

БОЈАНА КРСМАНОВИЋ  
Византолошки институт САНУ  
Bojana.Krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

ДАРКО ТОДОРОВИЋ  
Универзитет у Београду – Филозофски факултет  
darkotod@eunet.rs

## О ТЕОФИЛАКТОВОЈ ОДБРАНИ ЕВНУШТВА (I)\*

У првом делу рада се анализира текст Теофилакта Охридског познат под називом *Одбрана евнушиџа*. У питању је спис који је жанровски и тематски усамљен у византијској књижевности. У њему Теофилакт, кроз дијалог двојице саговорника, монаха и евнуха, доводи у питање традиционалну слику о евнусима. Посебно се осврће на осуду кастрације у црквеним канонима и световном законодавству (позног Римског царства и Византије). Теофилакт указује на амбивалентан став византијског друштва према евнусима, доказујући да ушкопљење само по себи није водило маргинализацији појединца. Најзначајнији део Теофилактове *Одбране* односи се на поређење „брадатих” и евнуха унутар монашког реда. Такође, афирмација принципа слободног избора између добра и зла и инсистирање да се поједницу суди према његовим заслугама јесте идеја водиља Теофилактове *Одбране*. Други део рада садржи српски превод Теофилактовог текста са коментарима. Поред француског превода приређивача критичког издања П. Готјеа, ово је други по реду интегрални превод са грчког оригинала. Он на неколико места одступа од Готјеове верзије, нудећи алтернативна читања спорних места.

*Кључне речи:* Теофилакт Охридски, евнух, монах, *икономија* (οἰκονομία), црквено и световно законодавство

The first part of this paper analyzes a text by Theophylact of Ohrid known as *In Defense of Eunuchs*. In terms of its genre and topic, this work stands alone in Byzantine literature. Through a dialogue between the two interlocutors – a monk and a eunuch, Theophylact challenges the traditional representation of eunuchs. He particularly focuses on

---

\* Рад је настао на пројекту *Традиција, иновација и идентитет у византијском свету* (ев. бр. 177032), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

the condemnation of castration in Ecclesiastical Canons and secular legislation (of the late Roman Empire and Byzantium). Theophylact highlights the ambivalence of the views on eunuchs in Byzantine society, demonstrating that castration as such did not necessarily lead to the marginalization of the castrated individual. The most important part of Theophylact's *Defense* offers a comparison between "the bearded" and eunuchs in monastic orders. Also, the affirmation of freedom of choice between good and evil and insisting that an individual should be judged according to his own deeds is the guiding idea of Theophylact's *Defense*. The second part of the paper contains a Serbian translation of Theophylact's text with a commentary. Besides the French translation by the editor of the critical edition P. Gautier, this is the second complete translation of the Greek original. It deviates from Gautier's version in several places, offering alternative readings of ambiguous places.

*Key words:* Theophylact of Ohrid, eunuch, monk, *oekonomy* (οἰκονομία), ecclesiastical and secular legislation

Теофилакт Хефест са Еубеје, охридски архиепископ (око 1088/1089–после 1107/1108),<sup>1</sup> написао је текст у одбрану евнуха, који је по много чему јединствен у византијској књижевности.<sup>2</sup> Суочен са негативним односом према тој посебној категорији царских поданика у византијском друштву, Теофилакт је у својој *Одбрани* евнуштво сагледао кроз различите аспекте, оштроумно и провокативно полемичући са распрострањеним схватањима, увреженим у византијској црквеној и световној традицији.<sup>3</sup> *Одбрана евнуштва* написана је у

<sup>1</sup> За дискусију о хронологији Теофилактовог мандата у Охридској архиепископији в. Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina, ed. P. Gautier, CFHB XVI/1, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1980, 28–37 (=Gautier I), који оставља могућност да се Теофилактове активности помере у период до 1125/1126. године.

<sup>2</sup> Текст је издао и коментарисао Gautier I, no. 7, pp. 115–117 (предговор), pp. 287–331 (грчки текст са француским преводом). Још једно критичко издање Теофилактове расправе објавила је недуго потом (независно од Готјеовог рада и без знања о њему) M. D. Spadaro, Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 1 (1981) 3–24 (предговор), 25–38 (грчки текст, у коме су изостављена два пролога) (=Spadaro I). Оба издања приказао је G. Prinzing, BS 45/1 (1984) 64–68. Сам Теофилакт није насловио свој текст, па се он у литератури уобичајено преводи или као *Одбрана евнуштва* или *Одбрана* (ређе *Похвала*) *евнуха*. Ми смо се одлучили да наслов буде *Одбрана евнуштва*, јер аутор расправља о *евнуштва* (εὐνουχισμός) као појави дугог трајања у Византији. Теофилактова расправа била је и до сада предмет проучавања, в. у првом реду студију Ch. Messis, Public hautement affiché et public réellement visé : le cas de l'Apologie de l'eunuchisme de Théophylacte d'Achrida, La face cachée de la littérature byzantine. Le texte et tant que message immédiat, Dossiers byzantins 11, Paris 2012, 41–85 (=Messis, Théophylacte d'Achrida); уп. и D. Simon, Lobpreis des Eunuchen, Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 24, München 1994, 5–27 (=Simon, Lobpreis); K. M. Ringrose, The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium, Chicago–London 2003, 27, 48–50, 70, 121, 123, посебно 195–202 (=Ringrose, Perfect Servant); M. Mullett, Theophylact of Ochrid's *In Defence of Eunuchs*, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. S. Tougher, London 2002, 177–198 (=Mullett, Defence of Eunuchs).

<sup>3</sup> У начелу, у Византији се гајила негативна представа о евнусима, али тај закључак не пролази из пребирања по изразима који грчки писци користе када о њима говоре, а који су имали или негативну или позитивну конотацију, што чине нпр. Ringrose, Perfect Servant, 35–50, или S. Tougher, The Eunuch in Byzantine History and Society, London–New York 2008, 96–118 (=Tougher, Eunuch). Реч је о томе да се негативна перцепција евнуштва темељила на чињеници да је кастрација осуђивана и у црквеним канонима и у световном законодавству и паганског Римског царства и хришћанске Византије. Управо ће на та правила из званичног домена Теофилакт обратити пажњу у *Одбрани*.

форми имагинарног разговора који су о евнуштву водили један монах и један ушкопљеник, несумњиво и сам припадник црквених, највероватније – монашких кругова. Охридски архиепископ је, наводно, чуо њихов разговор док се једном приликом, како сам каже, налазио у Солуну, у време када је у граду боравио и цар Алексеј I Комнин (1081–1118), па се претпоставља да је текст написан негде на прелазу из 11. у 12. век.<sup>4</sup> Од прецизног датовања састављања текста много је важније нагласити да је он настао у времену које је означило почетак маргинализације евнуха у друштвеном и политичком животу Византијског царства.<sup>5</sup> Утицај те, по много чему посебне, категорије поданика досегао је своју кулминацију током 10. и 11. столећа, када су евнуси преко државних положаја у престоничкој и провинцијској администрацији, али и војсци, стекли велики утицај на дешавања у Царству. На измаку 11. века, доласком на власт

<sup>4</sup> *Gautier I*, 291.20. Ако наведени податак није само књижевна фикција, Теофилакт би могао имати на уму један од два дужа царева боравка у Солуну, оба повезана са очекиваном норманском инвазијом: један од септембра 1105. до фебруара/марта 1106, други у зиму 1106/7. Трећи боравак, који је уследио током наредне зиме 1107/8. (уп. *Annae Comnenae Alexias*, edd. *D. R. Reinsch – A. Kambylis*, CFHB XL/1, Berolini et Novi Eboraci 2001, 364.76, 370.41, 387.15, 388.37 [=Alex.] треба искључити због чињенице да Теофилакт брата Димитрије, вероватни адресат *Одбране* (в. даље текст), тада више није био међу живима, *Gautier I*, 115. Питање је да ли се овако позно датовање може ускладити са податком о светогорском игуману Симеону, који је поменуто као савременик дијалога. Евнух Симеон био је у два наврата игуман Ксенофонта: први пут после априла 1078 – пре априла 1081, а други пут 1089, али није познато до када је трајао његов мандат, в. детаљније стр. 110–111. Постоји и могућност да је радња *Одбране* смештена у ранији период, у време првог игуманства Симеоновог (после априла 1078 – око 1080), али у том случају остаје нејасно из ког би разлога Теофилакт навео присуство цара Алексеја Комнина у Солуну. Зна се, наиме, да је Алексеји Комнин, као велики доместик, био послат да угуши побуну Нићифора Василикија, те да је у лето 1078. (за датум в. *Actes de Xénophon*, Archives de l'Athos XV, ed. *D. Papachryssanthou*, Paris 1986, 14 et n. 7 [=Xénophon]) дошло до сусрета у Солуну између узурпатора и доместикових људи, међу којима је био Симеон, игуман Ксенофонта, *Nicéphori Bryennii historiarum libri quattuor*, ed. *P. Gautier*, CFHB IX, Series Bruxellensis, Bruxellis 1975, 225–227. Да ли Теофилакт титулише Алексеја из 1078. као цара *ex eventu*? Означити актуелног василевса његовом некадашњом титулом (велики доместик) било би, у најмању руку, нетактично од једног угледног царског поданика, и тешко би се могло оправдати наводним инсистирањем на историјској веродостојности: царска титула је у међувремену већ увелико „срасла” с Алексејевим именом. Тако би речи „у време кад је и цар тамо боравио” подразумевале прећутну парентезу: „разуме се, још увек као велики доместик”. Аутобиографски податак о сопственој „старости” (γῆρας), наведен у последњој реченици (*Gautier I*, 331.20), ирелевантан је за датовање настанка расправе, пошто има релативну вредност; појам старости, уопште узев, условљен је културноисторијским контекстом, специфичношћу професије и сл. (додајмо да у Теофилактовом случају не располажемо ни поузданим датумима рођења и смрти, као ни избора у архијерејско звање). И најзад, али не на последњем месту, фикционални хронотоп књижевног дела чија се радња одиграва „у садашње време” не мора да се подудари са реалним временом његовог настанка, па тако остарели аутор може сасвим лепо сместити своје приповедање у фикционално „сада” неког много ранијег времена, уп. *M. D. Spadaro*, *Un inedito di Teofilatto di Achrida ed un Horismós di Alessio Comneno: Problemi di Cronologia. Studi bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini*, 1983, 488 (=Spadaro II); *Messis*, Théophylacte d'Achrida 44.

<sup>5</sup> Улога коју евнуси у Византији имају од епохе Комнина битно се разликује од оне коју су имали до краја 11. века. Права маргинализација евнуха наступа после 1204, иако они опстају до краја Царства, посебно на двору. Уп. *A. P. Kazdan – G. Constable*, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington, DC 1982, 136, који скрећу пажњу на обнову моћи дворских евнуха крајем 13. века; *Ringrose*, *Perfect Servant 34*; *N. Gaul*, *Eunuchs in the late Byzantine empire*, с. 1250–1400, in: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, ed. *S. Tougher*, London 2002, 199–219.

Алексија Комнина, усталио се принцип породичне владавине, који је, између осталог, подразумевао расподелу најважнијих државних положаја и почаста међу припадницима владајуће династије и њима придруженим породицама. У клану Комнина све мање је било места за кастриране индивидуалце, чији је успон зависио од личних способности и довитљивости.<sup>6</sup> Промене су, такође, захватиле систем моралних и друштвених вредности, у којем су породица (*γένος*), родбинске везе, угледно порекло и војничка каријера стварали изолованији и статичнији политички, социјални и културни модел.

Прелаз између старог и новог доба обележио је Теофилакову каријеру и стваралаштво. Колико се ученик Михаила Псела, како ће се показати, врло слободуман у свом широком античком и хришћанском образовању, успешно прилагодио новим приликама, тешко је рећи. С једне стране, чини се да Комнини нису затварали пут његовом успону, на шта упућују бар две околности. Прво, њему је било поверено образовање Константина Дуке, сина бившег цара Михаила VII Дуке (1071–1078) и вереника Алексијеве најстарије ћерке Ане Комнине, који је до рођења Јована Комнина (1087) сматран будућим наследником на престолу.<sup>7</sup> Друго, цар Алексије именовao је Теофилакта за архиепископа Охридске цркве, најважније византијске институције на подручју Балкана. Но, нову дужност Теофилакт није доживео као уздицање већ као удаљавање из напредне и образоване престоничке средине и одлазак у примитивно провинцијско окружење, са којим се до смрти није измирио.<sup>8</sup>

Јединственост Теофилактине одбране евнуха почива на универзалном карактеру тог текста, будући да он начелно, независно од епохе у којој је настао, осветљава не само историјску перцепцију евнуштва у византијском друштву него и амбивалентност коју је византијска заједница исказивала према евнусима у свим сферама живота. Та подељеност се, с једне стране, огледала у поимању евнуштва као неприродне појаве. Реч је о схватању карактеристичном за античко раздобље грчке историје, које се постепено, највише под источним

---

<sup>6</sup> То, разуме се, не значи да под Комнинима није било моћних и утицајних евнуха. Очит пример је евнух Симеон, споменут у Теофилактовој *Огбрани евнушиџва*, због кога је Алексије Комнин лично интервенисао, кршећи атонска правила, и поставио га за игумана Ксенофонта (1089), в. стр. 110–111. За цареву неуобичајену интервенцију в. коментар који даје R. Morris, Symeon the Sanctified and the re-foundation of Xenophon, BMGS 33/2 (2009) 143 (=Morris, Symeon); Messis, Théophylacte d'Achrida 62–69. Такође, уздицање монаха евнуха Евстратија Гариде на патријаршијски трон остварено је залагањем царице мајке Ане Даласине.

<sup>7</sup> D. Polemis, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography, London 1968, 60–63. Теофилакт је свом питомцу посветио и једно „кнежевско огледало”, *Gautier I*, no. 4, pp. 177–211. Теофилакт је очито био ближи припадницима породице Дука, али је био прихваћен и од стране Комнина.

<sup>8</sup> О томе сведоче писма која је као охридски архиепископ упућивао својим савременицима, и у којима се често жали на своју судбину и околности у којима је проводио архиепископски мандат, *Theophylacti Achridensis Epistulae*, ed. P. Gautier, CFHB XVI/2, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1986 (=Gautier II); в., такође, и M. Mullett, *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*, Birmingham 1997.

утицајима, мењало у време хеленистичке и римске епохе, током којих су ушкопљеници добијали све више простора и значаја у друштву.<sup>9</sup> И поред константне присутности евнуха, традиција њиховог неприхватања истрајавала је у Византијском царству, о чему су грчки писци оставили бројна сведочанства. С друге стране, истовремено са осудама кастрације, евидентираним у званичном домену – у законодавству хришћанске Византије, које се добрим делом ослањало на законодавство паганског Римског царства – византијски државни апарат не само да је био отворен према евнусима већ је у извесном смислу фаворизовао ту категорију званичника. Није се радило само о службама које су биле везане за дворски церемонијал и владареву личност (а које су, готово по правилу, биле резервисане за евнухе) већ и о њиховој свеприсутности у престоничкој и провинцијској црквеној и световној администрацији, као и у приватним домаћинствима. Промене у владајућим схватањима и начину живота отвориле су световну (цивилну и војну) и црквену службену хијерархију према евнусима, учинивши да кастрација постане један од могућих избора за бржи успон појединца (а понекад и читаве породице)<sup>10</sup> на друштвеној лествици, посебно у периоду када је у византијском друштву преовладавао принцип тзв. вертикалне мобилности.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> В. *Tougher*, Eunuch 99–102. Грци класичног доба су имали изразито одбојан став према евнуштву (уп. Есхил, *Eum.* 188, где се шкопљење дечака помиње у истом контексту са најнедостојнијим телесним казнама: одрубљивањем главе, ослепљењем, сакаћењем, каменовањем и набијањем на колац). Евнуштво се, по правилу, везивало за обичаје персијских варвара. Карактеристичан је, у том смислу, пример Хермотима из Педасе, који наводи Херодот (VIII 104–106). Мада је остварио успешну каријеру најугледнијег евнуха на Ксерксовом двору, Грк Хермотим, који је у младости допао ропства, да би затим био откупљен, насилно ушкопљен и препродат као луксузна роба на персијском тржишту, никада неће заборавити свог некадашњег злотвора, бездушног трговца робљем Панјонија, који га је као дечака лишио мушкости. Када му се много година касније указала прилика за освету, Хермотим ће Панјонија казнити на најсуровији начин – приморавши га да својеручно ушкопи сопствене синове, а њих да исто учине с оцем. Колико год претерана и фантастична, Херодотова повест, у сваком случају, сведочи о дубоко укореваном хеленском сензибилитету свог трагичног протагонисте, који и поред дугогодишњег живота у варварској средини неће престати да мисли и осећа као Грк, никад докраја помирен са судбином евнуха, иако му је управо она омогућила друштвени успех. Евнуштво као персијска специјалност предмет је подсмеха у Аристофановој комедији (уп. *Acharn.* 117 sq.), и као такво, чини се, представља опште место старе комичке сцене. (Позитиван суд Ксенофонтовог Кира, *Suipr.* VII 5, 60–65, одражава персијске прилике и не припада изворно хеленском начину размишљања.) Сам Теофилакт у *Одбрани* илуструје став класичних Грка речима да они не претпостављају ништа природи, него живе по њој и њеним законима; са њима у супротности стоје и монах и евнух јер су обојица одабрали живот који „превасходи природу”, в. стр. 142.

<sup>10</sup> Такав пример пружају Пафлагонци, који су свој успон догавали моћном евнуху Јовану Орфанотрофу, в. стр. 113 н. 80.

<sup>11</sup> Једна од карактеристика византијског друштва, посебно у периоду од средине 10. века била је тзв. вертикална социјална мобилност. То значи да је друштвена реалност била уздизање или срозавање појединаца и породица на службеној лествици. Вертикална мобилност византијског друштва јењава од епохе Комнина, будући да се крвно сродство са династијом све више узима као критеријум којим се опредељује положај неке личности и њене породице у друштву, А. П. *Каждан*, Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв., Москва 1974, 221 и сл.; С. *Рајковић*, Породица Вријенија у XI и XII веку, Београд 2003, 128–129 (са библиографијом).

## ЛИЧНИ МОТИВ

Теофилактот мотив за писање *Одбране евнушџива* био је личне природе. Како дознајемо из два пролога, у стиху и прози, његов брат евнух, чије име не наводи, затражио је од њега утеху, будући да је био озлојеђен клеветањима, која су без много размишљања изношена против ушкопљеника.<sup>12</sup> Охридски архиепископ имао је више браће, од којих су по имену познати само Димитрије и, можда, Јован, али није поуздано утврђено о којем се од њих ради. Димитрије је, као и Теофилакт, био црквено лице, са угледном позицијом у престоници.<sup>13</sup> Како се из Теофилактових писама, упућених Димитрију, види да је он био врло емотивно за њега везан, претпоставља се да је Димитрије „брат” због којег је и написао *Одбрану евнушџива*. Међутим, како реч „брат” не подразумева само крвно сродство већ и блиску духовну везу, могуће је да је посреди била нека личност која је емотивно, духовно и интелектуално била врло блиска Теофилакту. Таква је особа, на пример, био евнух Симеон, угледни монах, кога Теофилакт помиње у *Одбрани* и чији су духовни квалитети свакако утицали на његову перцепцију евнуштва.<sup>14</sup> Познато је да је, у његовом случају евнуштво било извор многих перипетија на друштвеном и личном плану. Самим тим, оно је могло послужити и као најприроднији повод за један ангажовани пледоаје из пера наклоњеног пријатеља и духовног сабрата. Уз то, треба имати у виду да су најзначајнији делови *Одбране* посвећени управо истицању улоге и значаја евнуха монаха у Византији и њиховом поређењу са брадатим монасима.

По свој прилици, Теофилактот „брат” је ушкопљен као дете. Расправа почиње оптужбом коју монах упућује евнуху због тога што је допустио да његов нећак, још дечак, буде кастриран. Теофилакт, односно, евнух преко којег он у *Одбрани евнушџива* износи свој став, прави разлику између кастрирања у младићкој и дечачкој доби. Тако сазнајемо да су сродници одлучивали о ушкопљавању мушке деце унутар своје породице, а Теофилакт објашњава да су се они при доношењу такве одлуке руководили „љубављу према непорочности и чистоти”, предузимајући све неопходне мере медицинске заштите како би умањили опасност по здравље или живот детета (ὡς μηδεμίαν δοθῆναι κινδύνου

<sup>12</sup> *Gautier* I, 289–291.

<sup>13</sup> О Теофилактовој породици в. *Gautier* I, 15. Димитрије је и сам имао успешну црквену каријеру, највероватније у кругу свештенства Свете Софије у Цариграду. На Димитријеве блиске везе са дворском елитом и самом царском породицом упућују и чести помени брата у Теофилактовим писмима (*Gautier* II, nos. 4, 71, 127 и 134; уп. и *Mullett*, *Defence of Eunuchs* 178), у којима архиепископ обично рачуна са његовим посредовањем код утицајних особа у престоницима круговима. За другог, анонимног брата, који такође фигурира у писмима, познато је да је био ожењен и имао ћерку, *Gautier* I, 115; уп. *idem* II, nos. 90, 91, 93, 94, 110, 111, 113, 116, 121–123, 127 и 133, иако није увек јасно ко се крије иза израза „мој брат”.

<sup>14</sup> Идентификација са Димитријем је општеприхваћена у литератури. Изузетак је *Messis*, *Théophylacte d'Achrida* 62, који је оставио могућност да је неименовани „брат”, коме је Теофилакт посветио *Одбрану*, био Симеон, али се и оградио од те претпоставке, будући да је, по његовом мишљењу, нелогично што га Теофилакт и по имену помиње.

πρόφασιν).<sup>15</sup> Иако Теофилакт ни у овој расправи, као ни на другим местима у својој литерарној заоставштини, не даје ниједан податак везан за име, одрастање или разлоге ушкопљења свога „брата”, нема сумње да је аргументација коју користи у одбрану евнуштва настала као плод његовог искуства везаног за особе из круга породице и пријатеља. Оно што треба нагласити јесте да је вредност Теофилактове *Одбране* и у томе што у тексту провејава лична перцепција човека који осећа тежину своје евнушке егзистенције.

### ИСТОРИЈСКА СЦЕНА

Расправа између монаха и евнуха конципирана је у форми напада и одбране евнуштва. Аргументе за напад даје монах, кога побија његов саговорник евнух. Иако не даје никакве податке о евнуховој личности и положају, с обзиром на простор који у тексту посвећује улози евнуха у ширењу и одбрани хришћанства, као и на начин на који полемише са хришћанским схватањима и оценама евнуштва, очито је да Теофилакт монаху неушкопљенику супротставља евнуха, који такође припада црквеним, односно, монашким круговима. Кроз ту двојицу саговорника, Теофилакт, у ствари, преноси схватања и размишљања о евнуштву са којима се током своје духовне каријере сусретао, пре свега, унутар византијске цркве. Њему нису била непозната ни схватања раширена у световној средини, будући да је током своје каријере био везан и за Цариград и за сам двор. Теофилакт се, као и његов „брат” евнух, кретао у вишим и образованијим друштвеним круговима Царства, па се на основу садржаја *Одбране* може закључити да су и напади на евнуштво – оцењени као олака клеветања, непромишљена и насумична ружења – долазили од њихових у друштву добро позиционираних савременика. Ако се прихвати да је Теофилакт *Одбрану евнуштва* наменио Димитрију, који је као црквени великодостојник био везан за Аја Софију и Цариград, онда би престоничка средина била та из које су осуде долазиле, па би, према томе, њој био и упућен текст. Несумњиво је да садржај текста, као и језик и стил којим је писан, сведочи да је Теофилакт *Одбрану* наменио једном врло образованом, а тиме и уском кругу људи. Зашто је, међутим, за место имагинарног дијалога између монаха и евнуха изабрао Солун а не Цариград, као интелектуално развијенију средину, није јасно. Да ли је повод писању *Одбране* био неки реалан догађај у којем је Солун играо некакву улогу или је Теофилакт, једноставно, радњу везао за град који му је самоме постао близак од времена када је преузео Охридску цркву, или је пак неки други разлог

<sup>15</sup> *Gautier I*, 303.22–26. *Ringrose*, *Perfect Servant* 62, 228 n. 51, оставља могућност да је Димитријева кастрација проистекла из неког обољења гениталија, стеченог рођењем, или повреде преживљене у детињству. Међутим, у *Одбрани* Теофилакт ушкопљење детета приказује као последицу његове *сойсйвене одлуке* (προαίρεσις), коју су дечакови рођаци само предусретљиво подржали и „удостојили сваке пажње” – што чини основаном и претпоставку да је највероватније реч о кастрацији мотивисаној идејом о бржем уздизању таквог припадника породице у званичној црквеној или световној хијерархији, што у Византији није био редак случај, в. стр.103 и н. 37; 108, 117.

