαγγελιστής παρουσιάζει Φαρισαίους να έρχονται προς τον Ιησού και να τον ερωτούν, προκειμένου να τον φέρουν σε δύσκολη θέση, αν επιτρέπεται το διαζύγιο (19.3-11). Ο Ιησούς αρχικά επικαλείται τη βιβλική αρχή που απαγορεύει σε κάθε περίπτωση τη διάζευξη: *ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω*. Στην περαιτέρω ερώτηση των Φαρισαίων γιατί τότε ο Μωσῆς επέτρεψε την αποπομπή της συζύγου, ο Ιησούς δηλώνει ότι αυτό αποτελεί μια μεταγενέστερη διευθέτηση χάριν οικονομίας (*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*), για να προσθέσει αμέσως μετά: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνεία καὶ γαμήση ἄλλην μοιχᾶται*. Τότε οι μαθητές παρεμβαίνουν για να πουν ότι, αν έχουν έτσι τα πράγματα και η κατηγορία του διαζυγίου θα πέφτει πάντοτε στην πλευρά του άντρα, εκτός αν η γυναίκα του τον έχει απατήσει, έπεται ότι *οὐ συμφέρει γαμήσαι*, η σύναψη γάμου δεν είναι συμφέρουσα επιλογή. Και ο Ιησούς απαντά: *οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται*. Η έκφραση σημαίνει ότι δεν μπορούν όλοι να ακολουθήσουν αυτήν την ρήση. Και χωρίς περαιτέρω διευκρινήσεις συνεχίζει (19.12): *εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες ἐβουλήθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες ἐβούλησαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω*.

Το πλαίσιο της συνομιλίας δείχνει ότι η διάκριση των τριών ειδών ευνούχων που εισηγείται ο Ιησούς –εκ γενετής ευνούχοι, βίβια ευνουχισμένοι από άλλους, αυτοευνουχισμένοι προς χάριν της βασιλείας των ουρανών– αποτελεί συνέχεια του περί αγαμίας λόγου που πρότειναν οι μαθητές του. Φαίνεται ότι και τα τρία είδη θεωρούνται ακατάλ-

ληλα για σύναψη γάμου. Αλλά η καταληκτική παραίνεση *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω*, σε συνάρτηση με την προηγούμενη ρήση *οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται*, πρέπει να αφορά μόνον την τρίτη περίπτωση, τους αυτοευνουχισμένους προς χάριν της βασιλείας των ουρανών. Οι άλλες δύο κατηγορίες δεν έχουν καν τη δυνατότητα σύναψης τεκνοποιητικού γάμου – και ο γάμος στην αρχαιότητα ήταν πάντοτε τεκνοποιητικός. Μόνον όσοι είναι γόνιμοι, και άρα ούτε εκ φύσεως ούτε εξ ανθρώπων ευνουχισμένοι, διαθέτουν την επιλογή να θυσιάσουν την γονιμότητά τους προς χάριν της βασιλείας των ουρανών. Ο Ιησούς φαίνεται να επαινεί αυτήν την επιλογή. Το πρόβλημα όμως είναι πώς ακριβώς την εννοεί. Αποδέχεται, άραγε, ο Ιησούς τον πραγματικό αυτοευνουχισμό για τον πνευματικό σκοπό της βασιλείας των ουρανών ή μήπως μέσω του αυτοευνουχισμού εννοεί απλώς και μόνον την αγαμία, δηλαδή την εκούσια απάρνηση της τεκνοποιίας (ή και της αφοροδίσιας ηδονής); Η χριστιανική στάση απέναντι στη αγαμία, την παρθενία, την εκούσια αποχή από τα αφοροδίσια, τους ευνούχους, τον αυτοευνουχισμό και γενικότερα το σώμα⁷⁵ καθορίστηκε, εν πολλοίς, κατά τους επόμενους αιώνες, από τη διαμάχη που προέκυψε κατά την ερμηνεία αυτής ακριβώς της αμφίσημης ρήσης του Ιησού, η οποία βρισκόταν σε καταφανή αντίφαση με άλλα χωρία των ιερών γραφών και κυρίως με το *Δευτερονόμιο* (23.2).⁷⁶