био посреди, не може се установити.<sup>16</sup> Недоумице, такође, постоје и у вези с временом у које Теофилакт смешта дијалог. Као што смо видели, хронолошка одредница дефинише се према боравку цара Алексија Комнина у Солуну, за који се, такође, не може рећи да ли је фиктиван или стваран, па према томе ни коју функцију у тексту има. Уз то, аутор наглашава да саговорници, евнух и монах, нису Солуњани већ људи који су се ту неким послом затекли – што за саму радњу може али и не мора имати неки значај.<sup>17</sup> Наведени детаљи, који сами по себи не утичу на аргументацију коју Теофилакт користи у *Одбрани евнушијва*, стварају утисак да је повод писању текста био изазван неким конкретним догађајем, а не само пуким ружењем ушкопљеника.<sup>18</sup>

### НАПАД

Нападу је дато мање простора (што је условило да дијалог прерасте у монолог) и он се у суштини своди на набрајање својстава на основу којих се у Византији кроз различите епохе градила стереотипна представа о евнусима. Теофилакт је те карактеристике једноставно сабрао, наводећи тридесетак негативних својстава која су приписивана шкопцима. За њих се везују особине као што су *грамзивосѝ*, *корисѝољубивосѝ*, *цицијашлук*, *саможивосѝ*, *расѝусносѝ*, *славољубивосѝ*, *завидљивосѝ*, *свадљивосѝ*, *ѝодлосѝ*, *ѝакосѝ*, *извешѝачена осетљивосѝ*, *ѝрзничавосѝ* итд. Они су *ѝусари*, *разбојници*, *сецикесе*, *лоѝови*, *ѝврдѝице*, *саможивѝици*, *ѝокварењаци*, *мекуѝици*, *развраѝици*, *мужеложници*, *изјелице*, *ѝијанице*. На та створења, *ѝоѝана на језику* и *бесѝидне* и *нейрисѝојне сѝољашносѝи*, гледано је као на *баксузно знамење*. Посебно негативан став везује се за евнухе – царске министре, као и за оне који су служили на двору, у гинекеју, јер су постали *сасуди за све моѝуће ѝороке*, пре свега оне сексуалне природе, пошто им се приписивало општење и са женама и са мушкарцима.

Ипак, од свих негативних својстава које преноси Теофилакт, три се издвајају као незаобилазни елементи на основу којих је стварана начелна, традиционална и општеважећа негативна и потцењивачка представа о евнусима. Прво од њих – немогућност стварања потомства, одакле потиче и оцена о њиховој социјалној бескорисности –, односило се на све евнухе. *Сѝерилиѝеѝи* је, према томе, био основна дефиниција евнуштва. За представе традиционалних цивилизација појам евнуштва обухватао је најразличитије видове стерилитета, при чему се као релевантан није у обзир узимао критеријум полних функција. Сва контроверзност евнуштва у традиционалним друштвима имала је, дакле, у првом реду социјални (одн. социјално-религијски) смисао: евнуси су били

<sup>16</sup> Уколико је *Одбрана* посвећена монаху Симеону, повод би могао бити везан за неки догађај из његове биографије (нпр. његово протеривање са Свете Горе, које, међутим, Теофилакт уопште не помиње, а које би време настанка текста померило у ранији период, детаљније стр. 111).

<sup>17</sup> *Gautier* I, 291, 331.

<sup>18</sup> О овим и другим питањима размишљао је и *Messis*, Théophylacte d'Achrida 44–45.



озлоглашени као непријатељи Божје творевине, и у томе се састојао њихов кардинални грех.<sup>19</sup> Друга два својства, телесна и психичка сличност евнуха са женама, као и сексуалност евнуха, пратили су одређене категорије ушкопљеника. Теофилактон текст показује да је у духовним круговима Византије проблем сексуалности евнуха изазивао посебан анимозитет према шкопцима и осуду евнуштва (и сâм Теофилакт је саставио једну погрдну песму о евнуху блуднику).<sup>20</sup>

Начини ушкопљења били су разноврсни, што се огледа у развијеној терминологији којом су у Византији евнуси означавани.<sup>21</sup> Сексуална потенција ушкопљених зависила је од начина на који је спроведена стерилизација, као и од животне доби онога ко се својевољно или не подвргавао том захвату. Дуготрајно гњечење тестиса у топлим купкама, које се примењивало код ушкопљења деце у доби између 5 и 7 година, било је непоуздана метода јер се дешавало да неки део тестиса остане у функцији, те у тим случајевима ни плодност ни потенција нису били елиминисани. Код одраслих мушкараца, тј. оних који су прерасли пубертет, примењиван је хируршки захват заснован на инцизији у мошницама и подвезивању семеновода, при чему су остављани крвни судови, што је одржавало тестисе у животу (захват сличан данашњој вазектомији). Ти ушкопљеници су били неплодни али сексуално потентни, без промена у телесним карактеристикама. Одстрањивање тестиса у целости (ушкопљење) изводило се и код деце (нпр. у Абазгији, одакле су Византинци и увозили евнухе<sup>22</sup>) и код одраслих (нпр. томе су подвргавани ратни заробљеници). Ти мушкарци су били бесплодни и импотентни, губили су мушке хормоне, били склони гојазности, са борама, без маља итд. Најрадикалнији, медицински најзахтевнији и најризичнији поступак ушкопљења (који се, изгледа, није практиковао у Византији) подразумевао је

<sup>19</sup> Уп. *Ringrose*, *Perfect Servant* 13–14.

<sup>20</sup> *Gautier* I, no. 13, pp. 367–369. Уп. н. 143 стр. 158.

<sup>21</sup> Како нас обавештава Теодор Валсамон, канониста из 12. века, уобичајена је била подела евнуха на три врсте: на *θλιβία*, који су расплодни уд изгубили у детињству, тако што су им га родитељи згњечили и учинили га неупотребљивим; на *οπάδωνες*, који су од рођења лишени тестиса, и, најзад, на *κασοτράτοι* [*sic*], који су осакаћени ножем, *G. A. Rhalles – M. Potles*, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων* I–VI, Athenai 1852–1859, repr. 1966, II, 30 (= *Rhalles–Potles*). О терминологији за типологију евнуха и техникама кастрације в. *Ringrose*, *Perfect Servant* 51–66, 219 н. 33; *Ch. Messis*, *Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire*, *Dossiers Byzantins* 14, Paris 2014, 31–45 (= *Messis*, *Les eunuques*).

<sup>22</sup> Највећи број евнуха допреман је из народа Абазга (Αβασγοί, у области данашње Абхазије, уп. *Ringrose*, *Perfect Servant* 10), где је, према Прокопијевом сведочанству, пракса кастрирања лепих дечака ради продаје на византијском тржишту својевремено попримила готово „индустријске“ размере. Деца су систематски отимана од родитеља, а њихови очеви убијани да би се предупредила одмазда (зато се у овом народу сматрало највећим несрећом бити отац наочитог мушког детета). Узрок овом злу лежао је у незајажљивој похлепи локалних владара, двојице краљева, за које је трговина евнусима била значајан извор богаћења. Већина евнуха у Византији онога доба, укључујући и оне на двору, били су пореклом Абазги. Прокопије нас, даље, обавештава да је Јустинијан учинио крај тој нечовечној пракси, наложивши абазгијским краљевима да прекину са насиљем над својим поданицима (цар је то учинио преко свог изасланика који је и сам био евнух абазгијског порекла). Абазги су одлуку дочекали са великим олакшањем и радошћу, да би убрзо и сами свргли своје омражене владаре, *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, II, edd. *J. Hauriy – G. Wirth*, Lipsiae 1962, IV, 3, pp. 498–500 (= *Procop.*).

вађење тестиса и одсецање пениса, при чему би се ушкопљенику остављао ко-рен пениса са уретром за уринирање. Та врста евнуха означавала се термином *carzimasium*, одн. картџиџас.<sup>23</sup>

Разноврсни начини стерилизације са различитим последицама условили су да се под појмом евнух подразумевају и они мушкарци чија се мушкост, и поред неспособности да стварају потомство, не доводи у питање. Њихов број, изгледа, није био мали и, судећи по изворима, сексуално потентни евнуси континуирано истрајавају у Византији. Василије из Анкире (?) у спису *De virginitate* још у 4. веку упозорава девице на опасност од евнуха ушкопљених после пубертета који могу да оскрнавe жену без икаквог ризика (од трудноће). По његовом мишљењу, они су били робови насладе који су уживали без оградe, „будући да су уклонили доказ своје радње, не желећи да им исход чина убудуће буде препрека уживању” (δοῦλοι ὄντες τῆς ἡδονῆς, οὐ θέλοντες δὲ κώλυμα τῆς εἰς ἐξῆς καὶ αἰεὶ ἀπολαύσεως αὐτοῖς τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ἔργου γενέσθαι, ἀποκύψαντες τὸν ἔλεγχον τῆς ἐνεργείας, ἐλευθεριάζουσιν ἀκρατῶς πρὸς τὰς μίξεις). Такво опсесивно понашање аутор тумачи, у складу с научним представама свога времена, немогућношћу природног ослобађања сперме, што би код таквих евнуха, наводно, био разлог снажне и непрекидне пожуде коју је немогуће утолити („како нема начина да се ослободи овог голицања, кажу да се ове муке решава тек кад га поама сасвим изнури”, ὁ δὲ οὐκ ἔχω ὅθεν τὸ γαργαλίζον κενώσῃ, μόγις τοῦ πόνου ὑφίησιν, ἄχρις ἂν κάματος τοῦτου, φασί, λυσσῶντα ἐκλύσῃ). Овакво *em̄iurijsko* запажање Василије потврђује и неколиким конкретним примерима.<sup>24</sup> Једног таквог „саблазнитеља девица” (παρθενόπιπαν τε καὶ κουρηφθόρον) Теофилакт ће овековечити у својој подругљивој песми о евнуху блуднику.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Према Лиутпранду из Кремоне (10. в.), *carzimasium* autem Greci vocant amputatis virilibus et virga puerum eunuchum (Antapodosis, VI 6, PL 136, 896A). Четворицу таквих евнуха, који су били ретки, па према томе и врло скупи, Лиутпранд је поклонио цару Константину VII Порфирогениту (913–959). Карцимаде (картџиџас), као слуге гинекеја, помиње и Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, CSHB, Bonnæ 1838, 145.19 (=Theoph. Cont.); cf. S. Tougher, *Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to their Creation and Origin*, in: *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, ed. L. James, London–New York 1997, 168, 176; *Messis*, *Les eunuques* 36–37. Такву радикалну операцију кастрације спроводили су јеврејски лекари у Шпанији, у којој је била развијена трговина евнусима. С тим се слаже и највероватније семитска етимологија овог техничког термина, коју је претпоставио већ А. *Sophocles*, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge, MA 1914, 631, s.v. картџиџас (=Sophocles, *Greek Lexicon*): „The radical portion of this word is found in the Shemitic קָסַר [qsr] = κόπτω”. Семитску етимологију предлажу и E. Trapp et al., *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*, 4. Fasz., Wien 1999, 768, s.v. к. (арап. *qaras*, „abschneiden”). Тезу о јеврејској трговини евнусима и одговарајућем хебрејском – пре него арапском – пореклу речи *carzimasium*, *Mélanges de l'École française de Rome pour le Moyen Âge*, 127/1 (2015) 23 sq. Према овом аутору, чињеница да је ислам забрањивао кастрирање говорила би у прилог јеврејском монопољу над праксом кастрирања и трговином евнусима, па самим тим и хебрејској етимологији термина *carzimasium*/картџиџас.

Најтоплије се захваљујемо Александру Ивици, спец. опште хирургије са Хируршког одељења Опште болнице Панчево, на корисним стручним објашњењима.

<sup>24</sup> *De virginitate* 61, PG 30, 793B–796D.

<sup>25</sup> *Gautier* I, 369, v. 7. Уп. н. 143 стр. 158.

Црква је осуђивала намерно кастрирање у мужевној доби, изједначавајући тај чин са самоубиством, о чему изричито говори 22. апостолско правило: „Онај ко је сам себе ушкопио нека не буде клирик, јер је самоубица и непријатељ Божје творевине” (Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτής γάρ ἐστὶν ἑαυτοῦ, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός). У *Одбрани* Теофилакт то шкопљење, које означава као „сакаћење” (ἀκρωτηριάζειν), огорчено осуђује, наводећи да је у канонима назначено да је реч о операцији опасној по живот, те да су они који се на тај корак одлуче „убице самих себе”. Док је шкопљење мушке деце у млађој доби, према његовом мишљењу, било израз тежње ка „непорочности и чистоти”, дотле је стерилизација оних који су већ зашли у младиху доб била мотивисана развратом. Јер, они то чине да би се „завукли међу оне женице које су *нашоварене* *тријесима* ... рачунајући да ће их оне због тога примити у своје друштво и да ће, тако, будући да су се ушкопили у пуној снази (када је и опасност већа), безбедно удовољавати њиховој похоти”. Они су непријатељи Божје творевине, чудовишта у ионако чудовишном евнушком соју (према „парадоксалној” слици из песме о евнуху блуднику),<sup>26</sup> будући да уд не користе за полагање семена, тј. стварање потомства, већ су се осакатили да би што безбедније угађали најраспуснијим женама.<sup>27</sup>

Сексуалност евнуха се није огледала само у њиховом телесном општењу са женама већ и са мушкарцима. Та појава је, свакако, била распрострањена, будући да су за истополну сексуалну везу могли послужити сви евнуси, без обзира на начин и узраст у коме су кастрирани. Теофилакт у расправи потврђује сазнање да „већина” евнуха „спроводи оно гнусно блудодејство с мушкарцима”, као и да се за то могу наћи потврде „код многих међу њима, а нарочито код оних који служе у гинекеју”, признајући и сâм да у тој причи „има неке вероватноће”. Те евнухе означава и изразом „мужеложници” (κίναδοι καὶ βάρταλοι).<sup>28</sup>

Не улазећи овом приликом у проблем (хомо)сексуалности евнуха, истакли бисмо да се пасивна улога евнуха у истополном односу идентификује са улогом коју жена има у хетеросексуалној вези. За противнике евнуштва, евнух, дакле, није жена, али се влада као жена. Поређење евнуха са женама имало је негативну конотацију. Оно се огледа у опису њихових физичких својстава (гојазност, ћелавост, набораност, издуженост екстремитета, бледа пут итд.) и, што је важније, у опису њихових особина. Тако они евнуси који су одељени од мушкараца и „окужени” женском близином – јер служе у гинекеју – постају, како у расправи наводи Теофилакт монах, „сасуди за све могуће пороке”: у непрестаном додиру са женским полом они и сами попримају његова својства, опонашајући женско „пренемагање, млитавост и мекуштво”, па тако постају

<sup>26</sup> *ibid.* 367–369, vv. 1–5. В. н. 143 стр. 158.

<sup>27</sup> *ibid.* 303. Ову врсту евнуха осуђује већ Кирил Александријски, *Sermo steliteuticus adversus eunuchos*, PG 77, 1108C (и Кирил, као и Теофилакт, алудира на место из Павлове *Друје посланице Тимоџију* 3:6).

<sup>28</sup> *ibid.* 295, 321.11–12. Уп. н. 21 стр. 137.

права саблазан за све оне који се нађу у њиховој близини: „Ти што вазда бораве у друштву жена, ти избацују из себе огањ који захвата све што им се приближи”. Многе страсти које се могу запазити код евнуха потичу управо отуда што су они „сведени на женску природу” (ἐλί τὸ γυναικῶδες μεταθλασθέντες), одакле, између осталог, произилази и телесно општење са мушкарцима.<sup>29</sup>

Аргументација на коју се монах у нападу позива заснована је на осуди евнуштва у духовној и световној сфери, будући да је шкопљење било противно и божанским и људским законима. Међутим, византијско законодавство, црквено и световно, није заступало апсолутну и непомирљиву осуду евнуштва. Као што ће се видети, у црквеним канонима правила се, с једне стране, разлика између ушкопљеника који су то постали аномалијом стеченом рођењем, болешћу или насилном кастрацијом коју је над њима спровело неко друго лице, а с друге, својевољном одлуком појединца. У првом случају евнуси су били изједначени са другим ромејским поданицима, док су их у другом случају пратиле забране, осуде и ограничења различитог типа. У Јустинијановом корпусу могу се наћи мишљења класичних римских правника, који разликују три врсте евнуха – *spadones* (у ширем смислу): *spadones* (у ужем смислу), који обухватају оне који су рођени са гениталном аномалијом; *thlibiae* и *thlasiae* („згњечени” и „утучени”), којима су тестиси уништени механичким притиском (по правилу, у раном детињству); последњу групу чине *castrati*, код којих је стерилност наступила као последица хируршке интервенције.<sup>30</sup> Чини се да су евнуси, са изузетком кастрата, могли, попут других слободних грађана, да ступају у брак, усвајају децу и одређују своје наследнике.<sup>31</sup> Лав VI (886–912) побољшао је положај кастрата (ἐκτομῆται) утолико што им је дозволио адопцију, из чега је произлазило и право да одреде наследника своје имовине (новела бр. 26).<sup>32</sup> Промене у законодавству, које су се толерантније односиле према кастриранима, морале су настати под утицајем развоја византијског друштва када су евнуси као поданици били на цени. Тада су забране, црквене и грађанске, престале да се поштују. Цареви су начелно потврђивали забрану кастрације (о чему сведочи и новела бр. 60, коју је издао Лав VI<sup>33</sup>) али су се, истовремено, окруживали евнусима. Јер, можда је и природно, каже Теофилакт, да владари „зажмуре” на евнуштво, „поготово зато што имају користи од тога да се умножава овај сој људи, који је одувек био наклоњен господару, као што му и име каже”.<sup>34</sup> Византијско друштво је имало негативан став према њима, али се он није читовао у службеној

<sup>29</sup> *ibid.* 293–295; 317.8.

<sup>30</sup> В. нпр. *Digesta (Lex Iulia et Papia)*, ed. *T. Mommsen*, Berolini 1899, L, 16. 128; XXIII, 3. 39 (=Dig.); уп. н. 21.

<sup>31</sup> Dig. XXIII, 3. 39, 1; XXVIII, 2, 6.

<sup>32</sup> *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, edd. *P. Noailles – A. Dain*, Paris 1944, XXVI (=NL).

<sup>33</sup> NL LX.

<sup>34</sup> *Gautier I*, 309.13–15. За етимологију речи εὐνοῦχος в. н. 98 стр. 150.

црквеној и, посебно, у световној хијерархији. Филотеј је у Клитерологиону, који је саставио 899, у доба Лава VI, једну целу секцију посветио званичницима евнусима – τάξεις τῶν εὐνούχων.<sup>35</sup> За разлику од категорије „брадатих” званичника (οἱ βαρβᾶτοι),<sup>36</sup> евнусима је био приступачан већи број дужности, од којих су оне, најнепосредније везане за цареву личност, у дужем периоду византијске историје биле резервисане готово искључиво за њих (нпр. паракимомен, протовестијарије). Својевољна кастрација у мужевној доби јесте осуђивана али није искорењена (огорченост Теофилактова само је једна од потврда да је реч била о довољно раширеној појави у пракси); шкопљење ромејске деце (о чему је одлучивала породица) није избегавано. Кастрирање није било страно аристократским родовима, најчешће се радило о ванбрачним мушким потомцима, а ни царским династијама (с циљем да се онемогући престолонаслеђе). Црквена хијерархија била је, такође, отворена према евнусима. Велики број у изворима потврђених црквених достојанственика евнуха, који су током историје Царства заузимали најугледније положаје, укључујући и патријаршијски трон, објашњава, између осталог, и сазнања о шкопљењу мушке деце које је породица усмеравала ка духовној каријери.<sup>37</sup> Кастрација сама по себи није, према томе, водила друштвеној маргинализацији ушкопљеника, посебно оних који су потицали из угледнијих породица, већ им је отварала могућност за обављање одређених професија намењених искључиво евнусима или погоднијих за ту категорију званичника. Речју, византијско друштво имало је велику потребу за евнусима, и ту је потребу задовољавало, поштујући само декларативно постојећа законска, морална, религијска и културна ограничења.

Основна полазишта напада, која у главним цртама у расправи прати и побија евнух, заснована су на констатацији да је евнуштво противно вољи Творца, Старом завету („Мојсијевом закону”), као и апостолским и светоотачким канонима. Оно је, с друге стране, у супротности са световним законодавством, пре свега са Јустинијановим законом (који понавља одредбе претходних царева), којим је забрањивано ушкопљавање на територији ромејске државе, као и кастрирање њених грађана.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> N. *Oikonomidès*, Les listes de préséance byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, Paris 1972, 125–135 (=Oikonomidès, Les listes).

<sup>36</sup> За термин βαρβᾶτοι и његов антоним ἐνόρχαι в. н. 4 стр. 134.

<sup>37</sup> Нићифор, епископ Милета, кастриран је по одлуци родитеља у доби од 8 година, с циљем да буде послат у престоницу, где би остварио каријеру на двору или у црквеној администрацији, S. *Papaioannou*, Sicily, Constantinople, Miletos: The Life of a Eunuch and the History of Byzantine Humanism, in: Myriobiblos. Essays on Byzantine Literature and Culture, edd. Th. *Antonopoulou* – S. *Kotzabassi* – M. *Loukaki*, Boston–Berlin–Munich 2015, 261–284, 262; cf. Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit II/4, Berlin–Boston 2013, # 5576. О евнусима у црквеној и државној администрацији в. класичну просопографску студију R. *Guilland*, Les eunuques dans l’Empire byzantin, in: Recherches sur les institutions byzantines I, Berlin–Amsterdam 1967, 165–197; уп. и *Messis*, Les eunuques.

<sup>38</sup> *Gautier* I, 291–293.

## ОДБРАНА

Као црквени великодостојник, Теофилакт је у *Одбрани егнушиџва* највише простора посветио дилемама везаним за хришћанско – религијско и институционално – поимање егнуштва. Посматрајући егнуштво и византијску цркву, он у одбрани посебно истиче вишестрани допринос који су ушкопљенци дали очувању хришћанског морала и непорочности, као и развоју црквених институција. У другом сегменту *Одбране*, окренуо се световној сфери – римском и византијском законодавству. Показујући довољно добро познавање законодавних одредби које се тичу егнуштва, он посебно истиче противречан став који су владари заузимали према кастрацији у правним актима и стварном животу. Теофилакт текст у најопштијем смислу илуструје принцип византијске *икономије* (οικονομία), која подразумева слободан однос према наслеђеном световном и црквеном поретку. Она омогућава стваралачко тумачење и преобликовање целокупног система затечених норми и реаговање појединца, одређене друштвене групе или читаве заједнице, на захтеве историјске реалности. *Икономија* у Византији не потири темељне вредности хришћанске цивилизације, али дозвољава њихову реинтерпретацију, која им даје нову функционалну улогу у држави и друштву.

**Црква и духовна сфера** – На самом почетку *Одбране* Теофилакт је размотрио суштинску оптужбу монаха, који је ушкопљење дефинисао као чин супротан вољи Творца. У одељку који се може сматрати најоригиналијим и најпровокативнијим делом *Одбране* Теофилакт смешта начело индивидуалног избора у шири догматски контекст. Настојећи да покаже како у површном посматрању ствари и други животни избори, а не само егнуштво, могу бити протумачени као противљење Божјој вољи и намери, он човечју вољу, изражену кроз свесно опредељивање за *бездетност*, поставља наспрам Божје, коју оличава *чедотворство* (παίδωτοία). Постављајући двојицу саговорника једног поред другог – а не једног наспрам другог – он, врло слободоумно, упоређује егнуштво са монашвом, узимајући бездетност (дакле, основну карактеристику егнуха) као критеријум којим се релативизује значај и најважнија последица кастрације: јер, ако је примарни циљ постојања потомство, онда би се и бездетност оних који су се определили за монашки живот могла тумачити као последица избора супротног вољи Творца: „Ако, дакле, свој расплодни уд не користиш за оно за шта је створен”, каже у расправи егнух, „ти се супротстављаш Творчевој намери и надмудрујеш се с умешношћу Мудрости, будући да нам га она није придодала ни узалуд, ни неумешно, него с умећем и са неком корисном сврхом, а теби је детородни уд само излишни додаток”. На вишем нивоу, мисао да је монах из љубави према девствовању (παρθενία) *својом вољом* „изменио природу свог детородног уда”, не обезвређује само последице већ и сам чин кастрације, чинећи га ирелевантним: кад монах већ уд не користи за оно за шта га је природа наменила (чедотворство), онда не би било за осуду уколико би одлучио да га једном и одстрани. Аскетски начин живота, којем се посвећују монаси (и ушкопљени

и брадати) могао би се, такође, разумети као израз слободне воље појединца супротстављене Божјој, јер она тежи очувању телесног здравља: „Не исцрпљујеш ли и ти своје тело и изгладњавањем, некупањем и свим облицима духовног аскитства, не чиниш ли га пре испошћеним него ухрањеним, пре бледим него свежим, и раслабљеним пре него крепким?”<sup>39</sup>

Будући да Теофилакт егнуштво унутар цркве сагледава као духовну категорију, дакле, као израз тежње ка непорочности и чистоти, он ће се у *Одбрани* враћати поређењу егнуха и брадатих унутар монашког реда, изједначавајући их на основу одрицања од чедотворства у име виших духовних циљева, односно, преданијег служења Богу. Теофилактова аргументација може се посматрати у ширем контексту павловске теологије хришћанског „позвања” (κλήσις), која у суштинском смислу релативизује вредност специјалних, алтернативно противстављених облика егзистенције (роб–слободњак, обрезањ–необрезањ, ожењен–неожењен), под условом да је њихов циљ јединствен: држање заповести Божјих.<sup>40</sup> Схватајући и само егнуштво као један од „алтернативних” облика служења Божјој вољи, суштински равноправан са избором који следе монашки девственици неевнуси, Теофилакт без сумње има на уму и познату Христову реч о три врсте егнуха – онима који су то постали рођењем, онима које су људи учинили таквим и онима који су – у дословном или пренесеном смислу – то постали својом вољом, а последњима је остављено да тај избор приме на себе уколико могу да га носе (Мт 19:12).