Στη χριστιανική γραμματεία του δευτέρου αιώνα ενδεικτική είναι η περίπτωση του Αθηναγόρα ο οποίος εξομοιώνει την ηθελημένη αποχή από τα αφοροδίσια με την κατάσταση του ευνούχου:⁷⁷ *τὸ ἐν παρθενία καὶ ἐν εὐνούχια μείναι μᾶλλον παράστησι τῷ θεῷ, τὸ δὲ μέχρις ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας ἔλθεῖν ἀπάγει*, “το να μείνει κανείς παρθένος και ευνούχος φέρνει κάποιον περισσότερο κοντά στον θεό, ενώ η επιθυμία, ἔστω και νοερά, τον απομακρύνει”. Πρόκειται για το γνωστό ρητορικό σχήμα *ἐν διὰ δυοῖν: παρθενία και εὐνούχια* αποτελούν εδώ ὄρους σχεδόν συνώνυμους.⁷⁸ Λίγο παρακάτω,⁷⁹ ο ίδιος συγγραφέας αντιπαραθέτει τους *μοιχούς και παιδεραστάς* του παγανιστικού κόσμου με τους *ευνούχους και μονογάμους* χριστιανούς: “ευνούχοι” είναι προφανώς οι άγαμοι. Μάλιστα, εξαιτίας της συχνής συνωνυμίας μεταξύ *ευνούχου και παρθένου* στα κείμενα των χριστιανών, είναι μέχρι σήμερα αβέβαιο αν ο Μελίτων Σάρδεων, σύγχρονος του Αθηναγόρα, που χαρακτηρίζεται από τον Ευσέβιο ευνούχος,⁸⁰ ήταν κυριολεκτικά ευνουχισμένος ή ονομάστηκε έτσι λόγω της ιδιαίτερης εγκράτειάς του.

⁷⁵ Μετά την πρωτοποριακή μελέτη του Peter Brown (1988) ακολούθησε έξαρση σχετικών μονογραφιών: π.χ. Elm 1994, Kuefler 2001.

⁷⁶ Άλλα σχετικά κείμενα είναι Λευιτικόν 21.17-23, 22.24, πβ., ωστόσο, Ησαΐας 56.3-5, Σοφία Σολομώντος 3.14.

⁷⁷ Αθηναγόρας *Πρεσβεία περι χριστιανῶν* 33.3.

⁷⁸ Ο Stevenson 2002: 125 χρησιμοποιεί το παράθεμα για να υποστηρίξει τη διαφορά των δύο ὄρων αλλά τα γενικότερα συμφραζόμενα του χωρίου οδηγούν προς την κατεύθυνση της ταύτισής τους.

⁷⁹ Αθηναγόρας *Πρεσβεία περι χριστιανῶν* 34.3.

⁸⁰ Ευσέβιος *Εκκλησιαστική Ιστορία* V.24.5.

Ο Αθηναγόρας ερμήνευσε αλληγορικά το *λόγιον* του Ιησού περί ευνούχων. Η ερμηνευτική αυτή γραμμή απαντάται στους περισσότερους χριστιανούς απολογητές και εκκλησιαστικούς συγγραφείς, αλλά δεν υπήρξε η μόνη. Ορισμένοι, όπως φημιολογείται ότι παραδόξως έκανε στη νεότητά του ο διάσημος αλληγορικός ερμηνευτής των Γραφών Ωριγένης (3ος αι.),⁸¹ εξέλαβαν τη ρήση κυριολεκτικά και αυτοευνουχίστηκαν – ή τουλάχιστον επαίνεσαν ανοικτά τον ευνουχισμό, όπως έκανε πολύ αργότερα ο Θεοφύλακτος Αχρίδος (12ος αι.), του οποίου έργο με θέμα την υπεράσπιση του ευνουχισμού διασώζεται μέχρι σήμερα.⁸² Άλλοι –και ήταν περισσότεροι ή πιο δυναμικοί ώστε επισήμως να επικρατήσουν– προέκριναν την αλληγορική ερμηνεία. Ο Πρώτος Ιερός Κανόνας της Οικουμενικής Συνόδου της Νίκαιας (325) καταδίκασε τον αυτοευνουχισμό των ιερέων.