Теофилакт притом непорочност узима као поузданије својство монаха егнуха, баш зато што је она подржана телесним стањем, које, с друге стране, не потиरे, како су многи сматрали, избор и слободу воље код егнуха: јер и егнуци се својом вољом опредељују за добро или зло, због чега њихова одрицања и преданост немају мању тежину него она видљива код монаха неушкопљеника.<sup>41</sup>

Као и у световном законодавству, о чему ће у наставку бити речи, и црква је правила разлику да ли је ушкопљење било последица болести и интервенције лекара, или својевољна одлука појединца. Из те разлике проистао је и став према укључивању егнуха у црквену хијерахију. Замонашење се допуштало уколико је егнуштво било последица болести (наслеђене или стечене), или је уследило вољом трећег лица (1. правило Првог васељенског сабора, 21. апостолско правило),<sup>42</sup> а осуђивало као својевољни чин одрасле особе (22. апостолско

<sup>39</sup> *ibid.* 297–299. О Теофилактовом изједначавању егнуштва са аскетизмом уп. и *Simon, Lobpreis* 14; *Mullett, Defence of Eunuchs* 186–188.

<sup>40</sup> Нпр. 1 Кор 7:19–20: „Обрезање је ништа, и необрезање је ништа; него држање заповијести Божијех. Сваки нека остане у ономе звању у коме је позван” (прев. В. Караџић).

<sup>41</sup> В. стр. 118–119.

<sup>42</sup> 1. правило Никејског сабора гласи: „Ако се неко услед болести подвргао хируршком захвату од лекара, или је ушкопљен од варвара, тај нека остане у клиру. Ако је пак неко здрав сам себе ушкопио, тај треба да се преиспита и да престане да припада клиру, као и да се убудуће ниједан од таквих не прима у клир. Као што се, дакле, јасно види да је ово речено за оне који то чине

правило). Осуда евнуштва у апостолским законима и канонима хришћанских отаца доводи се на више начина у питање, иако је Теофилакт (односно, монахов саговорник евнух) суштински не оспорава, посебно у случају кастрирања у мужевној доби.<sup>43</sup>

Окосница одбране евнуштва изражена је Теофилактовим исказом да законе и каноне треба поштовати, али да им не треба робовати (ἀλίσκεσθαι δὲ οὐδὲ τοῦτοις παρρησιάζομαι).<sup>44</sup> Он је испровоциран традиционалним приговором критичара евнуштва (монаха), заснованим на слову тзв. Мојсијевог закона (νόμος Μωσαϊκός), старозаветног прописа којим се евнусима забрањује да ступају у светињу и учествују у богослужбеним чиновима.<sup>45</sup> Бранитељ му поклања посебну пажњу, демонстрирајући том приликом и неке од карактеристичних поступака егзегетско-теолошке анализе библијског текста, какви су често били примењивани у теорији и пракси византијске правно-етичке мисли. Старозаветним одредбама приступало се са свешћу о њиховој историјској и етничкој условљености, која оставља простора за алегоријску интерпретацију – читање са становишта пнеуматске егзегезе, познате и широко практиковане већ у делима раних отаца Цркве: иза дословног, соматског смисла речи трагало се за оним дубљим и скривеним, пнеуматским значењем библијских исказа. Кад је, дакле, реч о соматском значењу старог Мојсијевог закона упереног против евнуштва, оно би, према Теофилактовом мишљењу, имало обавезујућу снагу само за „оне који су у закону”, тј. за припаднике јеврејског народа, будући да они највише добро „своде на богато потомство”, одбацујући све што је супротно интересу опстанка и множења, па самим тим и праксу шкоплења<sup>46</sup> (премда ни Стари завет, као што примећује апологета, није увек доследан у свом одбојним ставу према евнусима).<sup>47</sup> Отуд се истиче да хришћанима, напротив, приличи да библијске заповести

с предумишљајем и усуђују се да сами себе шкопе, тако онима које су ушкопили варвари или њихови господари, а нашло би се да су иначе достојни, правило допушта да ступају у клир” (Εἰ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν χειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετιμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ. Εἰ δὲ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον, πεπαῦσθαι προσήκει· καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο, μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι. Ὅσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ τῶν ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα, καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται· οὕτως, εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων, ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὐρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλήρον προσίεται ὁ κανὼν). Према 21. апостолском правилу, „Онај ко је постао евнух услед насиља људи, или му је уд одсечен за време прогона, или се такав родио, а достојан је, нека буде епископ” (Εὐνοῦχος, εἰ μὲν ἐξ ἐπηρείας ἀνθρώπων ἐγένετο τις, ἢ ἐν διωγμῷ ἀφρέθη τὰ ἀνδρῶν, ἢ οὕτως ἔφυ, καὶ ἔστιν ἄξιος, ἐπίσκοπος γινέσθω).

<sup>43</sup> Као што се види, Теофилакт посебно има на уму правило 22: „Онај ко је сам себе ушкопио нека не буде клирик, јер је самоубица и непријатељ Божје творевине” (Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτῆς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ, καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός) и 24: „Лаик који је сам себе ушкопио нека се одлучи на три године, јер је намислио зло према свом животу” (Λαϊκός ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας, ἀφοριζέσθω ἔτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς).

<sup>44</sup> *Gautier* I, 301.21–303.1.

<sup>45</sup> Понз 23:1: „У сабор Господњи да не улази ни утучен ни ушкопљен” (прев. Ђ. Даничић).

<sup>46</sup> *Gautier* I, 229.28; 301.18–19.

<sup>47</sup> Уп. нпр. Ис 56:3–5.



тумаче сходно „духу” који је садржан у њима, не поводећи се за пуким „словом”: „Јер слово убија, а дух оживљује” (2 Кор 3:6). Према таквом, пнеуматском тумачењу, мојсијевска забрана не би била уперена против евнуха у дословном смислу (јер је реч о телесном стању), већ против свих оних који су „јалови и бесплодни у божаственим мислима и делима”, „ускраћени за снагу семена Речи која је у нама” (πρωθεῖς τὰς δυνάμεις τῶν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου σπέρματων), што, разуме се, нипошто не би били евнуси девственици и монаси, који су целим бићем посвећени идеалу духовне чистоте и преданој служби Логосу.<sup>48</sup> Овим делом *Одбране*, који представља истинско теолошко упориште Теофилактове аргументације, јасно провејава дух Павлове *Посланице Јеврејима*, према којој је нови, хришћански завет учинио онај стари „застарелим” (Јев 8:13), укинувши „пређашњу заповијест, што би слаба и залудна” (Јев 7:18). Обичај разликовања „речи” и „смисла” законских исказа, међутим, не припада само наслеђу павловске и светоотачке егзегезе већ и давнашњој пракси судског беседништва, у коју је Теофилакт, као некадашњи професор реторике, био одлично упућен. Држећи се ове дистинкције (преузете од позноантичког ретора Хермогена, 2. в.), бранитељ прелази на разматрање апостолских правила везаних за евнухе, посматрајући их најпре са становишта „речи”, а онда и „смисла”. Као основни *изричићи* разлог за осуду евнуха апостолска правила наводе приговор да су они „самоубице и непријатељи Божје творевине” (22. правило). Као што смо видели, ова забрана, према Теофилакту, погађа само оне који су зашли у мужевну доб, када је ризик од оперативног захвата већи (без обзира на то да ли је реч о потпуним или „делимичним” ушкопљеницима, тј. о развратним „брадатим евнусима”, чији однос са женама није мотивисани жељом за стварањем потомства). Кад је, међутим, реч о шкопљењу малолетних дечака (као релативно безопасном и надахнутом побожним разлoзима), апостолска правила о овоме ћуте, из чега би произишало да таква пракса, у најмању руку, није супротна њиховој „речи”.<sup>49</sup>

Ако, с друге стране, обратимо пажњу на „смисао” апостолских забрана, увидећемо, сматра Теофилакт, да су оно што су њихови творци, апостоли и црквени оци раних векова, имали на уму, била заправо њима савремена јеретичка учења, у којима је евнуштво, наводно, играло важну улогу.<sup>50</sup> Осуђујући га, Црква би кроз своје каноне на посредан начин жигосала тадашње јереси дуалистичке

<sup>48</sup> *Gautier* I, 301.

<sup>49</sup> *ibid.* 303.

<sup>50</sup> *ibid.* 303–305. Међу црквеним оцима каснијих векова било је и иначе раширено мишљење да су евнуси подложнији јересима него ортодоксији, уп. Григорије Назијански, *Ог.* XXI 21, *PG* 35, 1105АС; *Ог.* XXXVII 16–20, *PG* 36, 301А–305С. Тако се унутар неких црквених кругова сасвим неоправдано дуго одржавала традиција по којој су већином евнуси подржавали аријанство, што је био један од разлога њихове осуде још у Теофилактово доба. Сам Теофилакт у *Одбрани* не доводи у питање то мишљење, већ поучава да о „данашњим евнусима” не треба судити на основу оних који су некада подржавали аријанце, као што се ни данашњи владари не криве због некадашњих безбожних владара и јеретичких вођа. Јер, кривица је индивидуална категорија и тако треба да буде и разматрана, *Gautier* I, 325.15–18.

оријентације – гностичке системе Симона Мага и Маркиона, као и потоње манихејство, будући да све ове доктрине у телу и телесности виде манифестацију злог начела, залажући се за најстрожи целибат.<sup>51</sup>

Трагање за смислом и значењем речи од којих су закони саздани водило је реинтерпретацији хришћанских правила, па је Црква кроз своју историју преживљавала разна преустројства. Примену начела *икономије* унутар институције цркве Теофилакт дефинише као „разборитост која се мудро прилагођава свакој прилици” (τοῦτο τεχνικῆς διανοίας καὶ πρὸς τὸ καθ’ ἕκαστον ἀρμοζομένης σοφώτερον), јер, како он то види, ни лекари његовог доба не лече истим лековима који су се у ранија времена преписивали болесницима, објашњавајући ту промену променама у телесној издржљивости и начину живота.<sup>52</sup> Прилагођавање околностима водило је новим тумачењима, као и одступању од апостолских правила и светоотачких канона, али ради превазилажења тешкоћа и постизања значајнијих циљева. Тако је црква „широм отворила капије” евнуштву, што Теофилакт оцењује као политику која је имала велику и многоструку корист за светост.<sup>53</sup> Јер, пад морала и слабљење чврстине византијска црква је заустављала примањем евнуха у своје редове, који су, услед своје природе, били лишени искушења, те су се показали као поузданији чувари вере, непорочности и чистоте. Теофилакт закључак да је из тог разлога велики број евнуха доспео у сам врх црквене хијерархије, украшавајући „својим поучавањем и вероисповедањем патријаршијске и архијерејске столице”<sup>54</sup> свакако има основа. Да је духовна каријера била пријемчивија за шкопце посведочено је и оним примерима када родитељи/сродници свесно кастрирају дете, усмеравајући га према цркви.<sup>55</sup> Међутим, као ни у другим стварима тако ни у тој, у Византији није било једногласја. Евнуси на високим положајима у црквеној администрацији извесно нису били добро прихваћени у свим црквеним круговима. Сам Теофилакт, на пример, у *Одбрани* прави алузију на негодовање, испољено незванично, које су Фотије и његове присталице исказивале према свргнутом патријарху Игњатију, између осталог и зато што је био евнух.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> У учењима гностичко-дуалистичке оријентације негирано је све што је телесно, па, према томе, и полност, полно општење, брачна заједница и стварање потомства. У тим начелима се неоправдано изводила и сличност са евнуштвом, јер, како каже Теофилакт у *Одбрани* (ibid. 305), ни евнуси у својој непорочности, једнако као ни монаси у свом девствовању, не узимају брачну заједницу као зло, већ се потомства одричу у име других, виших разлога, в. детаљније н. 78–82 стр. 145–147.

<sup>52</sup> *Gautier* I, 309.4–9.

<sup>53</sup> *ibid.* 309.

<sup>54</sup> *ibid.* 327.17–19.

<sup>55</sup> Уп. н. 37.

<sup>56</sup> *ibid.* 315–317. Никита, односно, Игњатије је био син цара Михаила I Рангабеа (811–813). После очевог свргавања са престола, био је кастриран у доби од 14 година и затим замонашен, када и узима име Игњатије, и посвећује се духовној каријери, *II. Коматијина*, Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I, Београд 2014, 80 и сл. (= *Коматијина*, Црквена политика); *Messis*, *Les eunuques* 141–144. Иако Игњатијево свргавање са патријаршијског трона није довођено у везу са чињеницом да је био ушкопљеник, Теофилактова неоснована оптужба

Теофилакт, такође, истиче да је евнушка посвећеност непорочности упутила многе од њих на монашки живот, те да су они својом преданошћу унапређивали манастире за које су били везани.<sup>57</sup> Но, на присуство евнуха у манастирима гледало се различито, па Византија и у тој сфери показује готово невероватну разноликост. Начелно, али не и обавезно, сматрало се да су шкопци погодни да обављају различите функције у женским манастирима,<sup>58</sup> док су на много веће противљење наилазили приликом намере да се укључе у живот мушких монашких насеобина.<sup>59</sup> С друге стране, међутим, специфична византијска тековина је евнушки манастир. Та институција је у Византији имала дугу традицију, која се може пратити од 6. века и која се, како се чини, прекида почетком комнинске епохе (крај 11. и почетак 12. века). До сада је евидентирано осам манастира тог типа.<sup>60</sup> У 6. веку посведочен је евнушки манастир код Јерихона; евнух Нарзес је у време Јустина II (565–578) основао Манастир Каѓароу у Цариграду; у малоазијским монашким центрима такође су посведочени такви манастири – два на Олимпу у Битинији, током 8. и 9. века, и један на Галисиону, из 11. века; Лав VI Мудри, који је у приватно-правним односима унапредио положај кастрата (ἐκτορίαί), основао је манастир за евнухе, припојивши га Цркви Св. Лазара;<sup>61</sup> за име Михаила Аталијата (11. век) везује се, такође, оснивање једног престоничког евнушког манастира.<sup>62</sup> Теофилакт у *Одбрани евнушшва* алудира да је такав манастир (συνουκίαν εὐνοῦχων μοναστῶν) у Солуну основао евнух и монах Симеон,<sup>63</sup> што је, уједно, и последњи познати податак о таквој монашкој заједници. Важно је нагласити да њихови оснивачи нису увек били евнуси, па су и мотиви за установљење тих институција били различити. Оно

---

упућује на претпоставку да је постојала једна традиција, препричавана међу припадницима црквених кругова, која је Игњатија дисквалификовала и из тог разлога. Оштар сукоб између патријарха Игњатија и Фотија, његовог наследника на патријаршијској столици, у који је била умешана и световна власт, потресао је Византију у дужем периоду, те су оптужбе и оправдавања поступака обеју страна залазиле и у приватни домен. Тако је патријарх Игњатије оптуживао цезара Варду, ујака цара Михаила III, да има љубавну везу са својом снахом, женом најстаријег сина, за кога се сматра да је био заостао у развоју, *Комашина*, Црквена политика 103–104. О патријархату Игњатија (847–858, 867–877) и Фотија (859–867, 877–886), као и о њиховом сукобу в. исто, *passim*.

<sup>57</sup> *Gautier* I, 319.

<sup>58</sup> Нпр. Јустинијан препоручује да апокрисијарији у женским манастирима буду или евнуси или старији, у сваком случају они који због своје чедности уживају велики углед, *Novelae*, edd. R. Schoell – G. Kroll, Berolini 1928, 133.5 (=JN).

<sup>59</sup> О овим разликама сведоче пре свега манастирски типичи, којима је регулисан начин живота у монашким заједницама, детаљније *Messis*, *Les eunuques* 111–115.

<sup>60</sup> S. *Tougher*, 'The Angelic Life': monasteries for eunuchs, *Byzantine Style, Religion and Civilization*. In Honour of Sir Steven Runciman, ed. E. *Jeffreys*, Cambridge 2006, 238–252, посебно 241 (=Tougher, 'The Angelic Life').

<sup>61</sup> Лав Мудри је подигао један манастир у част свог паракимомена, евнуха Константина, али није извесно да ли је и тај манастир по свом карактеру био евнушки; *Messis*, *Les eunuques* 114 n. 74, убраја га у евнушку институцију.

<sup>62</sup> *Tougher*, 'The Angelic Life' 244–247, уп. н. 4 стр. 134–135; н. 156 стр. 160.

<sup>63</sup> *Gautier* I, 329.6–7.

што је извесно јесте да су евнушки манастири у погледу бестрасности и непорочности били замишљени као елитистичке институције, што потврђује назив Нарзесовог манастира – *Чисѝи*, као и Аталијатов мотив да установи манастир у којем влада ἀπάθεια.<sup>64</sup> Остаје, међутим, отворено питање да ли су манастири намењени монасима евнусима у потпуности били затворени према брадатим монасима. Да ли су те институције, зачете као евнушке, временом добијале и неушкопљенике као становнике, односно, да ли се радило о доминатном броју једне групе монаха, а не о апсолутном искључивању брадатих? Аталијат, на пример, није искључио присуство брадатих, у које је, како је нагласио, лично имао поверење.<sup>65</sup>

Иако су угледни монашки центри, попут Олимпа и Галисиона у Малој Азији, били отворени према евнусима, ушкопљеници су повремено боравили и на Светој Гори, и поред изричите забране коју су прописивали светогорски статuti. Забрану приступа шкопцима и голобрадим (малолетним) младићима прописао је већ Јован I Цимискије (969–976) у типикy за Свету Гору (тзв. *Τραῖος*), који се датује у период између 970–972.<sup>66</sup> Њу је, затим, потврдио Атанасије Велики, оснивач Велике Лавре и један од највећих духовних ауторитета на Атону, наложивши у свом типикy (састављеном између 973–975) да се ниједном евнуху, ни ако је старац ни ако је дете, ни ако је потомак царског рода никада не дозволи приступ у Лавру.<sup>67</sup> Но, очито је да је међу великим бројем монаха евнуха у Византији било и оних који су имали искрену потребу за строжим видом монашког живота и за које је Атон представљао жељено одредиште. Евнуси су и поред забрана боравили на Светој Гори, због чега је Константин IX Мономах (1042–1055) у свом типикy из 1045. поновио и допунио Цимискијеву одредбу о забрани, наложивши да се и евнуси и голобради протерају са Свете Горе, о чему треба да се заједнички старају прот и игумани три најугледнија светогорска манастира – Лавре, Ватопеда и Ивилона.<sup>68</sup> Светогорска правила о евнусима и голобрадима морала су бити добро позната Теофилакту и као духовном лицу и као црквеном великодостојнику на врло високом положају. Ипак, он у *Огбрани* о томе уопште не говори, већ, напротив, истиче свог савременика, монаха и евнуха Симеона, оснивача евнушког манастира у Солуну, који је у његово време управљао „атонским иноцима с највећом строгошћу” (καὶν τῷ τοῦ Ἁθῶ ὄρει μοναχῶν ἡγεῖται κατὰ πᾶσαν ἀκρίβειαν).<sup>69</sup> Евнух Симеон је у два наврата боравио

<sup>64</sup> P. Gautier, La Diataxis de Michel Attaliate, REB 39 (1981) 65.793 (=Gautier, Diataxis).

<sup>65</sup> *ibid.* 65.799–802.

<sup>66</sup> Actes du Prôtaton, *Archives de l'Athos VII*, ed. D. Papachryssanthou, Paris 1975, no. 7, l. 101–106, XVI (=Prôtaton); уп. Д. Паѝахрисанѝу, Атонско монаштво. Почеци и организација, Београд 2003, 182–194 (=Паѝахрисанѝу, Атонско монаштво).

<sup>67</sup> Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, 118.31–35.

<sup>68</sup> Codex Iustinianus, ed. P. Krueger, Berolini 1895, no. 8, l. 45–53, I (=C1); уп. Паѝахрисанѝу, Атонско монаштво 197–202.

<sup>69</sup> Gautier I, 329.5–6.

на Светој Гори.<sup>70</sup> Напустивши световну каријеру, он се замонашио и уз дозволу цара Нићифора III Вотанијата (1078–1081), повукао се, вероватно после априла 1078, на Атон, где је постао игуман опустелог Манастира Ксенофонта. Зна се да је том приликом са собом довео и тројицу голобрадих младића (евнуха?), чије је присуство изазвало велико негодовање Светогораца. Исход тог сукоба било је прогонство Симеона и његових следбеника до којег је дошло пре промене на престолу из 1081. Вероватно се након прогонства настанио у оближњем Солуну, где је, по Теофилаковим речима, основао евнушки манастир.<sup>71</sup> Наредбом Алексија I Комнина, Симеон је 1089. поново враћен на Свету Гору, где је по други пут постављен за игумана Ксенофонта. С обзиром на то да Теофилакт Симеона означава као „старца”, „милог, љубазног и разборитог мужа”,<sup>72</sup> као и на чињеницу да су и један и други припадали политичком кругу Алексија Комнина (за Симеона се зна да је био Алексијев човек од поверења и пре него што се он устолочио на престолу),<sup>73</sup> нема сумње да је реч о особи врло блиској Теофилакту, која је, у неком смислу, могла послужити као узор или инспирација за лик евнуха у његовој расправи, ако не и као непосредни повод за њен настајак. Симеоново игуманство у Ксенофонту, као и Теофилактово прећуткивање сукоба који је избио између Симеона и Светогораца, а који му је морао бити познат, потврђује закључак да је међу припадницима виших црквених кругова у Византији било и оних који ни светогорске забране у погледу евнуха (и голобрадих) нису сматрали за оправдане. Реч је о још једној потврди да упорни отпори евнуштву, исказивани у одређеним срединама, нису могли обезбедити апсолутно поштовање утврђених правила.

У византијској цркви је мишљење о појцима евнусима било подељено, а Теофилакт је један од ретких писаца који је о њима изнео повољан суд. Ти кастрати, необичне физичке конституције и специфичних вокалних способности, деловали су веома импресивно на позорници и црквеном амвону, изазивајући, истовремено, велики отпор код једног дела црквене заједнице. Отуд се једна од најозбиљнијих оптужби Теофилактовог противника евнуштва односила управо на област црквеног појања, у којој је евнусима одувек припадала колико незаобилазна и суштинска, толико и контроверзна улога. Традиционални

<sup>70</sup> Симеон је монашко име дворског евнуха Стефана, великог друнгарија вигле на двору Михаила VII Дуке (1071–1078), а потом и Михаиловог наследника Нићифора III Вотанијата. Под новим царем Стефан је, чини се, службовао сасвим кратко, да би се, можда већ на самом почетку Вотанијатове владавине, „са царевим одобрењем” повукао с двора и замонашио на Светој Гори, где је, уз цареву потпору, преузео управу над запуштеним Манастиром Ксенофонт. О првом и другом Симеоновом боравку на Светој Гори говори акт прота Павла из јула 1089. године, *Xenophon*, no. 1, ll. 25–45, 45–72; *Morris*, *Symeon* 133–147; *Messis*, *Les eunuques* 112–113.

<sup>71</sup> Без обзира на нејасноће у Теофилаковом тексту (в. н. 182 стр. 168), потпуно је неприхватљива претпоставка *Ringrose*, *Perfect Servant* 242 n. 77, по којој је Симеон можда покушао да оснује евнушки манастир на Светој Гори.

<sup>72</sup> *Gautier* I, 329.5.

<sup>73</sup> В. нап. 4.

приговор стајао је у тесној вези са осудом друге карактеристичне категорије евнуха уметника: оних везаних за византијску позорницу (реч је, без сумње, о тумачима женских улога у пучким „комадима с певањем” византијске уличне и „кабаретске” сцене). Популарни напеви и неке иновативне музичко-сценске технике потекле из те „ниске” средине знали су да пронађу пут и до певница цариградских цркава. Према познатом начелу *конџирафакџуре*, профани текст био би замењен сакралним, док би мелодија и неки елементи извођачке технике остајали мање-више непромењени, и као такви, инкорпорирани у црквено богослужење. Тенденциозна и карикирана слика тих „цвркулата и гугутала што, на покору свету, уведоше у цркву разблудне песме из којих точи разврат”<sup>74</sup> одражава, пре свега, стару и дубоко укоренењу предрасуду о моралној искварености позоришних људи, професионалних „хипокрита” (*ὕποκριταί*, „глумци”), која је у случају глумаца-евнуха морала имати само још већу тежину. Аргумент бранитеља евнуштва утолико више изненађује својом неочекиваном ширином и слободоумношћу: „Ако евнуси и по црквама извијају мелодије разблудних песама – шта има прекорно у томе, ако су оне освештане богоугодним садржајем?”<sup>75</sup> Естетска компонента богослужбеног чина схваћена је, с једне стране, као неутрални *украс*, који не може суштински наудити теолошкој садржини литургијског текста, док би, с друге стране, могла корисно послужити да, као *мед који се исџија заједно с леком*, ублажи опорост хришћанске поуке, додајући оном *добром* (*τὸ καλόν*) и елемент естетске привлачности. У кратком историјском осврту на почетке и развој сакралне музике у Византији, Теофилакт подсећа на огромну важност контрафактуре у процесу преношења неких иновативних музичких техника – посебно антифоног појања антиохијске школе – из јеретичке (аријанске) традиције, у којој су такве технике настале и развиле се, у контекст православног богослужења, које их је, затим, успешно адаптирало за своје доктринарне циљеве.<sup>76</sup> Одлучујућа улога у овом процесу пресађивања, који није био лишен драматичних момената,<sup>77</sup> припала је, нимало случајно, личности једног евнуха, царског „концертмајстора” Брисона, присног пријатеља и сарадника Св. Јована Златоустог (с. 349–407).<sup>78</sup> Период Македонске династије (867–1056) обележен је динамичним развојем црквене музике, а

<sup>74</sup> *Gautier I*, 295.7–9.