Αιτία της καταδίκης του αυτοευνουχισμού των χριστιανών ήταν, προφανώς, η σχετική διάδοση του φαινομένου. Κανένας κανόνας δεν απαγορεύει πράξεις που ούτως ή άλλως λάμπουν δια της απουσίας τους στην πραγματική ζωή. Σχετικά με τον ευνουχισμό των χριστιανών διαθέτουμε τη μαρτυρία του Επιφάνιου Σαλαμίνας (4ος αι.) για μια αίρεση κοντά στη Φιλαδέλφεια, ανατολικά του Ιορδάνη ποταμού, τους Ουαλήσιους (που πήραν το όνομά τους από τον αρχηγό της ομάδας Ουάλη), οι οποίοι όχι μόνον ήταν οι ίδιοι ευνουχισμένοι αλλά επέβαλλαν βίαια τον ευνουχισμό σε οποιονδήποτε τυχόν περνούσε από τα μέρη τους.⁸³ Η κοινότητα αυτή αποτελούσε αρχικά κανονικό μέλος της Εκκλησίας, μας πληροφορεί ο Επιφάνιος, πριν τελικά καταδικαστεί ως αιρετική και αποκοπεί. Αν και η περίπτωση των Ουαλήσιων ως οργανωμένης ομάδας που εφάρμοζε αυστηρά στα μέλη της τον ευνουχισμό είναι ομολογουμένως ακραία και μοναδική, η παρουσία της καθιστά εύλογη την σποράδην ύπαρξη ατόμων με ανάλογες πεποιθήσεις και πρακτική σε άλλες χριστιανικές κοινότητες.

Όσο και αν διέφεραν μεταξύ τους, είχαν και οι δύο στάσεις, τόσο η καταδικαστική όσο και η επιδοκιμαστική, τα προηγούμενά τους στην ελληνορωμαϊκή παράδοση. Η μορφή του ευνούχου εξακολουθούσε να αποπνέει αμφισημία και να εμπνέει αντιδράσεις αμφίθυμες, ακόμα και όταν παρουσιάζονταν ως αναφανδόν επιδοκιμαστικές ή επικριτικές. Είτε αλληγορικά είτε κυριολεκτικά προσεγγισμένος ο χριστιανικός αυτοευνουχισμός σήμαινε πάντοτε την απάρνηση των εγκοσμίων και των συναφών με αυτά γενετήσιων απολαύσεων.⁸⁴ Ολόκληρη η χριστιανική συζήτηση για τους ευνούχους εστιάστηκε στο

⁸¹ Ο αυτοευνουχισμός του Ωριγένη, αν και μαρτυρείται στις πηγές (Ευσέβιος *Εκκλησιαστική Ιστορία* VI.8.1-3), έχει έντονα αμφισβητηθεί ήδη από την αρχαιότητα (Επιφάνιος *Πανάριον* 64.3). Για την υποστήριξή του βλ. Stevenson 2002: 127-130.

⁸² Gauthier 1980: 115-117, 288-331 (κείμενο και γαλλική μετάφραση), Mullett 2002.

⁸³ Επιφάνιος *Πανάριον* 58.

⁸⁴ Το ζήτημα του θρησκευτικού ευνουχισμού, κυριολεκτικού ή συμβολικού, και των αντιδράσεων που προκαλούσε τόσο σε εθνικούς όσο και σε χριστιανούς εξετάζεται μέσα στα ιστορικά και ιδεολογικά

ζήτημα αν και κατά πόσον η τεχνητή αποκοπή, ἢ ἄλλως πως συρρίκνωση, των ὀρχεων συνεπάγεται αυτομάτως ἐξάλειψη της επιθυμίας ἢ μήπως η χειρουργικά προκληθεῖσα δυσκολία ἢ και αδυναμία ἐπίτευξης ὀργασμοῦ λειτουργεῖ, παρά πάσαν προσδοκίαν, ως κίνητρο για την αναζήτηση εναλλακτικῶν μορφῶν ἀφροδίσιας ἀπόλαυσης. Η ἀνάπτυξη σημαντικῆς χριστιανικῆς γραμματείας με θέμα την παρθενία συνέβαλε ἰδιαίτερος σε αὐτήν την ἐξέλιξη. Ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ,⁸⁵ οἱ περὶ παρθενίας πραγματείες μεγάλων μορφῶν της χριστιανικῆς θεολογίας κατά τον τέταρτο αἰῶνα ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ τον ἀναπτυσσόμενο ἀσκητισμὸ και ἀπέδωσαν στην παρθενία, πέρα ἀπὸ την παλαιότερη και πρωτίστως ἀρνητικὴ σημασία της ἐγκράτειας, ἐπίσης μια ἐννοια θετικῆ. “Και ὅπως στις ὑπόλοιπες ἐνασχολήσεις ἐπινοήθηκαν διάφορες τέχνες για την ἐπιτέλεση του ἐκάστοτε σκοποῦ, ἔτσι μου φαίνεται”, γράφει ὁ Γρηγόριος Νύσσης,⁸⁶ *καὶ τὸ τῆς παρθενίας ἐπιτήδευμα τέχνη τις εἶναι καὶ δύναιμι τῆς θειοτέρας ζωῆς πρὸς τὴν ἀσώματον φύσιν τοὺς ἐν σαρκὶ ζῶντας ὁμοιοῦσθαι διδάσκουσα*. Ἀπὸ περιοδικὴ ἐγκράτεια για συγκεκριμένο, κοσμικὸ ἢ ἱερό, σκοπὸ που ἦταν μέχρι τότε, η ἀποχὴ ἀπὸ τα ἀφροδίσια γίνεται πλέον *τέχνη και δύναιμι*, δηλαδή ἐξειδικευμένη και μεθοδικὴ πρακτικῆ, που ἀσκεῖται δια βίου και ὁδηγεῖ στην ἐξομοίωση με την ἀσώματη φύση των ἀγγέλων και τελικὰ στη θέωση.

Ἐνα πολὺ προβεβλημένο δείγμα της γραμματείας αὐτῆς εἶναι τὸ *Περὶ Παρθενίας* του Βασίλειου Ἀγκύρας, ἔργο που ἀποδόθηκε ἐσφαλμένα στον Βασίλειο Καισαρείας και τὸ ὁποῖο φαίνεται ὅτι διαβάστηκε ἰδιαίτερος κατά τον 4ο και 5ο αἰῶνα.⁸⁷ Ἐκεῖ ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας γράφει:⁸⁸ *Μέγα μὲν γάρ, ὡς ἀληθῶς, παρθενία, τῷ ἀφθάρτῳ Θεῷ, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐξομοιοῦσα τὸν ἄνθρωπον*. Στο κείμενο αὐτό, και οἱ τρεῖς κατηγορίες ευνούχων που διέκρινε ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζονται ἀρχικὰ με θετικὸ πρόσημο.⁸⁹ Οἱ πρῶτοι διαθέτουν ἓνα φυσικὸ πλεονέκτημα που τους ἐπιβάλλει την ἀγαμία: *φύσεως πλεονεκτήματι τὸ πρὸς τὰς συνουσίας ἐρεθίζον ἐκτετμημένοι καταφρονοῦσι τῶν γάμων*. Οἱ δεῦτεροι ἔχουν πεισθεῖ για την ἀνωτερότητα του παρθενικοῦ βίου και ἔχουν ζητήσει να ευνουχιστοῦν: *εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων διδασκαλία καὶ τηρήσει παρθενίας πεισθέντες*. (Ἀξίζει να σημειωθεῖ ὅτι ὁ Βασίλειος δεν ἐξετάζει καθόλου την περίπτωση βίαιων και ἀκούσιων ευνουχισμῶν.) Η τρίτη κατηγορία, που εἶναι και η σημαντικότερη, περιλαμβάνει ὅσους ἀσκούν δια βίου την παρθενία ὄχι ὄντας κυριολεκτικὰ ευνούχοι οὔτε ἀπὸ κάποιον ἐξωτερικὸ καταναγκασμὸ ἀλλὰ ἀπὸ δικὴ τους ἐκούσια ἐπιλογή συνειδητῆς