<sup>75</sup> *ibid.* 323.7–8.

<sup>76</sup> *ibid.* 323.10–21.

<sup>77</sup> О томе нас извештавају црквени историчари Сократ (*Hist. eccl.* VI 8, PG 67, 688C–692A) и Созомен (*Hist. eccl.* VIII 8, PG 67, 1536B–1537B).

<sup>78</sup> Уп. н. 158, 159 и 162 на стр. 161–162. Брисон је, чини се, био тај који ће одредити правац целокупног потоњег развоја сакралне музике на византијском Истоку, везујући њену судбину, с једне стране, за антифони принцип, а с друге – за појце-кастрате, као све доминантију компоненту дворског и црквеног хора (до краја 12. века певачки еснаф ће бити састављен *искључиво* од евнуха, *Rhalles–Potles II*, 316). В. N. K. *Moran*, *Byzantine castrati, Plainsong and Medieval Music* 11/2 (2002) 100–101 (= *Moran*, *Byzantine castrati*); R. *Witt*, *The other castrati*, in: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, ed. S. *Tougher*, London 2002, 245 (= *Witt*, *The other castrati*).

у њу се, захваљујући смелим реформама евнушког(?) патријарха Теофилакта (933–956), уносе извесни драмски и популарно-музички елементи, који воде све већој *тхеатриализацији* верског обреда и његовом приближавању некој врсти црквене представе или једноставне музичке драме.<sup>79</sup> С друге стране, један број цариградских сиротишта и манастира основаних у истом периоду служе и као центри за организовану обуку појаца-кастрата. Цариградски Манастир Св. Лазара, задужбина Лава VI Мудрог, који је и сам важио за даровитог црквеног музичара, чинило је братство састављено од монаха евнуха, чији је задатак, између осталог, било и обучавање младих кастратских певача. Кастрати су увежбавани и у оближњем Сиротишту Св. Павла,<sup>80</sup> чувеном по школи хорског певања, која ће у време Алексија Комнина доживети велику обнову и процват. Овде треба поменути и Манастир Христа Премилостивог, задужбину Михаила Аталијата, чије је евнушко братство морало бити састављено од искусних појаца, вичних техници мелизматског певања и сложене вокалске орнаментације, на шта указује један број литургијских песмарица (кондакари, алилуари) помнутих у инвентару манастирске библиотеке.<sup>81</sup>

Однос Цркве према феномену евнуштва, оптерећен традиционалним забранама потеклим из библијске (старозаветне) и сфере канонског права, налазио је током византијске историје своје решење у широкој примени начела *икономије*. Теофилакт се позива на њега не само да би одговорио на приговоре засноване на догматским и канонским разлозима већ и зато да би изашао на крају са, можда, најозбиљнијим теолошким аргументом противника евнуштва: да је оно у супротности са вољом Творца, јер се сукобљава са самим начелом божанске творевине. Бранитељ евнуштва доказује да се овом начелу може служити, ништа мање, плодним стварањем у оној другој, духовној сфери, изједначавајући тиме девствене евнухе монахе са обичним монасима, који су се у једнакој мери одрекли „телесног стварања”. У овој духовној области, како показује Теофилакт, евнусима припадају неоспорне заслуге, не само за унапређење хришћанског морала, целомудрености (σωφοσύνη) и црквене дисциплине већ и за развој византијске црквене музике, којој су евнуси ударили одлучујући печат.

<sup>79</sup> Уп. Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn, CFHB V, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1973, 243–244 (=Scyl.).

<sup>80</sup> *Moran*, Byzantine castrati 104–105. Сиротиште Св. Павла основано је у 4. веку, а његов најпознатији управник био је евнух Јован Орфанотроф († 1043), свемоћни министар неколицине царева.

<sup>81</sup> Има аутора који су склони да почетке кастратског музицирања на Западу, везане за појаву првих „фалсетиста” (falsettisti) у хору Сикстинске капеле (1599), посматрају у ширем контексту поствизантијског наслеђа у аутохтоној музичкој традицији итало-грчких манастира јужне Италије, у којима би евнушко појање наставило свој живот још дуго после пада Византије, в. *Moran*, Byzantine castrati 112. Тако би славне кастратске звезде европског барока постале део јединствене и непрекинуте традиције, чији су почеци у византијском појању раног средњег века (другачије гледиште износи *Witt*, The other castrati 248, који присуство кастрата у папском хору тумачи политичким контактима са Шпанијом, где се обичај кастратског певања развио у позном 11. в. из мозарапске литургије).

**Световна сфера** – Однос према егнуштву у световном законодавству други је главни тематски сегмент Теофилактове *Одбране*. Видели смо да у разматрању хришћанског поимања егнуштва, пре свега унутар византијске цркве, Теофилакт не доводи у питање ни ауторитет цркве нити оправданост црквених правила. Такво оправдавање принципа *икономије* није, међутим, нашло простора у разматрању начина на које су световне власти прилазиле егнуштву: Теофилакт у томе не види ништа друго до лицемерје, јер законске одредбе, како с правом истиче, стоје у потпуној супротности са стварним стањем у држави. Иако се обрушио на Јустинијана Великог, изостављајући законодавство позније епохе – па, тако, уопште не помиње одредбе Лава VI Мудрог (ни новелу бр. 26, нити бр. 60)<sup>82</sup> – он даје и сажету ретроспективу законодавне делатности, почев од царског Рима, преко Константина и његове династије, до Јустинијана. Кастрација је начелно, из епохе у епоху, осуђивана (посебно ако се спроводила над римским грађанима и на територији Римске државе<sup>83</sup>). Понављање законских одредби, уз њихово допуњавање или делимичне измене, што се може пратити у римском и византијском периоду, потврђује да је Византија наследила амбивалентност римског друштва у погледу кастрације и кастрираних, те да се радило о једном озбиљном друштвеном проблему, који законодавним одредбама није сузбијан већ је временом узимао све више маха.

То да је византијско законодавство произлазило из римског било је добро познато Теофилакту. Тако он наводи да се у старим законима егнуштво забрањивало, али из једноставног и овоземаљског разлога, а тај је да су држави били потребни војници. Није се, према томе, радило о забрани егнуштва као таквог, већ осуди *бездейности*, о чему сведочи римски закон којим су се прописивале казне за оне „који би доспели за женидбу а не би се женили“<sup>84</sup>. Реч је, вероватно, о једном од бројних закона из Августовог доба којима је промовисан брак. У једном од њих је, на пример, било прописано опорезивање имовине нежењених и бездетних мушкараца у доби од 25 до 60 година, а удатих жена у доби од 20 до 50 година.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Према *Simon, Lobpreis 26 et p. 69*, могуће је да Теофилакт није био упознат са новелама Лава VI. Међутим, Јустинијанова новела бр. 142 цитирана је у новели Лава VI бр. 60, и ушла је у Василике, NL 222 п. 3.

<sup>83</sup> Римски цар Домицијан (81–96) строго је забранио да се кастрирају дечади на територији на којој је важило римско право, *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt*, ed. *F. Eyssenhardt*, Berolini 1871, XVIII 5, p. 128.27–31 (=Amm. Marcell.); уп. и *Chronicon Paschale I*, ed. *L. Dindorf*, CSHB, Bonnæ 1832, 465.15–17 (=Chron. Pasch.). Забрана кастрације обнављана је у законодавству царева 1. и 2. века, Нерве и Хадријана. Овај последњи је предвиђао и смртну казну за лекара који обавља такву операцију, без обзира на то да ли је она извршена са пристанком особе над којом се операција обавља или без тога. Такође, смртна казна је претила и кастрагу у случају да се својевољно подвргао операцији, детаљније *Simon, Lobpreis 6–7*.

<sup>84</sup> *Gautier I*, 313–315.

<sup>85</sup> *Gai Institutiones*, прев. *О. Сјанојевић*, Београд 2009, II, 111; уп. *Simon, Lobpreis 24*. *Lex Papia Poppæa* је део Јулијевских закона (*Leges Iuliae*) из 18–17. г. пре н. е., чија је примарна интенција било подизање брачног морала међу припадницима виших сталежа ради повећања natalитета и очувања „расне“ чистоте у сталешким оквирима (општи natalитет није био у опадању, а становништво Царства се увећавало сталним приливом робова). *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18. г. пре н. е.) регулисао је, тако, склапање брака у строгим оквирима сталежâ, док је *Lex Iulia de*



Lex Papia Poppaea укинуо је Константин Велики (307–337),<sup>86</sup> а његову аболицију потврдили су и Констанције (337–361) и Јулијан Апостата (361–363).<sup>87</sup> Теофилакт, међутим, не наводи да је Константин I обновио и пооштрио старе законе о кастрацији, прописавши смртну казну за свакога ко буде „стварао евнухе у Римском царству” (*Si quis post hanc sanctionem in orbe Romano eunuchos fecerit, capite puniatur*); такође, закон је прописивао да се конфискује роб или имање, односно, место где је преступ, са знањем господара или без њега, извршен (*mancipio tali, nec non etiam loco, ubi hoc commissum fuerit domino sciente et dissimulante, confiscando*).<sup>88</sup> Константин, према томе, бездетност није разумевао као општу категорију, већ је законске норме саображавао узроцима те појаве, најстроже кажњавајући намерно одузимање плодности. Теофилакт преноси и традицију о антиевнушкој политици паганина Јулијана Апостате, која, међутим, нема много историјског основа, будући да се он у својим иступима није руководио неком посебном политиком према ушкопљеницима, већ чињеницом да је реч била о његовим политичким противницима, Констанцијевим сарадницима.<sup>89</sup> Но, највећу огорченост показао је према законодавству Јустинијана Великог (527–565), обрушавајући се на лицемерје и

*adulteris coercendis* (17. г. пре н. е.) прељубу третирао као приватни и јавни злочин (Светоније, Aug. 34. 1). Lex Papia Poppaea фаворизовао је брак и рађање, предвиђајући санкције за нежење које би прекорачиле одређени узраст (као и за младе удовице које не би хтеле да се преудају): *caelibes* су лишавани права на наследство (изузев уколико би се оженили у року од сто дана од објављивања тестамена); поред тога, било им је забрањено да присуствују јавним играма. Закон је предвиђао и одговарајуће санкције за супружнике без деце (*orbi*). При надметању за јавне службе кандидати са бројнијим потомством били би привилеговани (уп. Плиније, Ep. VII 16; то је знало да буде предмет злоупотреба, Тацит, Ann. XV 19). Карактеристично је да су промулгатори закона, конзули Марко Папије Мутил и Гај Попеј Сабин, сами били нежење.

<sup>86</sup> CJ VIII 57 (58), 1: „Они који су према старом закону сматрани за нежење, да се ослободе страха од законске одговорности, и да живе као и ожењени који су утврђени брачним савезом, итд.” (*Qui iure veteri caelibes habebantur, imminentibus legum terroribus liberentur atque ita vivant, ac si numero maritorum matrimonii foedere fulcirentur etc.*; исто право враћено је и женама).

<sup>87</sup> Хонорије (393–423) и Теодосије II (408–450) укинули су још неке одредбе Lex Papia Poppaea (десетак на супружнике без деце, као и забрану наслеђивања целокупне имовине по тестаментарној вољи другог супружника – Папијев-Попејев закон је ограничавао ово право бездетним супружницима, в. CJ VIII 57 (58), 2).

<sup>88</sup> CJ IV, 42, 1.

<sup>89</sup> *Gautier* I, 315. Оштре мере које је Јулијан спровео одмах по ступању на власт – отпуштање већег броја сувишних, неефикасних и корумпираних дворских службеника, а међу њима и доста евнуха наслеђених са Констанцијевог двора – биле су мотивисане у првом реду практичним разлозима, а не мржњом према некој посебној категорији дворана, одн. евнусима као таквим (Јулијан је као дечак изучавао грчку филозофију и књижевност под руководством ученог готског евнуха Мардонија, кога се касније сећао с љубављу). Евнуси су се показали као излишни на двору зато што после смрти своје супруге цар није намеравао да се поново жени, чиме је отпала и потреба за гинекејем и његовим чуварима. У склопу велике чистке организован је и посебан трибунал у Халкедону, задужен да испита злоупотребе претходне администрације. Неколицина највиших службеника били су осуђени и кажњени смрћу, а међу њима и злогласни евнух Евсевије, свемоћни *praepositus sacri cubiculi* на Констанцијевом двору, непосредно одговоран за бројна изнуђивања и убиства, укључујући ту и смрт Јулијановог полубрата Гала. Уп. *Amm. Marcell. XXII* 3, 10–12, р. 229.18–29; *Сократ, Hist. eccl.*, III 1, 46. 49, PG 67, 376C–377AB; *Созомен, Hist. eccl.*, V 5, 8, PG 67, 1228C–1229A (Созомен је једини писац који повезује Јулијанову мржњу према хришћанству с поменути мерама које су погодиле дворске евнухе).

дволичност владара који је доносио законске одредбе против евнуштва а сам их није поштовао (при томе, у овом делу *Одбране* Теофилакт води имагинарну расправу са Јустинијаном, обраћајући му се у другом лицу једине<sup>90</sup>). Амбивалентан став византијског друштва у односу на евнуштво, које за кастриранима има потребу у свим сферама живота (на двору, у администрацији, у цркви, у приватним домаћинствима), што, уосталом, и узрокује повећавање њиховог броја без обзира на неповољне законске регулативе, као и на традиционалну негативну перцепцију ушкопљеника, доводи Теофилакта до тога да од владара – Јустинијан је само парадигма ромејских царева – затражи да направи избор: или да укине евнуштво и да се лиши евнушких услуга или да им поверава највише службе и да евнуштво унапређује „као нешто најкорисније”.<sup>91</sup> Шта, дакле, Теофилакт замера Јустинијану?

Начелно, осуђује се дуговечна пракса доношења законских забрана кастрације док се истовремено сам законодавац окружује евнусима. Теофилакту је била позната Јустинијанова новела (бр. 142), којом је кастрација поново забрањена. Из њеног садржаја сазнајемо да ранији закони против кастрације нису поштовани, због чега се и јавила потреба да се Јустинијан поново окрене том проблему. У новели се не помиње смртна казна већ кажњавање конфискацијом имовине, одузимањем почаста и прогонством. Повод за њено издавање – који је, такође, познат Теофилакту<sup>92</sup> – била је велика стопа смртности: како се наводи у новели, од 90 операција само се три заврше успешно. Та је чињеница била довољна да законодавац кастрацију изједначи са једном врстом убиства, тј. за чин противан и Богу и закону. Због тога је и било потребно да се овај закон донесе, те да се гоне починиоци таквог злочина.<sup>93</sup> „Али ја не могу да се не насмејем закону (*νόμος*) овог честитог цара”, каже Теофилакт за Јустинијана, пошто ни сам није могао да обузда своју супругу, царицу Теодору, да не удостојава евнухе највиших почаста. Кад није имао ауторитета над царицом (која се на њега није обазирала „више неголи на роба”), и кад је сâм изабрао евнуха Нарзеса за свог главног војсковођу, јасно је да закон о забрани није имао никакву реалну снагу.<sup>94</sup> То да је повод издавању новеле била висока стопа смртности, Теофилакт схвата као привидан разлог, јер, ако је шкопљење смртоносно, откуд онда толики евнуси на Јустинијановом двору?<sup>95</sup> Лицемерним сматра и одредбу којом се кастрација дозвољава само у случају болести.<sup>96</sup> Њу је Јустинијан, очито, преузео из ранијег законодавства, пошто ни ушкопљење које је уследило као последица болести, као ни стерилитет стечен рођењем или повредом у раном детињству,

<sup>90</sup> В. н. 106 стр. 152.

<sup>91</sup> *Gautier* I, 311.18–21.

<sup>92</sup> *ibid.* 311.

<sup>93</sup> JN 142.

<sup>94</sup> *Gautier* I, 309–311.

<sup>95</sup> *ibid.* 311.9–10.

<sup>96</sup> *ibid.* 311.25.

нису осуђивани ни у црквеном ни у световном законодавству. Велики број евнуха не може се, сматра с правом Теофилакт, објаснити последицом болести, из чега се потврђује да забране кастрације нису поштоване, као и да су спровођене из других разлога. Искрене намере да се евнуштво сузбије није било, а забране декларативног карактера нису поштовали ни лекари који су обављали те операције, јер би у противном имали толики страх од закона „да би овај захват вршили само у присуству сведока”, дакле оних који би потврдили да је кастрација лек за болест.<sup>97</sup> Теофилакт лицемерним сматра и одредбе које су дозвољавале трговину евнусима варварског порекла, забрањујући кастрирање и трговину евнусима који су били римски грађани, било да су постали евнуси на територији Царства или у варварској земљи. О томе не говори Јустинијанова новела бр. 142, већ новела Лава I (457–474), укључена у Јустинијанов корпус.<sup>98</sup> Њоме се чак прописује казна за нотара који учествује у купопродаји евнуха римске националности, док се дозвољава слободна трговина ушкопљеницима варварског порекла на територији Царства, једнако као и ван његових граница. Врло често су евнуси у Византији били варварског порекла (најчешће су потицали из Абазгије),<sup>99</sup> али, полазећи од чињенице да су многи евнуси доспели до највиших почести у држави, као и да су им повераване најодговорније дужности, Теофилакт се с правом пита да ли би владар (у овом случају Јустинијан) евнуху варварину – а не евнуху Ромеју – поклатио толико поверење и поверио такву одговорност: „Јер сва је прилика да свој двор нећеш предати у руке ни људима достојним, ни пријемчивим за било какву поуку, нити од природе обдареним слободним и независним расуђивањем.”<sup>100</sup> Без обзира на законодавство, Теофилакт сликовито указује на то да је византијска реалност била другачија – мора бити да је управо кастрирање ромејских дечака често био свестан избор њихових родитеља и сродника, што је довело до тога да закон (τὰ τοῦ δούματός σοι) не буде поштован ни у држави ни у цркви (μὴτ’ ἐν τῇ σῆι πολιτείᾳ, μὴτ’ ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ).<sup>101</sup>

Објашњење за то што је Теофилакт у *Одбрани* однос према евнуштву у световном законодавству везао за Јустинијана можда треба тражити у чињеници да је Јустинијан први цар који је раскинуо са традицијом ригорозног правног третмана кастрираних и оних који спроводе и омогућавају кастрацију. Укидање смртне казне остало је трајно на снази у Византији, пошто је систем блажих казни усвојен и од стране законодаваца Македонске династије. Када је у питању евнуштво, управо је под Јустинијаном дошло до укрштања римског световног законодавства и библијско-хришћанске традиције. Та симбиоза добила је свој правни израз, утолико што је и у световном законодавству и у црквеним

<sup>97</sup> *ibid.* 313.

<sup>98</sup> CJ IV, 42, 2.

<sup>99</sup> Уп. н. 22.

<sup>100</sup> *Gautier* I, 313.12–14.

<sup>101</sup> *ibid.* 313.18–22.

канонима кастрација начелно осуђивана, уз знатно блаже санкције, па тако 24. апостолски канон предвиђа на три године временски ограничено одлучење од цркве лаика који је сам себе ушкопио (Λαϊκὸς ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας, ἀφορίζεσθω ἕτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς). Треба рећи и да је донекле искарикирана слика о Јустинијану свакако изграђена под утицајем Прокопијевог портрета тог цара у *Тајној историји*.<sup>102</sup> Иако се тај цар, насупрот својим римским претходницима – за које Теофилакт као да има више разумевања – либералније односио према евнуштву, огорченост коју аутор *Одбране* показује према Јустинијану могла би се објаснити чињеницом да је реч о законодавним одредбама актуелним и у његово доба.

### ПРИНЦИП СЛОБОДНЕ ВОЉЕ

Афирмација принципа слободног избора између добра и зла јесте идеја водиља Теофилактове *Одбране евнуштва*. Размишљања о начелу слободне воље (προαίρεσις) и личног избора као јединог валидног критеријума на основу којег би друштво требало да вреднује појединаца провлаче се на неколико места у расправи.<sup>103</sup> Тако προαίρεσις, наизглед парадоксално, није непозната чак ни „дечаку или момчету”, какав је без сумње и евнухов мали нећак, неми статиста Теофилактовог дијалога и његов помни слушалац, „кога су његови рођаци, руковођени љубављу према непорочности и чистоти, удостојили сваке пажње и помогли му у његовој одлуци да постане евнух” (πρὸς τὸν εὐνουχιῶν τῆ ἑκεῖνου προαίρεσει συνήρρησαν).<sup>104</sup> Наводна слободна воља детета, у овом случају, подразумева избор евнуштва као средства којим се постижу виши духовни циљеви. Према томе, та размишљања искључују осуду евнуштва самог по себи, усредсређујући се на лично опредељење и усмерење човека према добру или његовој противности – злу: јер „узрок зла не лежи у евнуштву као таквом, већ у слободној вољи” сваког човека – било ушкопљеника или неушкопљеника, који се опредељује за врлину или зло; примери и за једно и за друго постоје и код евнуха и код брадатих, па зато треба испитивати врлине и мане сваког човека понаособ (κατ’ ἄνδρα).<sup>105</sup> Слободан избор негира априорну разлику између евнуха и оних који то нису, те, према томе, води релативизацији шкопљења, односно, физиолошких ограничења као критеријума за осуду евнуштва.

Отуд се у питање доводи схватање, распрострањено међу противницима евнуштва, да „чедност и благообразност” (σεμνότης καὶ εὐσχημοσύνη) – које Теофилакт сматра „најнеодољивијим украсом евнуха” (νικητικώτατον τῶν εὐνούχων ἄγαλμα)<sup>106</sup> – као ни непорочност и целомудреност нису врлине за које су

<sup>102</sup> G. Prinzing, Das Bild Justinians I., in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jhdt., Fontes Minores VII, Herausgegeben von Dieter Simon (1986) 49 (=Prinzing, Das Bild).

<sup>103</sup> Gautier I, 291.5; 297.6; 303.24; 329.17.20. О појму προαίρεσις в. детаљније н. 6 стр. 136.

<sup>104</sup> ibid. 303.24. Уп. нап. 15.

<sup>105</sup> ibid. 291.3–4; 325.16–17. Уп. Ringrose, Perfect Servant 49–50.

<sup>106</sup> Gautier I, 325.20–21.

ушкопљеници сами заслужни. Реч, према томе, није о њиховом избору, већ о последици њиховог физиолошког ограничења: њих не „пекка савест” због сексуалних жеља („истечење”/γυνόρροια, „укрућивање уда”/ἡ τοῦ κυρτοῦ καύλησις) и других, сличних искушења са којима се боре они који су се определили за аскетски живот.<sup>107</sup> Корене такве аргументације треба тражити у писму Св. Василија Великог јереткињи Симплицији (4. в.), у којем се износи мисао да сва слуга за моралну чистоту и целомудреност евнуха припада „ножу” (σωφρονοῦσι ... διὰ σιδήρου), чиме се сасвим негира удео личног опредељења ка врлини.<sup>108</sup> Та је мисао, у сваком случају, опште место у списима светих отаца, како се види и из речи Василијевог савременика, Св. Епифанија Кипарског, према коме евнуси „не постижу ни царство небеско као плату за своје евнуштво, јер нису искусили борбу ... Они нису извршили (недостојни) чин не зато што не желе, већ зато што не могу” (Ἄλλ’ οὐτε μισθὸν ἔχουσιν εὐνουχίας βασιλείας οὐρανῶν, διὰ τὸ ἀγῶνος μὴ μεμνήσθαι ... Οὐ γὰρ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι, τὸ ἔργον παρ’ αὐτοῖς οὐ πέπρακται, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι).<sup>109</sup>

Иако Теофилакт у *Одбрани* признаје да је слободна воља ушкопљеника *ἡοδρжана* њиховим телесним стањем (προαίρεσις συνεργούμενη τῇ τοιαύτῃ διαθέσει τοῦ σώματος),<sup>110</sup> он наглашава да је вољни избор пресудан чинилац у опредељењавању за врлину: јер, уколико се прихвате оптужбе монаха о порочним евнусима, онда су сви они који се не владају бестидно непорочни од своје воље.<sup>111</sup> Телесне карактеристике, према томе, не одређују владање ушкопљеника, већ и у евнушком табору, једнако као и у табору брадатих, постоји лични избор. Оцењујући да је друштво много оштрије у критици евнуха и много захтевније према њима, Теофилакт тражи да се, с једнаком строгошћу, испита и зло на другој страни: ко су они који својом славољубивошћу, зловољом и завишћу изазивају грађанске ратове, изврћу законе да би себи присвојили право да буду законодавци другима, ко су они који су одговорни за силовање девица, блуд са женама и друге покорје?<sup>112</sup> Друштво је саображено према тој другој категорији, са већом моћи и политичким утицајем, те, сходно томе, поступци брадатих имају и много озбиљније последице по државу и њене грађане. Да евнуси представљају на неки начин одраз световне власти, Теофилакт поткрепљује и запажањем да моралност на двору (који је по природи ствари центар политичке и друштвене моћи), а пре свега у гинекеју, за који су евнуси везани службом, зависи од владарки: већину њих (али, очито, не све!) краси смерност, те другачији не могу бити ни они који им служе, јер представљају слику и прилику својих господарица.<sup>113</sup>

<sup>107</sup> *ibid.* 329.9–15.

<sup>108</sup> PG 32, 532A. В. н. 188 стр. 169–170.

<sup>109</sup> Panarion I 58, PG 41, 1013B.

<sup>110</sup> *Gautier* I, 329.17–18.

<sup>111</sup> *ibid.* 329.20.

<sup>112</sup> *ibid.* 317.26–28.

<sup>113</sup> *ibid.* 319.

У завршној сцени, која није лишена fine ироничне ноте, *Одбрана евнуштва* поново поприма карактер живог дијалога. Признајући убедљивост евнухових образложења, монах је закључио расправу, да не би, како је шаљиво приметио, и сам „постао евнух под старе дане”.<sup>114</sup> Евнухово наглашавање да он нипошто не негира постојање врлине и целомудрености код брадатих монаха потврђује да Теофилактова намера није била похвала евнуштва, већ залагање да се и о евнусима суди према личним заслугама, а не на основу уврежених предрасуда, које су плод, како каже, ниских побуда, непромишљености, несмотрености, или зависти и острашћености.

## ЛИСТА РЕФЕРЕНЦИ – LIST OF REFERENCES

### Извори – Primary Sources

- Acta apostolorum apocrypha I, edd. R. A. Lipsius – M. Bonnet, Lipsiae 1891, repr. Hildesheim 1990.
- Actes de Xénophon, Archives de l’Athos XV, ed. D. Papachryssanthou, Paris 1986.
- Actes du Prôtaton, Archives de l’Athos VII, ed. D. Papachryssanthou, Paris 1975.
- Aeschylus Tragoediae cum incerti poetae Prometheus, ed. M. L. West, Stutgardiae 1990.
- Alciphronis rhetoris Epistularum libri IV, ed. M. A. Schepers, Lipsiae 1905, repr. Stutgardiae 1969.
- Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, ed. F. Eyssenhardt, Berolini 1871.
- Annae Comnenae Alexias, edd. D. R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB XL/1, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 2001.
- Aristophanis Fabulae I–II, ed. N. G. Wilson, Oxonii 2007.
- Aristoteles Graece I–II, ed. I. Bekker, Berolini 1831.
- Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae extant (Prolegomena = Vita S. Basilii Magni), ed. J.-P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 29.
- Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae extant, Liber de virginitate, ed. J.-P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 30.
- Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia quae extant, Epistolae, ed. J.-P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 32.
- C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem, ed. R. A. B. Mynors, Oxonii 1963, repr. 1966.
- C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, vol. I, lib. I–VI, ed. C. Mayhoff, Lipsiae 1870.
- C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, vol. II, lib. VII–XV, ed. C. Mayhoff, Lipsiae 1875.
- C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII, vol. IV, lib. XXIII–XXXII, ed. C. Mayhoff, Lipsiae 1880.
- C. Suetoni Tranquilli De vita caesarum libri VIII, ed. M. Ihm, Lipsiae 1907.
- Chronicon Paschale I, ed. L. Dindorf, CSHB, Bonnae 1832.
- Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, ed. R. Herscher, Lipsiae 1864.
- Claudii Aeliani Varia Historia, ed. R. Herscher, Lipsiae 1866.
- Claudii Galeni Opera omnia, vol. XI, ed. C. G. Kühn, Lipsiae 1826.
- Codex Iustinianus, ed. P. Krueger, Berolini 1895.
- Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. O. Lampsidis, CFHB XXXVI/1, Series Atheniensis, Athenis 1996.

<sup>114</sup> *ibid.* 329.22–23.

- Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo I, ed. *J. J. Reiske*, CSHB, Bonnae 1829.
- Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri, ed. *C. D. Fisher*, Oxonii 1906.
- Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum I–II, edd. *E. L. a Leutsch – F. G. Schneidewin*, Gottingae 1839–1851, repr. Hildesheim 1958.
- Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Explanatio in psalmos, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 69.
- Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Homiliae diversae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 77.
- Das Marmor Parium, ed. *F. Jacoby*, Berlin 1904.
- Demosthenis Orationes, vol. I, pars I, Orationes I–XVII, ed. *W. Dindorf – W. Blass*, Lipsiae 1904<sup>4</sup>.
- Die Fragmente der Vorsokratiker I–III, edd. *H. Diels – W. Kranz*, Berlin 1951–1952<sup>6</sup> (= DK).
- Digesta, ed. *T. Mommsen*, Berolini 1899.
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum I–II, ed. *H. S. Long*, Oxonii, 1964, repr. 1966.
- Epiphaniae Constantiae in Cypro episcopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1863, vol. 41.
- Euripides, Orestes, ed. *M. L. West*, Warminster 1987.
- Euripidis Cyclops, ed. *W. Biehl*, Lipsiae 1983.
- Eusebii Alexandrini episcopi Sermones, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1865, vol. 86a.
- Eusebii Pamphili, Caesareae Palaestinae episcopi, Opera omnia quae extant, Historia ecclesiastica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 20.
- Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam I–II, ed. *J. G. Stallbaum*, Lipsiae 1825–1826, repr. Cambridge 2010.
- Flavii Philostrati Opera I–II, ed. *C. L. Kayser*, Lipsiae 1870–1871, repr. Hildesheim 1964.
- Gai Institutiones, прев. *О. Сивановић*, Београд 2009.
- Gautier, P.*, La Diataxis de Michel Attaliate, REB 39 (1981) 5–143.
- Georgius Cedrenus, Compendium Historiarum II, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1839.
- Gregorii episcopi Nysseni Opera quae reperiri potuerunt omnia, Scripta dogmatica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1863, vol. 45.
- Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae extant omnia, Orationes, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 35.
- Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae extant omnia, Orationes, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1858, vol. 36.
- Gregorii Theologi, vulgo Nazianzeni, archiepiscopi Constantinopolitani, Opera quae extant omnia, Poemata, Epistolae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 37.
- Gregorii, cognomento Thaumaturgi, Opera quae reperiri potuerunt omnia, Epistolae Canonicae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 10.
- Hermogenis opera, ed. *H. Rabe* (Rhetores Graeci VI), Lipsiae 1913.
- Herodoti Historiae libri IX, voll. I–II, ed. *C. Hude*, Oxonii 1927<sup>3</sup>.
- Hesiod, Theogony, ed. *M. L. West*, Oxford 1966.
- Homeri Ilias I–II, ed. *M. L. West*, Stuttgart–Leipzig–München 1998–2000.
- Homeri Odyssea, ed. *H. v. Thiel*, Hildesheim–New York 1991.
- Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati, vol. I (Archilochus, Hipponax, Theognidea), ed. *M. L. West*, Oxonii 1971, 1989<sup>2</sup>.
- Ioannes Skylitzes Continuatus (Η Συνέχεια τῆς χρονολογίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1986.

- Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Epistolae S. Ioannis Chrysostomi et aliquot aliae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 52.
- Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, In Matthaeum homiliae, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 58.
- Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Homiliae LV in Acta apostolorum, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 60.
- Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Commentarius in Epistolam ad Galatas, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 61.
- Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Homiliae XI ad Epistolam primam ad Thessalonicenses, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 62.
- Ioannis Chrysostomi Opera omnia quae extant, Fragmenta in Salomonis Proverbia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 64.
- Ioannis Damasceni monachi et presbyteri Hierosolymitani Opera omnia quae extant, De virtutibus et vitiis, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 95.
- Ioannis Ieiunatoris archiepiscopi Constantinopolitani Sermo de poenitentia et continentia et virginitate, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 88.
- Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. *I. Thurn*, CFHB V, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1973.
- Ioannis Zonarae Epitome historiarum, libri XIII–XVIII, ed. *Th. Büttner-Wobst*, CSHB, Bonnæ 1897.
- Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris Detectionis et aversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri V, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 7.
- Isidori Pelusiotae Epistolarum libri V, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 78.
- Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia, vol. I, ed. *F. C. Hertlein*, Lipsiae 1875.
- Iustini philosophi et martyris Opera quae extant omnia, Apologia prima pro Christianis, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1857, vol. 6.
- Iuvenalis Saturae, ed. *J. Willis*, Stuttgart–Leipzig 1997.
- Leonis Grammatici Chronographia, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnæ 1842.
- Les Nouvelles de Léon VI le Sage, edd. *P. Noailles – A. Dain*, Paris 1944.
- Libanii Opera II, Orationes XII–XXV, ed. *R. Foerster*, Lipsiae 1904.
- Libanii Opera V, Declamationes I–XII, ed. *R. Foerster*, Lipsiae 1909.
- Liutprandi Cremonensis Antapodosis, Legatio Constantinopolitana (in: Ratherii Veronensis episcopi Opera omnia), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (=PL), Paris 1853, vol. 136.
- Luciani Opera I–IV, ed. *M. D. MacLeod*, Oxonii 1972–1987.
- M. Fabi Quintiliani Institutiones oratoriae libri XII, edd. *L. Radermacher – V. Buchheit*, Lipsiae 1965<sup>2</sup>.
- M. Tulli Ciceronis Orationes, vol. IV: Pro P. Quinctio, Pro Q. Roscio comoedo, Pro A. Caecina, De lege agraria contra Rullum, Pro C. Rabirio perduellionis reo, Pro L. Flacco, In L. Pisonem, Pro C. Rabirio Postumo, ed. *A. C. Clark*, Oxonii 1909.
- M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia fasc. 3, De oratore, ed. *K. F. Kumaniecki*, Lipsiae 1969.
- M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 43, De finibus bonorum et malorum, ed. *C. Morichini*, Monachii et Lipsiae 2005.
- Menologium Graecorum Basilii Porphyrogeniti imperatoris iussu editum (in: Leonis Diaconi Historia), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 117.
- Meyer, Ph.*, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894.
- Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor, ed. *P. Gautier*, CFHB IX, Series Bruxellensis, Bruxellis 1975.
- Nicetae Choniatae Historia, ed. *I. A. v. Dieten*, CFHB X/1, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1975.
- Nicetae Paphlagonis, qui et David, Opera quae reperiri potuerunt omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 105.



- Novelae, edd. *R. Schoell – G. Kroll*, Berolini 1928.
- Oikonomidès, N.*, Les listes de préséance byzantines des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, Paris 1972.
- Oribasii Collectionum medicarum reliquiae, vol. I, ed. *J. Raeder* (CMG VI 1, 1), Lipsiae et Berolini 1928.
- Origenis Opera omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1862, vol. 12.
- P. Vergilius Maro: Aeneis, ed. *G. B. Conte*, Berlin–New York 2009.
- Paulus Aegineta, lib. II, ed. *J. L. Heiberg* (CMG IX 2), Lipsiae et Berolini 1924.
- Pausaniae Graeciae Descriptio, ed. *M. H. Rocha-Pereira*, Leipzig 1973–1981.
- Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri V, I–III, ed. *M. Wellmann*, Berolini 1907–1914.
- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. VI, edd. *L. Cohn – S. Reiter*, Berolini 1915, repr. 1962.
- Philostorgius, Historia ecclesiastica (in: Procli archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 65.
- Photii, Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1860, vol. 104.
- Pindari Carmina cum fragmentis I, Epinicia, edd. *B. Snell – H. Maehler*, Leipzig 1987<sup>8</sup>.
- Platonis Opera I–V, ed. *J. Burnet*, Oxonii 1900–1907.
- Plutarchi Vitae parallelae, vol. I, fasc. 1, edd. *C. Lindskog – K. Ziegler*, Lipsiae 1969<sup>4</sup>.
- Plutarchi Vitae parallelae, vol. III, fasc. 2, edd. *C. Lindskog – K. Ziegler*, Lipsiae 1973<sup>2</sup>.
- Plutarque, Œuvres morales, t. VII, 1ère partie, traités 27–36, ed. *J. Dumortier – J. Defradas*, Paris 1975, repr. 2003.
- Procopii Caesariensis Opera omnia, I–IV, edd. *J. Haury – G. Wirth*, Lipsiae 1962–1964.
- Ptochoprodromos, ed. *H. Eideneier* (Neograeca Medii Aevi V), Köln 1991.
- Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis Opera omnia, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (=PL), Paris 1844, vol. 2.
- Rhalles, G. A. – Potles, M.*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων I–VI, Athenai 1852–1859, repr. 1966.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. *G. D. Mansi*, Florentiae et Venetiis 1759–1798.
- Socratis Scholastici, Hermiae Sozomeni Historia ecclesiastica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 67.
- Sophoclis Fabulae, edd. *H. Lloyd-Jones – N. G. Wilson*, Oxonii 1990.
- Spadaro, M. D.*, Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 1 (1981) 3–38.
- Suidae Lexicon I–V, ed. *A. Adler*, Lipsiae 1928–1938.
- Symeonis Logothetae cognomento Metaphrastae Opera omnia, Vitae Sanctorum (Vita sancti prophetae Danielis), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 115.
- Symeonis Logothetae cognomento Metaphrastae Opera omnia, Vitae Sanctorum (Martyrium sanctae et magnae martyris Aecaterinae, Martyrium sanctae martyris Eugeniae, Martyrium sanctorum martyrum Indae et Domnae), ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 116.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano, nunc Berolinensi, adiectis Synaxariis selectis (Propylaem ad Acta Sanctorum Novembris), ed. *H. Delehaye*, Bruxellis 1902.
- Synesii Cyrenensis Opuscula, vol. II, ed. *N. Terzaghi* (Scriptores Graeci et Latini), Romae 1944.
- Themistii Orationes, ed. *W. Dindorf*, Lipsiae 1832, repr. Hildesheim 1961.
- Theodreti Cyrensis episcopi Opera omnia, Historia ecclesiastica, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 82.
- Theokrit, Gedichte, griechisch-deutsch, hrsg. u. übers. v. *B. Effe*, Düsseldorf–Zürich 1999.
- Theophanes Continuatus, ed. *I. Bekker*, CSHB, Bonnae 1838.
- Théophraste. Recherches sur les plantes. Tome V, Livre IX, ed. *S. Amigues*, Paris 2006.
- Theophylacti Achridensis Epistulae, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/2, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1986.

- Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina, ed. *P. Gautier*, CFHB XVI/1, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1980.
- Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Enarratio in Evangelium S. Marci, Enarratio in Evangelium S. Matthaei, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 123.
- Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia, Expositio in Acta apostolorum, ed. *J.-P. Migne*, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (=PG), Paris 1864, vol. 125.
- Titi Flavi Clementis Alexandrini Opera omnia, vol I, ed. *R. Klotz*, Lipsiae 1831.
- Xenophontis Institutio Cyri, edd. *W. Gemoll – J. Peters*, Lipsiae 1968.
- Xenophontis scripta minora fasc. 1, Oeconomicum, Convivium, Hieronem, Agesilaum, Apologiam Socratis continens, ed. *L. Dindorf – Th. Thalheim*, Lipsiae 1910.
- Ἡ Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1968. [Hē Synekheia tēs khronographias tou Iōannou Skylitzē (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. *E. Tsolakis*, Thessaloniki 1968.]
- Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαί, καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα, ed. *K. N. Sathas*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη Ε', Paris 1876. [Mikhaēl Psellou historikoi logoi, epistolai, kai alla anekdota, ed. *K. N. Sathas*, Me-saiōnikē Bibliothēkē V, Paris 1876.]
- Сказания о 42 аморійскихъ мученикахъ и церковная служба имъ, изд. *В. Васильевскій и П. Никутинъ*, Записки Имп. Академіи Наукъ, VIII серія, т. VII, № 2, СПб. 1905, 8–78. [Skazaniya o 42 amoriyskikh muchenikakh i tserkovnaya sluzhba im, izd. *V. Vasilevskiy i P. Nikitin*, Zapiski Imp. Akademii Nauk, VIII seriya, t. VII, № 2, SPb, 1905, 8–78.]
- Тактиконъ Никона Черногорца. Греческій текстъ по рукописи № 441 Синайскаго монастыря св. Екатерины, изд. *В. Н. Бенешевичъ*, Записки Ист.-Филол. Факультета Петроградскаго Университета, ч. CXXXIX, вып. 1. Петроградъ 1917. [Taktikon Nikona Chernogortsa, Grecheskiy tekst po rukopisi № 441 Sinayskago monastyrya sv. Yekateriny, izd. *V. N. Beneshevich*, Zapiski Ist.-Filol. Fakul'teta Petrogradskago Universiteta, ch. CXXXIX, vyp. 1. Petrograd 1917.]

### Литература – Secondary Works

- Babiniotis, G.*, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Athena 1998.
- Cheney, V. T.*, The Justification of Eunuchism, in: A Brief History of Castration, Bloomington 2006<sup>2</sup>, 101–120.
- Clucas, L.*, The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century, Miscellanea Byzantina Monacensia 26, München 1981.
- Frisk, H.*, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960.
- Gaul, N.*, Eunuchs in the late Byzantine empire (c. 1250–1400), in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, ed. *S. Tougher*, London 2002, 199–219.
- Gouillard, J.*, Le procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus, Travaux et mémoires 9 (1985) 133–174.
- Grabowski, A.*, Eunuch between economy and philology. The case of *carzimasium*, Mélanges de l'École française de Rome pour le Moyen Âge, 127/1 (2015).
- Guilland, R.*, Étude sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Orphanotrophe, REB 23 (1965) 205–221.
- Guilland, R.*, Les eunuques dans l'Empire byzantin, in: Recherches sur les institutions byzantines I, Berlin–Amsterdam 1967.
- Hunger, H.*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, München 1978.
- Každan, A. P. – Constable, G.*, People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington, DC 1982.
- Kriaras, E.*, Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας (1100–1669), Thessaloniki 1968–.
- Lampe, G. W. H.*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
- Liddell H. G. – Scott R. – Jones H. S.*, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996<sup>9</sup>.

- Messis, Ch.*, Les eunuques à Byzance, entre réalité et imaginaire, *Dossiers Byzantins* 14, Paris 2014.
- Messis, Ch.*, Public hautement affiché et public réellement visé : le cas de *l'Apologie de l'eunuchisme* de Théophylacte d'Achrida, La face cachée de la littérature byzantine. Le texte et tant que message immédiat, *Dossiers byzantins* 11, Paris 2012, 41–85.
- Moran, N. K.*, Byzantine castrati, *Plainsong and Medieval Music* 11/2 (2002) 99–112.
- Morris, R.*, Symeon the Sanctified and the re-foundation of Xenophon, *BMGs* 33/2 (2009) 133–147.
- Mullett, M.*, Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop, Birmingham 1997.
- Mullett, M.*, Theophylact of Ochrid's *In Defence of Eunuchs*, in: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, ed. S. Tougher, London 2002, 177–198.
- Obolensky, D.*, The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1948.
- Page, G.*, Being Byzantine: Greek identity before the Ottomans, Cambridge 2008.
- Papaioannou, S.*, Sicily, Constantinople, Miletos: The Life of a Eunuch and the History of Byzantine Humanism, in: *Myriobiblos. Essays on Byzantine Literature and Culture*, edd. Th. Antonopoulou – S. Kotzabassi – M. Loukaki, Boston–Berlin–Munich 2015, 261–284.
- Pape W. – Benseler G. E.*, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig 1884.
- Perpillou, J.-L.*, Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien, *Revue des Études Grecques* 95 (1982) 251–252.
- Polemis, D.*, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography, London 1968.
- Polemis, I.*, Διορθώσεις σε βυζαντινά κείμενα, *Ελληνικά* 42 (1991–1992) 162–163.
- Prinzling, G.*, Das Bild Justinians I., in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jhd., *Fontes Minores VII*, Herausgegeben von Dieter Simon (1986) 1–99.
- Prosopographie der mittel-byzantinischen Zeit II/4*, Berlin–Boston 2013.
- Ringrose, K. M.*, The Perfect Servant. Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium, Chicago–London 2003.
- Simon, D.*, Lobpreis des Eunuchen, *Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge* 24, München 1994, 5–27.
- Sophocles, E. A.*, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge, MA 1914.
- Spadaro, M. D.*, Un inedito di Teofilatto di Achrida ed un Horismós di Alessio Comneno: Problemi di Cronologia. Studi bizantini e neogreci. *Atti del IV Congresso nazionale di studi bizantini*, 1983, 473–490.
- Tougher, S.*, 'The Angelic Life': monasteries for eunuchs, *Byzantine Style, Religion and Civilization*. In Honour of Sir Steven Runciman, ed. E. Jeffreys, Cambridge 2006, 238–252.
- Tougher, S.*, Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to their Creation and Origin, in: *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, ed. L. James, London–New York 2008, 168–184.
- Tougher, S.*, *The Eunuch in Byzantine History and Society*, London–New York 2008.
- Trapp, E. – Hörandner, W. – Diethart, J.*, Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts, 1.–4. Faszikel, Wien 1994–1999 (α–κ).
- Witt, R.*, The other castrati, in: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, ed. S. Tougher, London 2002, 235–260.
- Каждан, А. П.*, Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв., Москва 1974. [Kazhdan, A. P., Sotsial'nyj sostav gosподstvuyushchego klassa Vizantii XI–XII vv., Moskva 1974.]
- Комашина, П.*, Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I, Београд 2014. [Komatina, P., Crkvena politika Vizantije od kraja ikonoborstva do smrti cara Vasilija I, Beograd 2014.]
- Пајахрисанићу, Д.*, Атонско монаштво. Почети и организација, Београд 2003. [Pajahrisantu, D., Atonsko monaštvo. Počeci i organizacija, Beograd 2003.]
- Рајковић, С.*, Породица Вријенија у XI и XII веку, Београд 2003. [Rajković, S., Porodica Vrijenija u XI i XII veku, Beograd 2003.]

*Bojana Krsmanović*

Institute for Byzantine Studies of the SASA, Belgrade  
Bojana.Krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

*Darko Todorović*

University of Belgrade – Faculty of Philosophy  
darkotod@eunet.rs

### ON THEOPHYLACT'S *IN DEFENSE OF EUNUCHS* (I)

Theophylact Hephaistos of Euboea, Archbishop of Ohrid (circa 1088/1089–after 1107/1108), wrote a text in defense of eunuchs, a unique work in Byzantine literature. The text's universal character draws from the fact that it generally – regardless of the epoch of its creation – highlights not only the historical perception of eunuchism in the Byzantine society, but also the ambivalent attitude of the Byzantine community towards eunuchs in all fields of life. Although castration was generally condemned in both Ecclesiastical Canons and secular legislation, it did not lead to social marginalization, but instead opened many professional possibilities.

#### THE PERSONAL MOTIVE

It is believed that the “brother” for whom Theophylact wrote the *Defense* of eunuchism was Demetrios. However, since the word “brother” does not necessarily mean blood kinship but can also imply a close spiritual bond, it is possible that the person in question was someone who was emotionally, spiritually and intellectually very close to Theophylact. For example, one such person was the eunuch Symeon, who is mentioned by Theophylact in the *Defense* and whose spiritual virtues must have influenced the author's perception of eunuchism. We know that, in Symeon's case, eunuchism was the source of many troubles on both social and personal levels. It could have easily provided the most natural reason for an engaged plea penned by his sympathetic friend and spiritual brother. Doubtlessly, the argumentation offered by Theophylact in defense of eunuchism must have come as the result of his personal experiences with persons from his circle of family and friends. In addition, the value of Theophylact's *Defense* also lies in the fact that his text is laced with the personal perceptions of a man feeling the weight of his existence as a eunuch.

#### THE HISTORICAL BACKDROP

The treatise on eunuchism was conceived as a dialogue between a monk (attack) and a eunuch (defense). Theophylact does not provide information about the eunuch's personality and position. However, considering the space dedicated to the eunuchs' role in the spreading and defense of Christianity and the manner in which he polemicalizes with the Christian views and appraisals of eunuchism, it is obvious that the author contrasts the un-castrated monk with a eunuch who also belongs to ecclesiastical or, more precisely, monastic circles. Through these two interlocutors, Theophylact

conveys the views and thoughts on eunuchism which he has encountered throughout his spiritual career, most importantly within the Byzantine church. Like his eunuch “brother”, Theophylact also moved in higher and well-educated social circles of the Empire; hence, it can be surmised that the attacks against eunuchism came from their well-placed contemporaries. The contents of the text, as well as its language and style, certainly show that the author intended his *Defense* to be read by a very well-educated and narrow circle of people. The details about its main protagonists, the choice of location (Thessalonica instead of Constantinople, as the intellectually more advanced environment), etc. have no bearing on Theophylact’s argumentation, but they do suggest that the creation of the text was prompted by a specific event and not merely by the general denunciation of eunuchism.