συμφραζόμενα της Ρωμαϊκῆς αυτοκρατορίας (με σχετικὴ πληρότητα ως προς τις λατινικῆς πηγές ἀλλὰ και συνομιλία με τις ἀντίστοιχες ἐλληνόφωνες) ἀπὸ τον Kuefler 2001: 245-282.

⁸⁵ Foucault 2019: 244-331.

⁸⁶ Γρηγόριος Νύσσης *Περὶ παρθενίας ἐπιστολὴ προτρεπτικὴ εἰς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον* 4.9 (= PG 46, 348 [κεφ. 5]).

⁸⁷ Elm 1994: 113-136.

⁸⁸ Βασίλειος Ἀγκύρας *Περὶ τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς* 2 (= PG 30, 672).

⁸⁹ Βασίλειος Ἀγκύρας *Περὶ τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς* 57 (= PG 30, 783-786).

άσκησης στην αποχή από τα αφροδίσια: *αὐτοὶ ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν πρὸς τὴν παρθενίαν ἀσκοῦσι*. Αυτοί είναι, όπως δηλώνεται αργότερα,⁹⁰ *οἱ κατὰ νοῦν θεῖοι εὐνοῦχοι*. Ο Βασίλειος ερμηνεύει αλληγορικά τον ευαγγελικό αυτοενουχισμό ως εγκράτεια και άσκηση και στρέφει τελικά τα βέλη της κριτικής του κατά της κυριολεκτικής πρακτικής επειδή αυτή δηλώνει έμμεση αποδοχή μιας έντονης ψυχικής τάσης για ακολασία που δεν θεραπεύεται με τη βίαιη καταστροφή των γεννητικών οργάνων.⁹¹

Στην ίδια γραμμή πλεύσης αλλά με μεγαλύτερη καυστικότητα, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας⁹² θα στηλιτεύσει όχι μόνον την εξωτερική θηλυπρέπεια και αταξινόμητη εμφάνιση των ευνούχων αλλά και την έντονη ψυχική λαγνεία τους που, κατά τη γνώμη του, οδηγεί σε εξεζητημένες και αφύσικες, ενεργητικές ή παθητικές, ερωτικές περιπτώξεις με άτομα είτε του ενός είτε του άλλου φύλου. Ο Κύριλλος αποδέχεται τον πνευματικό ενουχισμό, δηλαδή την αγαμία και την εκούσια αποχή από σεξουαλικές απολαύσεις, αλλά αρνείται τον κυριολεκτικό ενουχισμό θεωρώντας ότι αυτός βρίσκεται όχι στους αντίποδες αλλά στην υπηρεσία της ηδονής. Το ευαγγελικό λόγο *καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Ματθ. 19.12) ο Κύριλλος, όπως και αρκετοί πριν από αυτόν, το ερμήνευε αλληγορικά ως δηλωτικό μιας ψυχοπνευματικής στάσης που δεν επεμβαίνει στην εκ Θεού δημιουργημένη αρτιμέλεια. Όσο περισσότερο ψεγόταν ο πραγματικός ενούχος για την υπερβολική και διεστραμμένη λαγνεία του, τόσο η συμβολική μορφή του αναβαθμιζόταν ως οιονεί αγγελική πληρότητα.