### THE ATTACK

The attack is reduced to listing the characteristics which contributed to the construction of the stereotypical perception of eunuchs in the Byzantine Empire through various epochs. Theophylact lists about thirty negative features usually associated with castrates. Three can be singled out as the obligatory elements that created the traditional and derogatory perception of eunuchs. The first characteristic – their inability to procreate and hence the view that they are socially useless – encompassed all eunuchs. Sterility was thus the basic definition of eunuchism. In the perceptions of traditional civilizations, the concept of eunuchism included various forms of sterility, without taking into consideration the criterion of their sexual functions. The other two characteristics – their physical and psychological similarity to women and their sexuality – were associated with some categories of castrates. Theophylact’s text shows that in Byzantine spiritual circles the problem of the eunuchs’ sexuality gave rise to a particular animosity against castrates and the condemnation of eunuchism (Theophylact himself wrote an offensive poem about a lecherous eunuch).

The eunuchs’ sexuality (which depended on the method of castration, as well as the age of the person who had – voluntarily or not – undergone the procedure) was not reflected only in their sexual relations with women, but also with men. Theophylact confirms that this was indeed a widespread occurrence. The eunuch’s passive role in same-sex intercourse was identified with the female role in heterosexual relations. For the opponents of eunuchism, the eunuch was not female but behaved as a woman would, as eunuchs were believed to have been “reduced to female nature” (ἐπὶ τὸ γυναικῶδες μεταθλασθέντες).

The starting points of the attack (roughly followed and refuted by the eunuch) are based on the claim that eunuchism contradicts the Lord’s will, the Old Testament (“Law of Moses”) and the Canons of the Apostles and the Church Fathers. On the other hand, it is also at odds with secular legislation, first of all with the Code of Justinian I (it repeats the provisions of the previous emperors), which forbids castration in *Basileia ton Rhomaion* or the castration in which Roman citizens are participants.

## THE DEFENSE

As a church dignitary, Theophylact dedicated most of his work to the dilemmas associated with the Christian religious and institutional understanding of eunuchism. Considering eunuchism and the Byzantine Church, in the *Defense* he highlights the eunuchs' various contributions to the preservation of Christian morals and virtuousness, as well as to the development of ecclesiastical institutions. In the second part of the *Defense*, Theophylact focuses on the secular sphere, i.e. Roman and Byzantine legislation. Demonstrating familiarity with legislative provisions concerning eunuchism, he underlines the rulers' contradictory views on castration in both legal acts and real life. In the most general sense, Theophylact's text illustrates the principle of Byzantine *oeconomy* (οικονομία), which entails a liberal approach towards inherited secular and ecclesiastical orders. It allows for creative interpretation and reshaping of the entire system of existing norms, as well as interventions by individuals, certain social groups or the entire community according to the demands of historical reality. In the Byzantine Empire, *oeconomy* did not neutralize the fundamental values of the Christian civilization, but it did allow their reinterpretation, which in turn gave them a new functional role in the state and society.

***The Church and the Spiritual Sphere:*** At the very beginning of his *Defense*, Theophylact discusses the key accusation put forth by the monk, who defined castration as an act that defies the Lord's will. In a section that can be described as the most original and provocative part of the *Defense*, Theophylact puts the principle of individual choice into a wider dogmatic context. Seeking to prove that other life choices besides eunuchism could – if interpreted superficially – also be seen as resisting God's will and intentions, he contrasts human will – expressed through a conscious choice to *remain childless* – to God's will, characterized by *procreation of children* (παιδοποιΐα). Placing the two interlocutors side by side (instead of facing one another), he very broad-mindedly compares eunuchism with monkhood, taking *childlessness* (the essential characteristic of eunuchs) as the criterion which relativizes the importance and the most important consequence of castration: if the primary aim in life is to produce offspring, then the childlessness of those who have chosen monasticism could also be interpreted as a choice that contradicts God's will. Since Theophylact sees eunuchism within the Church as a spiritual category (i.e. the tendency towards purity and chastity), he revisits this comparison between eunuchs and the bearded members of monastic orders throughout the *Defense*, equating them with each other based on their renunciation of procreation in the name of higher spiritual aims, i.e. a more committed service to the Lord. Theophylact's argumentation can also be viewed in the wider context of Pauline theology of Christian "calling" (κλησις), which essentially relativizes the value of special, alternatively contrasted forms of existence (servant–freeman; circumcised–uncircumcised; married–unmarried), provided that they share the same goal: adherence to the Lord's commandments (1 Corinthians 7:19–20). Understanding eunuchism itself as merely one of the "alternative" forms of serving God's will – essentially equal to the choice pursued by non-eunuch monks, Theophylact must also have had in mind Christ's famous words about three kinds of eunuchs (Matthew 19:12).

The core of his defense of eunuchism is expressed in Theophylact's statement that one should abide by laws and canons but not be enslaved by them (ἀλίσκεσθαι δὲ οὐδὲ τούτοις παρρησιάζομαι). This view was provoked by the traditional objection put forth by the critics of eunuchism (monks), which was based on the Law of Moses which forbids eunuchs from entering into the congregation of Lord and participating in acts of worship (Deuteronomy 23:1). Old Testament laws were approached with an awareness of their historical and ethnic specificity, allowing their allegorical interpretation – their reading from the perspective of pneumatic exegesis, known and widely used as early as the works of the early Church Fathers: behind the literal, somatic meaning, they searched for a deeper and hidden, pneumatic meaning of Biblical passages. So, as far as the somatic meaning of the old Mosaic law against eunuchs is concerned, it would – according to Theophylact – be binding only for those “who are within the Law”, i.e. for the Members of the Tribe. According to the pneumatic interpretation, however, Moses's ban would not apply to eunuchs in the literal sense of the word, but to all who are “barren and infertile in divine thoughts and deeds”, “deprived of the power of the seed of the Word that is in us” (πρωθεὶς τὰς δυνάμεις τῶν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου σπερμάτων). This part of the *Defense* – the true theological basis of Theophylact's argumentation – clearly reflects the spirit of Paul's *Epistle to the Hebrews*, which states that the new Christian covenant has made the old one “obsolete” (Hebrews 8:13). However, the distinction between “words” and their “meaning” does not belong solely to the legacy of Pauline and Holy Fathers' exegesis, but also to the ancient practice of legal rhetoric, which as a former teacher of rhetoric Theophylact was certainly very familiar with. In line with this distinction (inherited from the late classical rhetorician Hermogenes, 2<sup>nd</sup> century AD), the apologist proceeds to analyze the Canons of the Holy Apostles about eunuchs, considering first the “wording” and then the “meaning”. As the basic explicit reason for their condemnation of eunuchs, the Apostolic Canons state that a eunuch is a “self-murderer, and an enemy to the creation of God” (Canon 22). According to Theophylact this ban applies only to those who have reached sexual maturity, when the procedure carries a higher risk (regardless of whether the castrates in question are total or “partial”, i.e. lustful “bearded eunuchs” whose sexual relations with women were not motivated by procreation). However, as far as castration of underage boys is concerned (relatively harmless and driven by pious motives), the Canons of the Apostles are silent, which would suggest that this practice at the very least does not contradict their “word”.

The search for the sense and meaning of words that the canons are made of led to a reinterpretation of Christian rules, and the Church underwent various reorganizations throughout its history. Theophylact defines the application of the principle of *oeconomy* in the institution of the church as “prudence that wisely adapts to any situation” (τοῦτο τεχνικῆς διανοίας καὶ πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον ἀρμοζομένης σοφώτερον). As Theophylact demonstrates, eunuchs have undoubtedly contributed to the spiritual sphere, not only to the advancement of Christian morals, chastity (σωφοσύνη) and ecclesiastical discipline, but also to the development of Byzantine church music, leaving a defining mark in this field.

**The secular sphere:** The treatment of eunuchism in secular legislation makes up the other main thematic segment in Theophylact's *Defense*. However, the justification of the principle of *oeconomy* in the ecclesiastical and spiritual sphere did not make its way into the secular authorities's views on eunuchism. Theophylact provides a concise overview of legislative acts from the Roman Empire (Lex Papia Poppaea), to Constantine the Great and his dynasty, Leo I and, finally, Justinian I. Generally, castration was condemned in all epochs (especially if performed on Roman citizens and on Roman territory). The repeating of legal provisions, as well as their amendments and partial changes throughout the Roman and Byzantine periods, confirms that the Byzantine Empire preserved the ambivalent attitude of the Roman society toward castration and castrates.

In his *Defense*, Theophylact associates the treatment of eunuchism in secular legislation with Justinian, which could perhaps be explained by the fact that Justinian was the first emperor to break with the tradition of harsh legal treatment of castrates and those who performed and allowed castration. The death penalty was permanently rescinded in the Byzantine Empire, as the rulers from the Macedonian dynasty also adopted the system of more lenient penalties. It was under Justinian that the merging of Roman secular legislation and Biblical Christian traditions occurred. This symbiosis was thus reflected in legal matters: both secular legislation and Ecclesiastical Canons generally condemned castration, but the sanctions were much milder (see, e.g. Canon 24). Although Justinian was more liberal in his treatment of eunuchism than his Roman predecessors – of whom Theophylact seems more understanding – the resentment that the author of the *Defense* feels towards this particular emperor could be explained by the fact that his legislation was in force at the time of writing.

#### THE PRINCIPLE OF FREE WILL

Affirmation of the principle of free choice between good and evil is the guiding idea of Theophylact's *Defense*. Musings on the principle of free will (προαίρεσις) and personal choice between good and evil as the only valid criterion for the appraisal of an individual by the society can be found in several places throughout the treatise. Free choice negates the a priori distinction between eunuchs and non-eunuchs and thus leads to relativizing the concept of castration, i.e. the physical limitations as the criterion for the condemnation of eunuchism.

This in turn challenges the view (widespread among the opponents of eunuchism) that σεμνότης και εὐσχημοσύνη (“dignity and decorum”) – which Theophylact sees as the “eunuch's most irresistible adornment” – are not virtues which castrates have merited themselves. Hence, this is not a matter of their choice, but a consequence of their physiological limitations. The roots of this argument can be traced to a letter by Saint Basil the Great to the heretic Simplicia (4<sup>th</sup> century). The letter suggests that the merit for moral purity and chastity of the eunuchs in fact belongs to the “knife” (σωφρονοῦσι ... διὰ σιδήρου) – an idea that completely denies the role



of personal choice of virtue. The idea was very common in the writings of the Holy Fathers (e.g. Epiphanius of Cyprus). Although Theophylact acknowledges that the eunuchs' free will is assisted by their physical condition (προαίρεσις συνεργουμένη τῇ τοιαύτῃ διαθέσει τοῦ σώματος), he nonetheless emphasizes that voluntary choice is the key element to opting for virtue. The eunuch's insistence that he by no means denies the existence of virtue and chastity among bearded monks seems to show that Theophylact's intention was not to offer a praise of eunuchism, but to highlight that eunuchs should also be judged according to personal merit and not according to widespread prejudices.

### SOME REMARKS ON THE TRANSLATION

(by *Darko Todorović*)

The Serbian translation of the *Defense* shows a few differences with respect to the text of the Gautier's edition. On one hand, they are concerned with the Greek original, in which several alternative readings have been proposed. On the other hand, certain shortcomings of Gautier's translation have been corrected.

The proposed emendations refer to the following passages in the Greek text:

**313.7.** We believe that the part of the text οὐ τοιούτους ἔχειν δεικνύει τοὺς παρά σοι ("you show that the persons from your entourage have no people of such kind") should be emended to οὐ τοιούτους ἔχεις δεικνύειν τ. π. σ. ("you cannot show that the persons from your entourage are of such kind"), because of the middle thematic δεικνύει (2<sup>nd</sup> person sg. pres. ind.), which is rare in Attic Greek, and therefore less likely to be expected in the purist classicist Theophylact.

**327.5.** The erroneous linking of the alleged masc. proper name Κανδάκην (acc.) to the personality of the anonymous apostle of Ethiopia, whom the Bible mentions as "an eunuch of great authority under Candace queen of the Ethiopians" (Acts 8:27 KJV), is probably the result of an accidental contamination of the two words from the biblical syntagm δυνάστην Κανδάκης (according to Acts 8:27: εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης). Hence the unintentional portmanteau: δυνάστην + Κανδάκης = Κανδάκην.

**327.12.** The martyr Theodore is identified as the 9<sup>th</sup> century strategos Theodore Krateros, as already proposed by I. Polemis, *Διορθώσεις σε βυζαντινά κείμενα, Ελληνικά* 42 (1991–1992) 162–163 (Polemis' solution κὰν τοῖς ἐκάτω χρόνοις = κὰν τοῖς κάτω χρόνοις, "at later times", inventive as it was, had been previously suggested by M. Spadaro, *Un inedito di Teofilatto di Achrída sull'eunuchia. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 1 (1981) 37.23, although Spadaro failed to correctly identify the saint). We started from the assumption that the pointless κὰν τοῖς ἐκάτω χρόνοις represents the trace of a failed solution to a *numeric* abbreviation. Accordingly, our reconstruction would be as follows: κὰν τοῖ[ς μβ' ἐκεῖ]νοις ("among those forty-two", sc. Martyrs of Amorion).

**329.3–4.** We assume that the eunuch Symeon from Athens, ὁ ἐξ Ἀθηνῶν Συμεών, the ktetor and hegoumenos of the Athonite monastery of Xenophon, could be more appropriately seen as Symeon *the Athonite*, ὁ ἐξ Ἀθωνιτῶν Συμεών. Actually, the lection Ἀθηνῶν could be derived from the scribal error – a wrong solution to the abbreviation (contraction) Ἀθ[ωνι]τῶν, probably in the form Ἀθῶν or something similar to that (the apparent resemblance between the two could otherwise be supported by the similarity between the handwritten sequence τω – with the long τ, extending above the midline – and the usual three-stroke ligature ην).

**329.14–17.** It seems that the part of the text καὶ μάλιστα τοῖς τοῦ μεγάλου Βασιλείου λόγοις τοῦτο πειθόμενοι was originally located behind the words ὅπερ ἀκούω πολλῶν λεγόντων, whence it was transposed due to the scribe's error (permutation of lines?) in front of the words οὐ μὴν ἄκοντες σωφρονοῦμεν etc. (whereby the original πειθομένων was adapted into πειθόμενοι). The rearranged sequence οὐ μὴν ἄκοντες σωφρονοῦμεν, ἂν ἦ τὸ ἀγαθὸν ἡμῖν ἄμισθον, ὅπερ ἀκούω πολλῶν λεγόντων – καὶ μάλιστα τοῖς τοῦ μεγάλου Βασιλείου λόγοις τοῦτο πειθομένων (“actually, our chastity is not unwilling, as if our virtue were unearned, as I hear many people saying, especially because they are persuaded in this respect by the words of Great Basil”) provides a logical connection to the relevant passage in St. Basil's letter to the heretic Simplicia (PG 32, 532A), which Theophylact obviously had in mind.

Our interpretation of the Greek original deviates at some points from that of Gautier's (as implied in his translation):

**325.4–5.** Καὶ τὴν σκηνὴν δὲ πλοῦτος κατεκόσμηι Αἰγύπτιος, ὁ τῶν δαιμόνων Θεοῦ γενόμενος. A line from an unknown Byzantine hymn containing the undoubted reference to Exodus 12:35–36 (cf. also Exodus 3:22, 11:2, Psalm 105:37). Accordingly, the keyword σκηνή could not actually mean “scene”, as Gautier rendered it (“La scène était ornée d'une richesse égyptienne qui appartenait aux démons de Dieu”), but “tabernacle”, and indeed in the specific biblical sense of the term: *The tabernacle* (sc. of Moses) *was adorned with the Egyptian jewels* (those taken from the Egyptians following the death of the Egyptian firstborn, cf. Exodus 12:29–36), *that originally belonged to the demons* (their previous heathen owners, cf. Origen, In Numeros homilia III 4, PG 12, 597D–598A, where the firstborn of the Egyptians are referred to as *primi inter daemones* and *principatus et potestates daemonum*), *only to eventually become the property of God* (of Israel).

**327.8–9.** Ἰνδὴν ... τὸν καὶ τῆς Βασιλίδος Χριστῷ προμνήστορα. Saint Indes, who had died a martyr's death some time before his mistress Saint Domna, was – rather strangely – called her προμνήστωρ, literally “matchmaker”. Following the traditional Christian metaphor of “wedding in blood” (about a virgin martyr), Theophylact calls Domna *The Queen* (Βασιλίς), undoubtedly bearing in mind the idea that St. Indes, being his mistress's predecessor in martyrdom, “hastened to arrange her marriage” with the Heavenly King, her celestial bridegroom (the Byzantine author presumably toys at the same time with the approximate equivalence between the Latin *Domna* and Greek *Βασιλίς*, both “Empress”, cf. *Messis*, Théophylacte d'Achrida 59;

*idem*, Les eunuques 332 n. 60). It is important to note that Theophylact most certainly refers to the quite particular passage from the Metaphrastic Vita of the two saints (PG 116, 1076D–1077A). Gautier’s translation completely bypasses the complicated metaphor, together with its oversophisticated connotations and overtones (whereby leaving room for some doubt regarding the real meaning of the supposed proper name Basilis: “Indès, qui s’entremet pour présenter aussi Basilis au Christ”).

**329.13–14.** τὴν τοῦ κυρτοῦ καύλησιν, ἣν καυχᾶται ὡς ὁ ὀρθός, “nocturnal penile tumescence, with respect to which it (sc. reason) boasts of being the right one”. Almost indecent punning on the biblical dictum μὴ καυχᾶσθω ὁ κυρτός ὡς ὁ ὀρθός, “Let not him that girdeth on his harness boast himself as he that putteth it off” (1 Kings 20:11 KJV); the latter is, obviously, the victor. In a similar way, the right reason (ὀρθός λόγος) boasts that with regard to καύλησις it could be ὀρθός, “one that takes off his armour”, thus careless towards the enemy, as being his (moral) victor. Since the unconscious physiological changes in no way depend upon it, the right reason behaves so as to have nothing to do with them, attaching no importance whatsoever to involuntary bodily movements.

## ТЕОФИЛАКТ ОХРИДСКИ – ОДБРАНА ЕВНУШТВА (II)

Превод и коментар Дарко Тодоровић

## Пролог у јамбима

Мој брат је повод био овој расправи:<sup>1</sup>  
сам евнух, икона живота честитог,  
озлојеђен због клевета на евнухе  
што неки износе их без размишљања,  
5 за утеху ме какву згодну замоли.<sup>2</sup>  
Да утешим га, ову срочих расправу,  
чистоте љубитеља мудрог пород тај,<sup>3</sup>  
што суди судом праведним о стварима  
и нарави им једну с другом не меша,  
10 те не да да се добри куде евнуси  
кад случајно и лош се који угледа.  
Да тако и о брадатима<sup>4</sup> судимо,

<sup>1</sup> Превод Теофилактове *Одбране евнушиџва* (оригинални наслов није сачуван) начињен је према критичком издању Пола Готјеа: *Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina*, ed. P. Gautier, CFHB XVI/1, Series Thessalonicensis, Thessalonicae 1980, 288–331 (=Gautier I). Готјеов текст је заснован на рукопису *Laurentianus gr.* 59–12 (друга половина или крај 13. в.), који, уз *Одбрану* (fol. 222<sup>v</sup>–228<sup>r</sup>), садржи и велики део Теофилактове кореспонденције, као и корпус краћих списа полемичког и енкомијастичког карактера. Издавач се, поред тога, ослања и на *Vindobonensis theol. gr.* 43 (друга пол. 16. в.), осредњи препис *Laurentianus-a*, који му служи као испомоћ код једног броја нејасних места у основном предлошку (Gautier I, 39 sq.). Убрзо после Готјеовог издања и независно од њега појавило се још једно критичко издање Теофилактове расправе: M. D. Spadaro, *Un inedito di Teofilatto di Achrida sull'eunuchia*. *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 1 (1981) 3–38; грчки текст (без пролога у стиху и прози): 25–38 (=Spadaro I). Готјеово издање садржи и засад једини интегрални превод Теофилактове расправе на неки од модерних језика. Привидни изузетак је Чинијев енглески превод *Одбране* (V. T. Cheney, *The Justification of Eunuchism*, in: *A Brief History of Castration*, Bloomington 2006<sup>2</sup>, 113–120), који, међутим, није начињен према грчком изворнику, већ представља мање-више неуспелу адаптацију Готјеовог превода.

<sup>2</sup> О питањима везаним за идентитет Теофилактовог брата, адресата *Одбране евнушиџва*, в. стр. 96–97.

<sup>3</sup> ἀνδρὸς φιλάγνου καὶ σοφωτάτου τόκου. Овај „премудри љубитељ чистоте”, коме Теофилакт приписује тако ласкаве епитете, био би, без сумње, сам учени евнух, протагониста расправе, који је неколико стихова ниже (29), у једном „парадоксалном” реторском обрту, означен као њен „отац” (в. Messis, *Théophylacte d'Achrida* 44). Формула „отац беседе” преузета је, чини се, из Платона, *Phaedr.* 257b.

<sup>4</sup> ἐνόρχαι (од ἐν и ὄρχεις, „они са тестисима”) преводили смо, овде и на другим местима, појмовним еквивалентом „брадати”, према старом византијском латинизму βαρβάτοι, уобичајеном већ од раног средњег века као дистинктивно обележје некастрираних према евнусима: уп. Chron. Pasch. 627.8–9: τοῖς εὐνούχοις ... καὶ εὐλαλίῳ τῷ βαρβάτῳ (уколико β. овде није надимак); *Oikonomidès*, *Les listes* 93.14–15: τοῖς πρωτοσπαθαρίοις εὐνούχοις ... τοῖς πρωτοσπαθαρίοις βαρβάτοις;

- тек ту сијасет нашло би се покуда,  
 чак и на постољу врлине највишем.  
 15 А рђе тек колико нађе се код њих?  
 Кô песка морског, као праха земљиног!  
 Ко год их с евнусима упоређује,  
 што досад сматраху се рђом највећом,  
 тај лава с ласицом и мувом пореди.<sup>5</sup>  
 20 А ако закон неки, канон црквени  
 и спречава да мушкост се одстрањује,  
 ти смисао проучи слова његовог,  
 и време испитај кад закон донет је,  
 и све околности ваљано размотри,  
 25 баш кô што налаже вештина реторска:  
 и тако схватићеш да самој мери тој  
 ни раније безбедност није била циљ.  
 Ту расправу не желех јавности да дам,  
 што отац јој је евнух један учени;  
 30 ал' мада писах је за љубав брату свом,  
 свеједно ћу је свима на дар принети.  
 И самог клевете ме оне дарнуше,  
 па хоћу даром тим да свима угодим.  
 А коме пак по вољи нису речи те,  
 35 нек друге мари – ја ћу ове марити.

### Пролог

*Ова расправа дарује се у знак љубави браћу евнуху, озлојеђеном због олакших ојшужби на рачун евнуха: она зашћвара усћа онима који клевету евнушћиво оушћиће као извор зла, јер држи да ваља исћићиваићи мане и врлине сваког човека ћонаособ, ћоказујући да узрок зла не лежи у евнушћиву као шћаквом, већ у*

129.10: οί πατρίκιοι εὐνοῦχοι καθὼς καὶ οἱ βαρβᾶτοι; 135.9; 231.14; Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo I, ed. J. J. Reiske, CSHB, Bonnae 1829, 62.20; 72.10.18; 82.6–9: πρωτοσπαθαρῶν εὐνοούχων ... πρωτοσπαθάριοι βαρβάτοι; Gautier, Diataxis 65.796–797: οὐκ ἀκίνδυνον τὸ βαρβάτους ἐν αὐτῷ (sc. τῷ φροντιστηρίῳ, „у [евнушко] манастиру“) κατοικεῖν (= због близине градске агоре, која је безопасна по евнухе, али би могла саблазнити брадате монахе, в. нап. 156). Последње значење – отприлике: „способни за полно општење“ – наставља да живи и у новогрчком, уп. G. Babiniotis, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Athena 1998, 353, s.v. β. (=Babiniotis, Λεξικό), не само као ознака људи него и животиња („приплодни“: β. ἄλογο, ταύρος); уп. и E. Kriaras, Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας (1100–1669), Thessaloniki 1975, 34, s.v. β. (=Kriaras, Λεξικό).

<sup>5</sup> Поређење евнуха са мувама: Libanii Opera II, ed. R. Foerster, Lipsiae 1904, Or. XVIII 130, p. 291.19–20, и Theoph. Cont. 318.8–10, али оба пута с подругљивом поентом, која се, дакако, разликује од Теофилактове: многобројна свита дворских евнуха упоређена је са ројевима стајских мува у пролеће.

слободној вољи,<sup>6</sup> која и код брадаћих и код евнуха понекад рађа зло, само шћио је зло које рађа код ових друћих мање и безболније. А као нейобийни доказ наводи очиледне йримере на обе сћиране. Можда ће јој се узетћи за дрскост шћио о евнушћиву разілаба у шћанчине, шћио се ућушћиа у времена када су доношени закони који іа се шћичу, и шћио не йлива йо йовршини речи, већ йонире у дубину смисла, а израња кад оћуд йрикући шћиа вредно йажње. Не видим, доисћиа, како да не учини осуде достіојним шћакав суд<sup>7</sup> који се осврће само на речи, а не йоима исћински смисао сћвари. Ова расћрава, која је моћ браћиа узела у зашћишћиу, следи замисао коју је изнела на йочейку,<sup>8</sup> іа му је, шћако, без сумње, и најдражи йоклон. А ако још ко жели да се йослужи добробийћима ове расћраве, нишћиа не смећиа да и мноћи дрући заједно с мојим браћіом извуку за себе неку користћ од ње.