* * *

Το μοναδικό ζωντανό του πλανήτη το οποίο, όπως είχε ήδη παρατηρήσει εύστοχα ο Αριστοτέλης,⁹³ δεν διαθέτει συγκεκριμένες περιόδους ερωτικού οίστρου είναι ο άνθρωπος. Η ζωή του, εμβαπτισμένη στην αφροδίσια επιθυμία, δύσκολα απελευθερώνεται από την αναζήτηση της ηδονής – και πάντως ο ενουχισμός δεν αποτελεί λύση. Ούτε ο Αριστοτέλης, ωστόσο, ούτε οι υπόλοιποι αρχαίοι συγγραφείς, εθνικοί ή χριστιανοί, δεν συμπέραναν την παντελή αδυναμία της ανθρώπινης φύσης να επιτύχει την ποθητή πληρότητα. Αν το είχαν κάνει, ο ενούχος θα μπορούσε να έχει καταστεί αρχέτυπη μορφή της αδυσώπητης μοίρας που κάνει τον άνθρωπο να ποθεί ακόμα και όταν γνωρίζει εκ των προτέρων ότι δεν μπορεί να ικανοποιήσει την επιθυμία. Λόγω της πρόσδεσης στη φύση που χαρακτήριζε την αρχαιότητα, ο ενούχος παρέμεινε το σύμβολο είτε ενός

⁹⁰ Βασίλειος Αγκύρας *Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς* 60 (= PG 30, 792).

⁹¹ Βασίλειος Αγκύρας *Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς* 61 (= PG 30, 793).

⁹² Κύριλλος Αλεξανδρείας *Λόγος στηλιτευτικός κατὰ εὐνούχων* PG 77.1105-1109.

⁹³ Αριστοτέλης *Περὶ τὰ ζῶα ἰστορίαι* 542a27, πβ. 557b30, *Προβλήματα* 896a22.

Τεχνητὸν γύναιον ἢ ἀγγέλου μίμησις;

αφύσικου μεταξύ, του άφυλου τέρατος ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα, είτε μιας αγγελικής υπέρβασης της πεπτωκυίας και έμφυλης κατάστασης.

Συντομογραφίες

- FGrHist E. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 12 τόμοι, Berlin-Leiden 1923-1958.
- LSJ H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon (with a Revised Supplement 1996)*, Oxford⁹1940, 1996.
- PG J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*

Βιβλιογραφία

- Abusch, R. (2002) “Eunuchs and Gender Transformation: Philo’s Exegesis of the Joseph Narrative”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 103-121.
- Asheri, D., Cocella, A. & Lloyd, A. (2018) *Ηροδότου Ιστορίαι, Βιβλία Α-Δ: κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα*, μτφρ. Δ. Σκουρέλλος, Κ. Δημοπούλου, Δ. Μουρατίδης, επιμ. Αντώνης Ρεγκάκος, 2η έκδ. Θεσσαλονίκη.
- Azoulay, V. (2000) “Xénophon, le roi et les eunuques”, *Revue française d’histoire des idées politiques* 11: 3–26.
- Badian, E. (1958) “The Eunuch Bagoas: A Study in Method”, *Classical Quarterly* 8: 144-157.
- Beard, M. (1994) “The Roman and the Foreign: the Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome”, N. Thomas και C. Humphreys (επιμ.) *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, 164-90.
- Benveniste, E. (1939) “La légende de Kombabos”, *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*. 2 vols. (Bibliothèque archéologique et historique, t. 30; Paris) II.249–58.
- Bosworth, A.B. (1997) “The Emasculation of the Calchedonians: A Forgotten Episode of the Ionian War”, *Chiron* 27: 297–313.
- Brisson, L. (2003) *Το αμφίβολο φύλο: Ανδρογυνία και ερμαφροδιτισμός στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, μτφρ. Ν. Κυραζόπουλος, Αθήνα [Paris 1997].
- Brown, P. (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York.