[Крићиика евнушћива]<sup>9</sup> Нашао сам ти једног бесплатног<sup>10</sup> браниоца евнуштва. Затекох се, наиме, у Солуну, у време кад је и цар тамо боравио.<sup>11</sup> И тако, чувши неку двојцу како воде врло учеван разговор о евнуштву, обратих пајњу на њихове речи да бих их задржао у сећању, и тако их сачувах за тебе. Један је, наиме, пребацивао оном другом – а тај је био евнух – што је допустио да му нећак буде ушкопљен, и тиме се супротставио Творцу (као да је било боље да је овај човека начинио у таквом обличју)<sup>12</sup> и повредио божанске и људске законе; а навео је и Мојсијев закон, који је за сабор Господњи снажан бедем против

<sup>6</sup> проαίρεσις („слободна воља, вољни избор, одлука”), један од кључних термина Теофилактове апологије евнуштва. Оваква филозофско-теолошка употреба појма проαίρεσις (дословно: „одабирање [αίρεσις] једног йре [прό] другог”, давање предности, претпостављање, тј. свесно и вољно опредељивање за једно пре него за нешто друго) има своје порекло, у крајњој линији, у Аристотеловој етици (уп. Eth. Nic. III 4–5, 1111b4 sqq., где налазимо и класичну дефиницију овог појма: ή проαίρεσις αν ειη βουλευτική όρεξις των εφ’ ήμιν. εκ του βουλευσασθαι γαρ κριναντες όρεγόμεθα κατά την βούλευσιν, „пр. би била йромишљена шћажња ка ономе шћио је у нашој моћи: доневши, наиме, одлуку на основу промишљања, ми тежимо [да поступамо] сходно промишљеном”, III 5, 1113a10–12). Уп. нап. 33, 76, 188 и 190.

<sup>7</sup> „осуде достојним ... суд” (κρίσιν ... κατακρίσεως άξιαν). Парономазија је једно од омиљених стилских средстава нашег аутора. Где год је било могуће настојали смо да је сачувамо и у преводу.

<sup>8</sup> У уводним стиховима.

<sup>9</sup> Заглавља појединих одељака, наведена у угластим зградама, преузета су из Готјеовог издања.

<sup>10</sup> άμισθον. Термин, који се на овом истакнутом месту – у првој реченици расправе – јавља само у основном, конкретном значењу („бесплатан”), без сумње стоји у вези са важним одељком у завршном делу *Одбране*, где ће – схваћен овај пут у другачијем, метафоричком смислу – поставити предмет својеврсне теолошке елаборације. Оваква дискретна литерарна „најава” једне од средишњих тема расправе говори о добро промишљеној, чврстој и заокруженој композицији њене уметничке целине. Уп. нап. 188 и 189.

<sup>11</sup> О боравку цара Алексија Комнина у Солуну и питањима везаним за хронологију настанка *Одбране* (одн. одигравања имагинарног дијалога), в. стр. 93 нап. 4.

<sup>12</sup> Уп. Св. Јован Златоусти: „[О]нај који је себе ушкопио ... даје повода онима који клевету Божју творевину” (δ γε τὸ μέρος εκτεμών ... τοίς του Θεου διαβάλλουσι την δημιουργίαν διδωσιν άφορμήν, In Matthaicum homilia XLII [al. XLIII] 3, PG 58, 599). Уп. нап. 82.

утучених и ушкопљених,<sup>13</sup> као и апостолска<sup>14</sup> и светоотачка правила,<sup>15</sup> а онда и грађански закон који је донео Јустинијан (да не помињем старије царева), који је и из државе Ромеја уклонио уклањање<sup>16</sup> мушкости.<sup>17</sup> Био је, дакле, мишљења да је онај искварио дечакову нарав, учинивши га подложним страстима којих није мало, нити су мале. „Јер грамзивост”, рече, „и користољубивост као што је њихова, па цицијашлук или, боље речено, сама сушта саможивост – што су, дабоме, све сами трновити изданци распусности – па славољубивост, суревњивост, свадљивост, подлост и пакост, па извештачена осетљивост и прзничавост, устоличиле су се (авај!) у срцима евнуха као у тврђавама.<sup>18</sup> А ако се којим случајем нађу на двору, онда су ове страсти још велегласније и још тиранскије. А кад смо већ код царских министара,<sup>19</sup> да кажем и то да је од оних који чине део гинекеја евнуштво (јао мени!) начинило сасуде за све могуће пороке. Јер сваки евнух, будући одељен од мушкараца, уколико више општи са женама путем телесног саобраћања с њима, утолико је и од природе лакши плен страстима женске слабодушности – јер ослабљивање душе значи укрепљивање страсти,<sup>20</sup> и зато треба уложити највећи напор да им човек не би подлегао. Ако се пак окужи женама и стане да опонаша њихова пренемагања, млитавост и свако могуће мекуштво, е онда ми само добро загледај у једну тако изобразену слику, па реци – није ли оно сама Астарота или Хемос гад Сидонски?<sup>21</sup> А има још један

<sup>13</sup> Критичар евнуштва се овде позвао на место из *Петте књије Мојсијеве* (23:1[2]): „У сабор Господњи да не улази ни утучен ни ушкопљен” (При навођењу цитата из Библије користили смо превод Ђуре Даничића и Вука Караџића. Њега смо се држали и при транскрипцији библијских имена.)

<sup>14</sup> Реч је о апостолским правилима 21–24, в. стр. 105–106 нап. 42 и 43.

<sup>15</sup> Најзначајније је 1. правило Никејског сабора, в. стр. 105 нап. 42.

<sup>16</sup> „уклонио уклањање” (ἐκτέμνων τὴν ἐκτομήν), в. нап. 7.

<sup>17</sup> В. стр. 116.

<sup>18</sup> Пакост и грамзивост евнуха биле су пословичне. Каталог стереотипних мана које су приписиване евнусима налазимо и у 115. писму Св. Василија Великог упућеном јереткињи Смплицији (Ad Simpliciam haeticam, PG 32, 532A): „[С]рамно и покварено племе евнуха, ето то је оно: ни женско, ни мушко, похотљиво, завидљиво, баксузно, прзничаво, женсколико, алаво, среброљубиво, окорела срца, цмиздраво за храну, превртљиво, цицијашко, незасито, незајажљиво, распомањено и суревњиво” (εὐνούχων γένος ἄτιμον καὶ πανώλεθρον: τοῦτο δὴ τοῦτο, ἄθηλυ, ἄνανδρον, γυναικομανές, ἐπίζηλον, κακόμισθον, δξύθυμον, θηλυδριώδες, γαστριδούλον, χρυσομανές, ἀπηνές, κλαυσίδειπνον, εὐμετάβλητον, ἀμετάδοτον, πάνδοχον, ἀπροσκορές, μακικὸν καὶ ζηλότυπον). Уп. Ringrose, *Perfect Servant* 35–37, 39, 222 n. 7. Уп. нап. 188.

<sup>19</sup> παραδυναστεύοντες.

<sup>20</sup> ψυχῆς ἀρρωστία – παθῶν εὐρωστία. Фразирање у антитетичким паровима још једна је типична црта Теофилактовог високо реторизованог стила. Уп. нап. 43.

<sup>21</sup> Уп. 1 Цар 11:5.7.33 и 2 Цар 23:13. *Асџароџа* (Астарта, Иштар) и *Хемос* (друго име за Бала) средишња су брачна дијада хананејске религије. – Поводом термина „гад” (βδέλυγμα) Теофилакт пише (Enarratio in Evangelium S. Marci XIII 11–13, PG 123, 637B): „Гадом се назива сваки идол” (βδέλυγμα γὰρ πᾶν εἶδωλον λέγεται).

Типични портрет феминизираниог евнуха налазимо код Кирила Александријског, *Sermo steluteuticus adversus eunuchos*, PG 77, 1105C–1108C: „Ови несрећници чине то из разуданости, желећи да подносе оно што припада женској природи, а да, опет, буду мушко. Не мењају они природу ни због какве корисне сврхе, него ради разврата нагрђују свој гоштованени мужески лик ... Може се, дакле, видети како су властелинске куће пуне оваквих наказних образина, што носе

сој евнуха, они што их позорница напирлигава (а ње су, богме, и достојни):<sup>22</sup> мислим на сва она цвркулата и гугулата што, на покору свету, уведоше у цркву разблудне песме из којих точи разврат!<sup>23</sup>

златне гривне око врата, по природи мушкарци а изгледом жене, врцајући се у ходу и мазећи се у говору; они, налик на блуднице, неприлично бацају главу тамо-амо и кикоћу се раскалашно и бестидно, јавно показујући своју разузданост. Тако чине блуд с мушкарцима, лежући и малакствујући с њима као мекопутне жене ...” (Ακολασίας γὰρ ἔνεκεν οἱ τάλανες τοῦτο δρῶσι τὰ τῶν γυναικῶν πάσχει, ἄνδρες εἶναι βουλόμενοι. Οὐδενὸς γὰρ χρησίμου χάριν τὴν φύσιν μετατιθέντες, ἢ ἀσελγείας ἔνεκεν, τὴν θεόπλαστον καὶ ἀνδροπρεπὴ μορφήν διαφθείρουσιν ...” Ἔστι γοῦν ἰδεῖν πεπληρωμένας οἰκίας τῶν μεγιστάνων, τοιοῦτων τερατομόρφων προσώπων, χρυσοῦς μηνίσκους ἐπὶ τραχήλου φοροῦντας, φύσιν μὲν ἄρρενος, θηλείας δὲ ὄψιν ἔχοντας, καὶ κεκλασμένως βαδίζοντας, καὶ τεθρυμμένως φθειγγομένους· ὥσπερ γὰρ ἑταιρίδες ἀπρελῶς ὥδε κάκεισε τὴν κεφαλὴν περισεῖουσι, καὶ γελῶσιν ἀκρατῶς τε καὶ ἀναιδῶς, οἰστρηλασίαν πρόδηλον ὑπεμφαίνοντες. Ὅθεν μετ’ ἀνδρῶν μὲν ὡς γυναικες, μαλακῶς εὐναζόμενοι καὶ μαλακίζόμενοι, φθείρονται ...).

<sup>22</sup> Уп. нпр. нека класична места хришћанске осуде позоришта код Св. Јована Златоустог: *Nomilia V in Epistolam primam ad Thessalonicenses 4*, PG 62, 428; *Nomilia XLII in Acta Apostolorum 4*, PG 60, 301: „У позоришту [je] ... кикотање, бестидност, ђаволска литија, расипање и губљење времена, излишно траћење дана, приуготовљавање бесмислене пожуде, изучавање блуда, вежбавање курварства, школа разврата, подстрек на бестидност, прилика за спрдњу, узори непристојности” (Ἐν δὲ θεάτρῳ ... γέλως, αἰσχρότης, πομπὴ διαβολικὴ, διάχυσις, ἀνάλωμα χρόνου, καὶ δαπάνη ἡμερῶν περιττῆ, ἐπιθυμία ἀτόπου κατασκευῆ, μοιχείας μελέτη, πορνείας γυμνάσιον, ἀκολασίας διδασκαλεῖον, προτροπὴ αἰσχρότητος, γέλωτος ὑπόθεσις, ἀσχημοσύνης παραδείγματα).

<sup>23</sup> Оштра осуда увођења неких елемената пучког театра у традиционално богослужење, коју критичар евнуштва приписује евнусима блиским позоришним круговима (в. ниже, и следећу нап.), подсећа на податак из Скиличине *Хронике* о сличним иновативним тенденцијама у црквеном појању и богослужбеном ритуалу везаним, овај пут, за контроверзну личност патријарха Теофилакта (933–956), сина цара Романа I Лакапина (920–944), духовника који ће остати упамћен пре свега по својој неумереној страсти према коњима (Scyl. 243–244). Теофилактова реформа установила је, према Скилице, богохулни „обичај који и данас влада” (каὶ τὸ νῦν κρατοῦν ἔθος) да се химне на јутрењима великих празника певају „са неприличним завијањем, црквама и суманутим крицима” (διὰ λυγισμάτων ἀπρελῶν καὶ γελῶτων καὶ παραφόρων κραυγῶν τελομένων τῶν ἐωθινῶν ὕμνων). Задатак театрализације литургијског обреда био је поверен извесном Евтимију Казнису (Εὐθύμιος Κασνῆς), кога је патријарх именовао за доместика Св. Софије и поставио га, према Скиличиним речима, на чело једне „гомиле пробисвета” (πλῆθος ... ἐπιρρήτων ἀνδρῶν), поучивши их како да изводе своје „сатанске плесове, неартикулисане крике и песме покупулене с улице и из куплераја” (τὰς Σατανικὰς ὀρχήσεις καὶ τὰς ἀσήμους κραυγὰς καὶ τὰ ἐκ τριόδων καὶ χαμαιτυπέων ἡρανισμένα ἄσματα). Нема података о томе да ли су Казнис или неки од његових сарадника били евнуси (што је вероватно). Евнуштво самог патријарха Теофилакта спомињу Лиутпранд (*Legatio 62*, PL 136, 934C) и Георгије Монах (*Theoph. Cont. 902.9*). Уп. *Moran*, *Byzantine castrati 102*.

Теодор Валсамон, канониста из 12. века, од кога дознајемо да је певачки еснаф (τὸ τῶν ψαλτῶν τάγμα) у његово време био састављен *искључиво* од евнуха (*Rhalls-Potles II*, 316), наводи и следећу карактеристичну забрану, у којој препознајемо исте оне стереотипне (очито, давно увржене) изразе које понавља и Теофилакт критичар евнуштва: „Такође, даје се на знање да је забрањено *цвркување и њозорнино зајевање појаца*” (Ἐσαύτως σημειῶσαι ὅτι καὶ τὰ τῶν ψαλτῶν **μινυρίσματα** καὶ τὰ **θυμελικά μελωδήματα** πάντη κεκώλυνται, *Rhalls-Potles III*, 185; уп. Теофилактово: ἕτερον φύλον εὐνοῦχων, ὅπερ ἢ **θυμέλη** κοσμεῖ ... τούτους δὲ, φημί, τοὺς **μινυριστάς**, *Gautier I*, 295.6–7).

Значење глагола μινυρίζω и његових изведеница и сродних облика (уп. *H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996<sup>9</sup>, 1135, s.vv. μινυρίζω etc. [=LSJ]) еволуирало је од епског „двилети” (о људима/боговима, Хомер, II. V 889, Od. IV 719), до класичног „певушители” (са вибратором, Аристофан, *Eccles. 880*, Av. 1414, *Vesp. 219*; Платон, *Resp. 441a*), да би, најзад, било „деградирано” на једну од бројних ознака за птичје гласове: „цвркулати”, „ћурликати”, „пијукати” (о пилету, Теокрит, *XIII 12*), „кликати” (о орлу, Аристотел, *Hist. anim. 618b31, 619a3*), „биглисати” (о славују, Софокле, *Oed. Col. 671*), уп. *J.-L. Perpillou*, *Verbes de sonorité à vocalisme expressif en grec ancien*, *Revue des Études Grecques 95* (1982) 251–252.



Ако се тражи још неко својство овог накота, знаш ли како се они владају? Баш као што и приличи комедијантима! Узасве, то су и највеће изјелице и пјанице, спољашњости бестидне и непристојне, језика који не преза ни од какве гадости. Кажу и да их већина спроводи оно гнусно блудодејство с мушкарцима. За то се, најзад, могу наћи и потврде код многих међу њима, а нарочито код оних који служе у гинекеју, па у тој причи има неке вероватноће. Тако једни поваздан другују с позоришном булументом,<sup>24</sup> а *ἴροзд*, штоно кажу, *уз ἴροзд зри*,<sup>25</sup> али и с блудницама цвркућу исте песмице – а *језик је сенка дела*.<sup>26</sup> Ти што вазда бораве у друштву жена, ти избацују из себе огањ који захвата све што им се приближи. Зар није тако? Зар шкопце не сматрају за баксузно знамење, зар их вазда не псују на пасја кола?<sup>27</sup>

<sup>24</sup> τοῖς ἐκ τῆς σκηνῆς ἀεὶ σὺνεισι. Перифраза би могла да крије алузију на сличну формулу из 18. апостолског правила: ὁ χήραν λαβών, ἢ ἐκβεβλήμενην, ἢ ἑταίραν, ἢ οἰκέτιν, ἢ τῶν ἐπὶ σκηνῆς ... („Онај који је узео удовицу, или распуштеницу, или блудницу, или робивицу, или *плумицу* ...”). Теофилакт је могао имати на уму и Прокопијево αἰ ἐπὶ σκηνῆς (о позоришном полусвету из окружења младе Теодоре, Просор. III, с. IX, 11, р. 58.12–13; чини се, штавише, да и сам Прокопије алудира на 18. апостолско правило). У сваком случају, Теофилакт облик перифразе са предлогом ἐκ усамљен је у целокупној грчкој књижевности (и донекле проблематичан): уп. οἱ ἀπὸ σκηνῆς, у класичној, афективно неутралној употреби (Аристотел, Probl. XIX 48, 922b16–17), такође οἱ περὶ σκηνῆν (Плутарх, Galb. XVI 2), као и οἱ ἐπὶ σκηνῆς (Алкифрон, III 65, ed. Schepers, и Лукијан, Nesyom. 16), које је у апостолском правилу и код Прокопија већ негативно коноотирано. Уп. нап. 166.

Додајмо да σὺνεισι („саобраћају, опште”) у овој вези добија и прилично конкретну опсцену конотацију.

<sup>25</sup> Βότρυς πρὸς βότρυν πελαίνεται (Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum I–II, edd. E. L. a Leutsch – F. G. Schneidewin, Gottingae 1839–1851, I, 388 [=Leutsch–Schneidewin]). Уз пословицу стоји и објашњење: „О онима који се труде да буду једнаки.” В. Јулијан, Or. VII (Ad Heraclium Synicum), 225b, р. 291.24–25, ed. Hertlein. Уп. Јувенал, II 81 (uvaque conspecta livorem ducit ab uva).

<sup>26</sup> λόγος ἔργου σκιῆ, Демокрит, frg. 145 DK (= Плутарх, De liberis educandis 14, 10a1); уп. Диоген Лаерћанин, IX 7, 37; Themistii Orationes, ed. W. Dindorf, Lipsiae 1832, 171.5, 246.2; Synesii Cyrenensis Opuscula, vol. II, ed. N. Terzaghi (Scriptores Graeci et Latini), Romae 1944, De regno 32, р. 62.1–2; Исидор Пелусијски је једини који изреку приписује Лакедемоњанима: παρὰ Λακεδαιμονίους, τοῖς σκιάς τῶν πράξεων τοὺς λόγους εἶναι εἰκότως ὀρισμένους (Ep. III 232 [Paulo Monacho], PG 78, 913C).

<sup>27</sup> Уп. жестоку инвективу у *Хроници* Константина Манасије коју Јован Цимискије (као логални војсковођа Нићифора Фоке) износи поводом неуспелих династичких сплетки неког дворског евнуха (Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. O. Lampsidis, CFHB XXXVI/1, Series Atheniensis, Athenis 1996, vv. 5642–5646):

„Та докле царства кормило у рукама ће бити тих евнуха женсколиких, довитљивих у злоћи, изумитеља зала свих, починитеља зала, мекопутника лукавих, тог оруђа сплеткарства, тих сливника безакоња, помијара подлаштва!”

Уп. *ibid.* vv. 4383–4384, о ослепљењу Константина VI (776–797), које су по налогу његове мајке царице Ирине извршили њени евнуси, обележени истом стајаћом формулом „починитељи свих зала” (в. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I, München 1978, 258: „πάντων κακῶν ἐργάται, sagt Konstantinos Manasses, was als Topos volkstümlicher Literatur anzusehen ist”).

Кедрин је сачувао и ову сурову византијску изреку (Georgius Cedrenus, Compendium Historiarum II, ed. I. Bekker, CSHB, Bonnæ 1839, 29.9–11): „Ако имаш евнуха, убиј га; ако немаш, купи га, па га убиј” (εἰ μὲν ἔχεις εὐνοῦχον, φόνευσον, εἰ δ’ οὐκ ἔχεις, ἀγόρασον καὶ φόνευσον). Уп. нап. 167.

[*Одбрана евнушѿва*] Рекавши то, застаде за тренутак, а у очима му се видело да прибира мисли и спрема се да надода и многе друге оптужбе. Евнух се пак осмехну – јер беше то најумиљатије и најуљудније створење какво се само може замислити, па отуд и сушти противдоказ изреченим оптужбама – и рече: „Ти си се канда дао у потрагу и за хадумима по Персији и Арабији и где све не – да нам и њих натовариш на врат, па да, савијени под теретом, не будемо кадри да ти противречимо лицем у лице. Као да немаш надохват руке<sup>28</sup> митрополита солунског<sup>29</sup> и владике Пидне,<sup>30</sup> Петре<sup>31</sup> и бугарске Едесе,<sup>32</sup> и још многе друге различне међу собом и по начину живота<sup>33</sup> и по чину. Само што би, мислим, износећи их на видело, изнео<sup>34</sup> и нож, као она коза, или ѿсмо, као Белерофонѿ.<sup>35</sup> Ти блудиш по заграничним областима и упињеш се да, као оне лекарске купице,

<sup>28</sup> Према *Gautier I*, 296 n. 13, лекција из *Vindobonensis*-a (ὄσπερ οὐκ ἐγγύς ἔχων) не подудара се са текстом у *Laurentianus*-у, у коме се (на месту речи οὐκ ἐγγύς) називу различита слова, али је нечитљив.

<sup>29</sup> У периоду о коме је овде реч – а он је, видели смо, прилично неухватљив (в. стр. 93) – солунски митрополит би могао бити Михаило, вероватно с патронимом Митиленски (посведочен у годинама 1071, 1072. и 1079). Поред њега, долазио би у обзир и Теодул (посведочен 1095), иначе познат и као Теофилактовог кореспондент (*Gautier II*, no. 72).

<sup>30</sup> Пидна је антички назив Китроса (Κίτρος), варошице на југозападу Солунског залива, седишта Епархије китроске, која је била подложна Солунској митрополији. Међу Теофилактовим кореспондентима среће се и један анонимни владика китроски (*Gautier II*, nos. 14, 52, 113 и 121), али је немогуће утврдити да ли су он и поменути владика Пидне иста личност. – Карактеристична је пишчева склоност да савремене, посебно словенске топониме супституише њиховим античким (псеудо)еквивалентима, што је уобичајена тенденција византијске учене прозе у свим раздобљима (уп. нап. 32).

<sup>31</sup> Петра је седма суфраганска епархија Солунске митрополије.

<sup>32</sup> Овај псеудоантички топоним односи се на Меглен, некадашњу утврђену варош и епархијско седиште (гр. Ἀλμωπία), 18 км североисточно од Водена, античке и данашње Едесе у централној Македонији, недалеко од границе с Републиком Македонијом. Дистинктивни епитет „бугарска“ служио би, према томе, да омогући разликовање старе од нове, „словенске Едесе“ – Меглена.

<sup>33</sup> προαρέσει, уп. нап. 6.

<sup>34</sup> „износећи ... изнео“ (παράγων ... ἄν παρήγες), в. нап. 7.

<sup>35</sup> Евнух хоће да каже да би његов саговорник помињући познате евнухе међу савременим владикама потпуно обесмислио своју аргументацију, окренувши је против себе сама (с обзиром на чињеницу да је, као монах, део исте хијерархијске структуре као и поменути црквени великодостојници). На такво несмотрено „асистирање сопственом целату“ алудирале би, онда, и две пословице преузете из класичног репертоара. Прва, Αἰξ τὴν μάχαιραν, „(Као) коза нож“ (*Leutsch-Schneidewin I*, 9), односи се на анегдоту о кози која је била одређена да буде принета на жртву коринтској Хери Акреји о годишњем празнику те богиње. Када су неке слуге покушале да сакрију нож намењен за ту сврху, коза га је сама ишчепркала ногама и тако допринела сопственој пропасти. Друга пословица, Καθ' ἑαυτοῦ Βελλεροφόντης, „(Као) Белерофонт против самога себе“ (*Leutsch-Schneidewin I*, 261), везана је за мит о лепом сину коринтског краља Глаука, познат нпр. из Хомерове верзије у *Илијади* (VI 155 sq.). Када је Белерофонт одбио љубав супруге свог домаћина, аргивског краља Прета, увређена краљица га оклевета пред мужем да је покушао да је напаствује. Краљ, не желећи да сам окаља руке крвљу свог госта, пошаље Белерофонта свом тасту Ијобату, краљу Ликије, са поруком исписаном тајним знацима да доносиоца писма треба убити. Тиме је Белерофонт, и несвестан тога, постао „сарадник на сопственој пропасти“ (која је, дакако, избегнута). (Рингроузовој је, зачудо, измакла ова прилично позната поента: „The exact relevance of the proverb eludes me“, *Ringrose*, Perfect Servant 226 n. 96.)

одасвуд извучеш само оно најгоре.<sup>36</sup> Немој тако, драговићу мој, не клевети пријатеља – и то не због његових рђавих поступака, већ зато да би га жигосао као безбожника и безаконика, као некога ко је дин-душманин најдражем рођаку, јер га је, тобоже, припремио за све могуће страсти.