- Bullough, V. L. (2002) “Eunuchs in History and Society”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 1-17.
- Caldwell, R. (1989) *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, Oxford.
- Cartledge, P. (2005) *Μέγας Αλέξανδρος: Η αναζήτηση ενός νέου παρελθόντος*, Αθήνα [London 2004].
- Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Cheney, V. T. (2006) *A Brief History of Castration*, 2η έκδ., AuthorHouse (αυτοέκδοση).
- Chiasson, Ch. (1984) “Pseudartabas and his Eunuchs: *Acharnians* 91-122” *Classical Philology* 79: 131-136.
- De Angelis / Ντε Άγγελις, Β. (2005) *Οι εννούχοι: η εκπληκτική και απόκρυφη ιστορία τους*, μτφρ. Μ. Κοντάκης, Αθήνα [Milano 2000].
- Delcourt, M. (2006), *Ο Ερμαφρόδιτος: Μύθοι της αμφιφυλοφιλίας στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Μ. Διαγουμά, επιμ. Μ. Κοπιδάκης, Αθήνα [Paris 1958].
- Elm, S. (1996) *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford.
- Finglass, P. J. (2005) “Autocastration or Regicide? Lucian, *De Dea Syria* 20” *Classical Quarterly* 55: 629-632.
- Foucault, M. (2019) *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμος 4ος: *Οι ομολογίες της σάρκας*, μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα [Paris 2018].
- Frazer, J. (1993) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, επίτομη έκδοση συντετμημένη από τον συγγραφέα, Ware (Hertfordshire) [London 1922].
- Gasparo G. S. (1985) *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden.
- Gaul, N. (2002) “Eunuchs in the Late Byzantine Empire: c. 1250-1400”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 199-219.
- Gellner, E. (1985) *The Psychoanalytic Movement*, London.
- Greer, G. (1988) *Η γυναίκα εννούχος*, μτφρ. Κ. Δοξιάδη, Αθήνα [London 1971].
- Guyot, P. (1980) *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart.
- Gauthier, P. (1980) *Théophylacte d'Achrida: discours, traités, poésies. Introduction, texte, traduction et notes (Corpus fontium historiae byzantinae XVI/1)*, Θεσσαλονίκη.
- Gray, L. H. (1912) “Eunuch”, H. Hastings (επιμ.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V: *Dravidians–Fichte*, Edinburgh, 579-584.
- Hopkins, K. (1963) “Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 189: 62-80.

- Hopkins, K. (1978) *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History*, τόμος I, Cambridge.
- Kuefler, M. (2001) *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago and London.
- Lane, E. (1996) “The name of Cybele’s Priests the «Galloi»”, E. Lane (επιμ.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essay in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 117-133.
- Lenfant, D. (2012) “Ctesias and his Eunuchs: A Challenge for Modern Historians” *Histos* 6: 257-279.
- Levy, I. (1940) “Platon et le faux Smerdis”, *Revue des études anciennes* 42 (*Mélange d’études anciennes offerts à Georges Radet*): 234-241.
- Libis, J. / Λιμπίς, Ζ. (1989) *Ο μύθος του ανδρογύνου*, μτφρ. Α. Παρίση, Αθήνα [Paris 1980].
- Lightfoot, J. L. (2003) *Lucian On the Syrian Goddess*, Oxford: Oxford University Press.
- Lightfoot, J. L. (2002) “Sacred Eunuchism in the Cult of the Syrian Goddess”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 71-86.
- Llewellyn-Jones, L. (2002) “Eunuchs and the Royal Harem in Achaemenid Persia (559-331 B.C.)”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 19-49.
- Llewellyn-Jones, L. & Robson, J. (2010) *Ctesias’ History of Persia: Tales of the Orient*, London.
- Lowe, J. C. B. (1983) “The Eunuchus: Terence and Menander”, *Classical Quarterly* 33: 428-444.
- Mullett, M. (2002) “Theophylact of Orchid’s *In Defense of Eunuchs*”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 177-198.
- Neumann, E. (1963) *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, μτφρ. R. Manheim, Princeton.
- Nock, A.D. (1925) “Eunuchs in Ancient Religion”, *Archiv für Religionswissenschaft* 23: 25-33.
- Olson, S. D. (2002) *Aristophanes: Acharnians (Edited with Introduction and Commentary)*, Oxford.
- Pachis, P. (1996), “«Γαλλαῖον Κυβέλης ὀλόλυγμα» (*Anthol.Palat.* VI,173): L’élément orgiastique dans le culte de Cybèle”, E. Lane (επιμ.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 193-222.
- Παναγιωτάκης, Κ. (2001) *Τερεντίου Ο Ευνούχος (εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια)*, Αθήνα.
- Retief, F. P. & Cilliers, J. F. G. (2003) “Congenital Eunuchism and Favorinus”, *South African Medical Journal* 93: 73-76.

- Roberston, N. (1996) “The Ancient Mother of the Gods: A Missing Chapter in the History of Greek Religion”, E. Lane (επιμ.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 239-304.
- Roller, L.E. (1999) *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley.
- Rousselle, A. (1988) *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, trans. F. Pheasant, Cambridge (MA) & Oxford [Paris 1983].
- Said, E. (1996) *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, Αθήνα [Pantheon Books 1978].
- Shaun, T. (2008) *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London.
- Shaun, T. (επιμ.) (2002) *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London.
- Sidéris, G. (2002) “‘EUNUCHS OF LIGHT’: Power, Imperial Ceremonial and Positive Representations of Eunuchs in Byzantium (4th-12th centuries AD)”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 161-175.
- Slater, P. (1968) *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Princeton.
- Smith, J. O. (1996) “The High Priests of the Temple of Artemis at Ephesus”, E. Lane (επιμ.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 323-335.
- Stevenson, W. (2002) “Eunuchs and Early Christianity”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 123-142.
- Takács, S. A. (1996) “Magna Dea Mater Idaea, Cybele and Catullus’ *Attis*”, E. Lane (επιμ.), *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden, 367-386.
- Tamiolaki, M. (2017) “Xenophon’s *Cyropaedia*: Tentative Answers to an Enigma”, M. A. Flower (επιμ.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, 174-194.
- Tatum, J. (1989) *Xenophon’s Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*, Princeton.
- Taylor, G. (2000) *Castration: An Abbreviated History of Western Manhood*, New York and London.
- Tougher D. (2002) “In or Out? Origins of Court Eunuchs”, T. Shaun (επιμ.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London, 143-159.
- Tuplin, Ch. (2018) “Plato, Xenophon and Persia” G. Danzig, D. Johnson & D. Morrison (επιμ.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leiden / Boston, 576-612.
- Vermaseren, M. J. (1966) *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden.
- Vermaseren, M. J. (1977) *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, London.
- Waters, M. (2017) *Ctesias’ Persica and its Near Eastern Context*, Wisconsin.
- West, M. L. (1966) *Hesiod: Theogony (Edited with Prolegomena and Commentary)*, Oxford.
- West, M. L. (1983) *The Orphic Poems*, Oxford.
- Wilson, N. G. (2015) *Herodotea: Studies on the Text of Herodotus*, Oxford.