[Ушкојљениши тво није увреда за Боја] Ако се ја, према твом суду, супротстављам Творцу, зашто, онда, не судиш тако и о самом себи – кад си се већ одлучио на девствеништво и с Божјом помоћу пазиш на уздржање? Брак је и чедо-творство које из њега произилази. Ако, дакле, свој расплодни уд не користиш за оно за шта је створен, ти се супротстављаш Творчевој<sup>37</sup> намери и надмудрујеш се с умешношћу Мудрости,<sup>38</sup> будући да нам га она није придодала ни узалуд, ни неумешно, него с умећем<sup>39</sup> и са неком корисном сврхом, а теби је детородни уд само излишни додатак. Сходно томе, ни ушкопљеника не би требало осуђивати. У праву је, тако, и онај домаћин који посече смокву која не доноси род ради којег је засађена.<sup>40</sup> Тако нас нико неће прекоревати ни ако одсечемо шести прст: и овде, доиста, не можеш ништа приговорити, јер је он израстао као неприродни додатак. А ти си изменио природу свог детородног уда, будући да је стварање семена природна сврха семеника, који су створени ради множења, док ти, како рече, плачеш над *полајањем семена*<sup>41</sup> – а све за љубав свог красног девствовања! Ако би, дакле, и ти – кад си већ једном при пуној свести одлучио да се удом не користиш за ону сврху за коју је створен од природе – пристао да га затим и уклониш кад за то дође време, не би заслуживао никакву осуду. Не исцрпљујеш ли и ти своје тело изгладњивањем, некупањем<sup>42</sup> и свим облицима духовног аскитства, не чиниш ли га пре испошћеним него ухрањеним, пре

<sup>36</sup> πάντοθεν ἔλκειν σπεύδεις ὡς αἱ σικύαι [sic] τὸ χεῖριστον. Купице, вентузе (гр. σικύαι, лат. cucurbit(ul)ae, „тиквике“, назване тако по облику, обично прављене од бронзе или рога), инструмент традиционалне медицине, коришћен за усисавање штетних материја (гноја, заражене крви) на принципу негативног притиска (вакуума), изазваног загревањем ваздуха у унутрашњости купице, која би се затим прислањала на оболело место.

Теофилакт је цео израз преузео из Плутарха, De tranquillitate animi 469b, одн. De curiositate 518b (ὡς γὰρ αἱ σικύαι τὸ χεῖριστον ἐκ τῆς σαρκὸς ἔλκουσιν).

О σικύαι у медицинској употреби: Claudii Galeni Opera omnia, vol. XI, ed. C. G. Kühn, Lipsiae 1826, De hirudinibus, revulsionem, cucurbitula etc. 320–321; Oribasii Collectionum medicarum reliquiae, vol. I, ed. J. Raeder (CMG VI 1, 1), Lipsiae et Berolini 1928, 215–217; Paulus Aegineta, lib. II, ed. J. L. Heiberg (CMG IX 2), Lipsiae et Berolini 1924, 81–83.

<sup>37</sup> „створен ... Творчевој” (διαπέλασται ... πλάστου), в. нап. 7.

<sup>38</sup> „надмудрујеш се с умешношћу Мудрости” (τῆ τέχνη τῆς σοφίας ἀντισοφίῃ), в. нап. 7.

<sup>39</sup> „с умешношћу ... неумешно ... с умећем” (τῆ τέχνη ... ἀτέχνως ... τεχνικῶς), в. нап. 7.

<sup>40</sup> Уп. Лк 13:6 и д. и Мт 21:19.

<sup>41</sup> τῆ καταβολῆ τοῦ σπέρματος, према Јев 11:11: πίστει καὶ αὐτῆ Σάρρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν („Вјером и сама Сара нероткиња прими силу да затрудни”).

<sup>42</sup> ἀσπίαις καὶ ἀλουσίαις. ἀσπίαι: уп. Кирил Александријски, Explanatio in psalmum XXXVII 4, PG 69, 956C; Јован Посник, Sermo de poenitentia et continentia et virginitate, PG 88, 1960B; ἀλουσία: уп. Евсевије Александријски, Sermo XXI 14, PG 86, 440D; Јован Дамаскин, De virtutibus et vitiis, PG 95, 88A.

бледим него свежим, и ослабљеним пре него крепким?<sup>43</sup> Нећемо ли рећи да се оваквим преображавањем себе супротстављаш Творчевом законодавству, јер иако те је он изобразио за телесно здравље, ти си самога себе преобразио<sup>44</sup> у нешто супротно томе? Ако, дакле, ти мене прекореваш због уклањања семеника, онда и ја корим тебе због уклањања телесног здравља,<sup>45</sup> па, тако, или ти немој судити другоме, или нека и теби други суди,<sup>46</sup> јер си се *везао ријечима усџа својих*,<sup>47</sup> и у сопствена си се крила заплео, орле, ти што насрћеш на тело Божје које многе диже из мртвих.<sup>48</sup> Пусту нека тако прекореваш Јелин, који ништа не претпоставља природи, него живот по њој и њеним законима држи за сврху овог живота. Теби пак који си одабрао живот који превасходи природу, који се вежбаш и ревнујеш у њему, и то ти иде од руке, теби правдољубивост неће дозволити ни уста да отвориш против евнуха.

[Значење Мојсијевог закона] А пошто ме већ плашиш наводећи ми и законе, и пошто си, пре свих осталих, поменуо онај Мојсијев<sup>49</sup> – дивим се твојој човечности јер ћеш ме само у овој једној ствари оптужити да сам погазио Мојсијев закон, а не и у свему ономе што је благодат опозвала и довршила.<sup>50</sup> Али, драги мој, као прво, *оно ишџо закон ѿговори, ѿговори онима који су у закону*;<sup>51</sup> а затим, увидевши да је он и *духован*,<sup>52</sup> и да је *сјен добара која ће доћи*<sup>53</sup> и која су нама намењена, и да није само оно што је написано на површини плоча него и оно што је у њима, не узимај га по слову, *јер слово убија*,<sup>54</sup> већ се наслађуј његовим

<sup>43</sup> ἄρρωστον ποιεῖς ἀντ' εὐρώστου, уп. нап. 20.

<sup>44</sup> „преображавањем ... изобразио ... преобразио” (μετάπλασιν ... διαπλασθεῖς ... μετέπλασας), в. нап. 7.

<sup>45</sup> „уклањања семеника ... уклањања телесног здравља” (διδύμων ἐξαίρεσιν ... σαρκῶν ὑφαίρεσιν), в. нап. 7.

<sup>46</sup> Уп. Мт 7:1–2.

<sup>47</sup> ПрС 6:2.

<sup>48</sup> Уп. Мт 24:28; Јован Златоусти, In Matthaicum homilia LXXVI (al. LXXVI) 3, PG 58, 697; Теофилакт Охридски, Enarratio in Evangelium S. Matthaei XXIV 26–28, PG 123, 413BC.

<sup>49</sup> В. нап. 13.

<sup>50</sup> Благодат (χάρις) Новог завета „опозвала” је (κατήρυσεν) старојеврејско законодавство „довршивши” га (ἐπλήρωσεν) хришћанским законом љубави, који почива на разумевању дубљег смисла речи и добровољној приволи срца, а не на слепом покоравану пуком слову библијске заповести (уп. нап. 57). Евнух се – са дозом fine ироније, која му је својствена – најпре „захваљује” саговорнику зато што је овај показао довољно „широкогрудости” да му је запретио само старозаветном забраном којом се евнусима не допушта приступ у „сабор Господњи”, дакле у јеврејску светињу (Мојсијеву скинију и потоњи Јерусалимски храм, уп. нап. 57 и 166) – док се он, евнух, побојао да ће му бити суђено према речи Новог завета (показаће се, ипак, да ни она старозаветна није увек тако искључива у својој осуди евнуштва, као што ће потврдити и примери који следе).

<sup>51</sup> Рим 3:19. Реч је о Јеврејима, следбеницима Мојсијевог закона.

<sup>52</sup> Рим 7:14 (οἰδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστί). Евнух, без сумње, алудира и на традиционалну пнеуматску методу библијске егзегезе.

<sup>53</sup> Јев 10:1. Мојсијев закон је „сен”, одн. најаву Христовог закона благодати, који је, са своје стране, његово „довршење” (πλήρωμα). Уп. и Јев 8:1 и д.

<sup>54</sup> 2 Кор 3:6.

духом, јер *дух је оно шћо оживљава*,<sup>55</sup> умствено разумевајући оно што ти је послужено<sup>56</sup> на трпези законских хлебова,<sup>57</sup> и тумачећи утучена и ушкопљена достојно онога који је законе донео – јер он, који се гнуша евнуха код Мојсија, не би га, као што ти је познато, удостојио онолике почести код Исаије.<sup>58</sup> И шта би, по теби, био Данило? Шта би била три отрока?<sup>59</sup> Шта Немија?<sup>60</sup> Шта, пре

<sup>55</sup> Јн 6:63.

<sup>56</sup> νοητῶς νοῦν τὰ παρτιθέμενά σοι. Алузија на ПрС 23:1: Ἐὰν καθίσης δεῖπνεῖν ἐπὶ τραπέζης δυνάστου, νοητῶς νοῦν τὰ παρτιθέμενά σοι („Кад сједеш да једеш с господином, пази добро што је пред тобом“). Теофилакт, међутим, свакако у првом реду има на уму Златоустово тумачење овог стиха: „Христос је устину господар (δυνάστης), а његова трпеза и јестива – то су речи његовог наука и вечна добра која је приугодовио онима који га љубе. Сваки је хришћанин сео да обедује за његовом трпезом: онај пак који умствено разуме оно о чему је Исус делима и речима учио (ὁ οὖν νοητῶς νοῦν, ἄπὸρ ὁ Ἰησοῦς ἔργους καὶ λόγους ἐδίδαξεν) тај пружа руку своју, то јест почиње да делима показује да је последоватељ Христов“ (Fragmenta in Salomonis Proverbia, PG 64, 729B).

<sup>57</sup> ἐν τῇ τραπέζῃ τῶν ἄρτων τῶν νοικῶν. Чини се да овај понешто нејасни обрт представља резултат контаминације неколико библијских мотива. Сви они су, без сумње, концентрисани око слике старозаветне трпезе предложења (τράπεζα τῆς προθέσεως), једног од двају најважнијих делова „покућства“ у Мојсијевој скинији, шатору од састанка. Детаљни опис ове трпезе, наведен у Изл 25:23–30, надовезује се на једнако детаљни опис ковчега завета, свештене „дарохранилнице“ мојсијевских плоча закона (уп. Изл 25:16). Иако су ова два култна предмета одељена завесом, чиме је истакнута и њихова релативна хијерархија – трпеза се налазила испред завесе, у светињи (ἅγια), а ковчег иза ње, у светињи над светињама (ἅγια ἁγίων) – чини се да је Теофилактова реторска имагинација, подстакнута претходном сликом Христове трпезе (в. претх. нап.), такорећи „*иренела*“ *плоче закона из ковчега на шћрпезу иредложења*, учинивши их – у једној доиста смелој поетској метафори – „законима-хлебовима“, одн. „законским хлебовима“ (νοικῶι ἄρτοι). Теофилакт је притом, без сумње, морао имати на уму пре свега библијску заповест: „И метаћеш на сто хљебове, да су постављени свагда преда мном“ (καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τῆν τράπεζαν ἄρτους ἐναντίον μου διαπαντός, Изл 25:30; уп. 40:23, Лев 24:5–9, Бро 4:7, 1 Цар 7:48). Ова старозаветна реч је, међутим, протумачена сасвим у духу Павлове interpretatio Christiana (која представља срж апостолове *Посланице Јеврејима* – основног теоријског упоришта у овом одељку *Одбране*). Према Павловом тумачењу, наиме, „*прва скинија*“, тј. светиња са трпезом и жртвеним даровима („свијетњак и трпеза и постављени хљебови“, λυχία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων, Јев 9:2), била би „*прилика (параβολή)* за садашње вријеме, у које се приносе дари и жртве, и не моју да се сврше њо савјестии онога који служи“ (Јев 9:9). „Овијем показиваше Дух свети да се *још није отворило иуш светињих, докле ирва скинија сћоји*“ (Јев 9:8). Тек ће Христова жртва омогућити да се отвори овај пут од прве скиније, светиње, ка другој, светињи над светињама (τεφαγερόσθη τῆν τῶν ἁγίων ὀδόν), и да закони из светињне над светињама сћану уз бок хлебовима иредложења на шћрпези светињне, поставши, тако, и сами – „законски хлебови предложења“. Тиме је, у духу павловске теологије, *избрисана сћарозаветина ираница између жрћивоириношења и ислушностии законима*: највише предложење Богу постаје вршење његових закона „по савести“ (κατὰ συνείδησιν). – Чини се да је солонско и Златоустово ἐπὶ τραπέζης ... νοητῶς νοῦν τὰ παρτιθέμενα (ПрС 23:1) послужило Теофилакту као текстуални „*шлагворт*“ за асоцирање са мојсијевским ἐπιθήσεις ἐπὶ τῆν τράπεζαν ἄρτους (Изл 25:30) и павловским τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων (Јев 9:2) и његовим асоцијативним кругом.

<sup>58</sup> Евнух овде има на уму следеће место из *Књије иророка Исаије* (56:3–5): „И нека не говори ушкопљеник: гле, ја сам сухо дрво. Јер овако вели Господ за ушкопљенике: који држе суботе моје и избирају што је мени угодно, и држе завет мој, њима ћу дати у дому свом и међу зидовима својим мјесто и име боље него синова и кћери, име вјечно даћу свакоме њих, које се неће зарпти.“

<sup>59</sup> Данило и тројица његових другова, Ананија, Мисаило и Азарија, били су сматрани за евнухе – иако у Библији нема никаквих наговештаја о томе – без сумње зато што су по доласку на Навуходносоров двор били поверени старешини дворских евнуха (Дан 1:3 и д.). Метафрастовско житије, међутим, више не доводи у питање њихово евнуштво: τοῦτους οὖν ἐκεῖνος (sc. Ναβουχοδονόσορ) ἐκτοίσις ποιήσας (Vita sancti prophetae Danielis, PG 115, 372B); уп. и Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehaye, Bruxellis 1902, 317.22–24 (=Delehaye, Synaxarium).<sup>7</sup> Ἦν δὲ ἀνήρ σώφρων (sc. Δανιήλ), ὥστε δοκεῖν τοῦς Ἰουδαίους εἶναι αὐτὸν ὀπαδόντα (што може бити само поређење).

<sup>60</sup> Податак о новомодном евнуштву старозаветног Немије потекао је из текстуалне збрке: у стиху Нем 1:11, где приповедач каже за себе да је био „пехарник царев“ (οἰνοχόος τῷ βασιλεῖ), у

свих њих, Авдемелех?<sup>61</sup> Да ли ћеш их одлучити од сабора Господњег – и како: њих, који нису ни жалови ни бесплодни у божаственим мислима и делима, него имају и потомство<sup>62</sup> и својту у Јерусалиму, па воља те да под њим разумеш овај земаљски, у коме им се многа чеда изродише из љубави према њима, или онај небески и сјајнији, у коме им се даде *мјесито боље него синова и кћери*,<sup>63</sup> у који не може ући нико ко је ускраћен за снагу семена Речи која је у нама,<sup>64</sup> којим смо од природе управљени на свако добро? Такво евнуштво треба да почитујемо и ја и ти, и сви који не желимо да будемо одлучени од *цркве њвороднијех*.<sup>65</sup> А телесно<sup>66</sup> евнуштво, њега нек одбацују Јевреји, који добро своде на богато потомство.<sup>67</sup> Ето, тако ствари стоје; а ја држим да ћеш се и ти сложити са мнош.

[*Ајосџолска и свейооџачка ѡравила*] А апостолске законе и правила светих отаца ценим и честујем, и сматрам их *законима живоџа*,<sup>68</sup> али отворено изјављујем да ни њима не робујем. Кад је, дакле, реч о онима који су већ загазили у мужевно доба а подвргавају се сакаћењу, што без сумње чине они који се обезуђују, правила су назначила и откад је то опасно по живот, као и да су они који се прихватају тога убице самих себе.<sup>69</sup> Ако, дакле, сматраш да је и с нама тако, не штеди језик, него исте стреле одапињи и на нас и гађај право у нашу сакатост. Али ако ми немамо ништа с оваквим сакаћењем, онда и ти поткреш<sup>70</sup> тај погани језик којим нас клевећеш! Ако пак тврдиш да под сакаћењем треба разумети уклањање семеника и велиш да је то оно што правило овде кажњава, ја ћу ти и ту показати ко су управо они које ваља исправљати. Јер има их, дакако, има и таквих који се шкопе кад су већ зашли у младићко доба да би се заукли међу оне *женице које су најоварене тријесима*<sup>71</sup> и различитим пороцима,

неким рукописима стоји „евнух“ (εὐνοῦχος т. β.). Таква забуна је, разуме се, могла настати само у грчком рукописном предању (*Књига Немејина* је преведена на грчки средином 2. в. н. е.).

<sup>61</sup> Етиопљанин Авдемелех, „слуга царев“ (што је дословни превод његовог имена – или, пре, титуле), био је дворанин последњег јудејског цара Седекије, у неким рукописима означен као „евнух у двору цареву“ (Јр 38:7). Авдемелех је избавио пророка Јеремију из јама у коју је овај био бачен по царевјој заповести, због неповољног пророчанства о паду Јерусалима (Јр 38:7–13). Јеремија ће касније пренети Авдемелеху Божју поруку да ће му живот бити поштеђен приликом вавилонског освајања града (Јн 39:15–18).

<sup>62</sup> Управо: „семе“ (σπέρμα εἰσὸντες).

<sup>63</sup> В. нап. 58.

<sup>64</sup> Евнух алудира на јеванђеоску параболу о сејачу: „сјеме је ријеч Божија“ (ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, Лк 8:11); уп. „сијач ријеч сије ... ријеч посијану у срцима њиховијем“ (ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει ... τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτοῦς, Мк 4:14–15; уп. Мт 13:19, Лк 8:12).

<sup>65</sup> Јев 12:23.

<sup>66</sup> σωματικόν (sc. εὐνοουσιμόν). Евнух, чини се, алудира на соматски смисао старозаветне заповести, као њен дословни, али не и суштински, пнеуматски садржај. Уп. нап. 52.

<sup>67</sup> Уп. Изл 23:26.

<sup>68</sup> Сир 17:11.

<sup>69</sup> Евнух има у виду апостолска правила 22 и 24, в. стр. 106 нап. 43..

<sup>70</sup> „сакаћењем ... поткреш“ (ἀλοκοπής ... περικόπη), в. нап. 7.

<sup>71</sup> 2 Тим 3:6. – πρὸς τὸ ὑποδύεσθαι γυναικάρια ... τὸν εὐνοουσιμόν ὑποδύοντα, непреводива игра речима, в. нап. 7. – Уп. Кирил Александријски, *Sermo steluteuticus adversus eunuchos*, PG 77, 1108C.

рачунајући да ће их оне због тога примити у своје друштво и да ће, тако, будући да су се ушкопили у пуној снази (када је и опасност већа), безбедно удовољавати њиховој похоти<sup>72</sup> и – изврћући наопако Павлово законодавство – *имајти жене као они који их немају*.<sup>73</sup> Ето зашто их је Слово назвало непријатељима Божје творевине – јер се удом не користе за оно<sup>74</sup> за шта је створен, нити им је полагање семена сврха општења – а и како би? – Та они су се ради тога и осакатили да би што боље угађали најраспуснијим женама. Излажући се, опет, отвореној опасности по живот, они не могу умаћи оптужби за самоубиство.<sup>75</sup> Али ако се семеници одстране каквом дечаку или чак момчету кога су његови рођаци, руковођени љубављу према непорочности и чистоти, удостојили сваке пажње и помогли му у његовој одлуци<sup>76</sup> да постане евнух тиме што су га заштитили од сваке опасности – како ћеш показати да правило и на тако шта гледа с неодобравањем и огорченошћу?<sup>77</sup>

[*Историјско ојравдање евнуштва*] Па нека је, напослетку, евнуштво и било напросто забрањено у она времена – прилике су наметале такву забрану: апостолима због проклетог Симона,<sup>78</sup> а потоњим оцима због тадашњих следбеника

<sup>72</sup> В. стр. 100–101. Уп. такође нап. 143.

<sup>73</sup> 1 Кор 7:29. Смисао апостолових речи, који је овде цинично изокренут, састоји се у томе да свако треба да живи онако као што је „позван у Господу”, и да „остане у ономе звању у коме је позван” (1 Кор 7:20.22): обрзан једнако као и необрзан, роб једнако као и слободњак, ожењен једнако као и нежењен – јер ће „и они који имају жене бити као они који немају” („Ко је нежењен брине се за Господње, како ће угодити Господу; а који је ожењен брине се за свјетско, како ће уготити жени”, 1 Кор 7:32–33).

У сваком случају, представа о суштини полног односа, чак и за оне који овде пародирају библијску реч, остаје дубоко традиционална (и страна модерном „принципу задовољства”): жена се уистину „има” само у таквом односу чија је сврха прокреација – „полагање семена” је, дакле, суштина „имања” жене – у противном, жена се, и поред тога што је полни однос с њом можда остварен (према модерним представама), у *суштинском смислу* није „имала”. У томе се, наравно, пре свега огледа дубока разлика између традиционалног и модерног разумевања суштине полног односа, а онда и онога што би управо значило његово „остварење”, одн. „неостварење”. Ако се та суштина састоји у репродукцији, онда би сваки однос који на овај или онај начин искључује репродукцију – изневеравао суштину полног односа као таквог, па би се такав полни однос морао сматрати у суштинском смислу неоствареним. Према традиционалном гледишту, дакле, било које „лоштво”, као и однос који би укључивао примену контрацепције, не би ни били сматрани полним односом у правом смислу – већ „блудом”, као неком врстом неоствареног полног односа. „Пожуда постоји ради чедотворства и одржања живота, не зарад блуда, курвања и разврата – да би постао отац, а не блудник” (ή ἐπιθυμία εἰς παιδοποιαν καὶ βίον σὺστασιν, οὐ πρὸς μοιχείαν καὶ πορνείαν καὶ ἀσέλειαν· ἵνα πατὴρ γένῃ οὐκ ἵνα μοιχός, Јован Златоусти, Commentarius in Epistolam ad Galatas V 3, PG 61, 669).

<sup>74</sup> ... ὁ Λόγος ... οὐ καθ’ ὃν λόγον ..., непреводива игра речима, в. нап. 7.

<sup>75</sup> На њих се односе 22. и 24. апостолско правило, в. стр. 106 нап. 43.

<sup>76</sup> τῆ ἐκείνου προαίρεσι. Овде Теофилакт одлази корак даље од Аристотела, који деци („и животињама”) одриче удео у проαίρεσις (τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τἄλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαίρεσεως δ’ οὐ, Eth. Nic. III 4, 1111b8–9). О појму проαίρεσις в. нап. 6, 188 и 190.

<sup>77</sup> Алужија на 21. правило, в. стр. 105–106 нап. 42.

<sup>78</sup> *Симон врачар* или *Симон Маї* (Σίμων ὁ μάγος, 1. в. н. е.), родом из Самарије, први јересијарх и „отац свих јеретика”. Рано је прихватио хришћанско учење (крстио га је апостол Филип), али је дошао у сукоб са апостолом Петром (Дап 8:9–24), који га је, према популарној апокрифној легенди,

Маркиона<sup>79</sup> и Манеса,<sup>80</sup> чији је наук, како се чинило, налазио ослонац у уклањању семеника,<sup>81</sup> а многи су, можда, и прибегавали томе због њихова учења, због

разобличено при покушају летења (Actus Petri cum Simone 32, Acta apostolorum apocrypha I, edd. P. A. Lipsius – M. Bonnet, Lipsiae 1891, 83–85 [=Acta apostolorum apocrypha]). Према Св. Епифанију Кипарском, црквеном оцу из 4. в., Симон је родоначелник гностичке јереси. Епифаније даје и најисцрпнији приказ симонијанског учења (Panarion I 21, PG 41, 285B–295B; уп. и Јустин Мартир, Apologia prima pro Christianis 26, PG 6, 368A–369A; Иринеј Лионски, Contr. haeres. I 23, 2–4, PG 7, 671B–673A). У овом типичном протогностичком систему Бог је најпре зачео у себи првобитну Мисао (Ἐννοια), а она је, као женско начело, родила анђеле, који су се побунили против ње, створивши овај свет као њену тамницу и заточивши је у женском телу. Мисао је отад прошла кроз више реинкарнација, од којих су неке и богиња Атина, Јелена Тројанска и, најзад, истоимена проститутка из Тира у Феникији, Си-монова пратиља и ученица. Тврдећи за себе да је Велика Сила Божја (δύναμις Θεοῦ μεγάλη), Симон је своју следбеницу Јелену називао Духом Светим (Πνεῦμα ἅγιον), објављујући да је сишао на овај свет да би је избавио као ону изгубљену овцу о којој говори Јеванђеље (Мт 12:11). Симон је установио и мистерије које је звао „мистеријама живота и најсавршеније гнозе“, иако оне, према Епифанију, нису биле ништа друго до „мистерије срама и телесних излучевина“ (Panar. I 21, 4, PG 41, 289CD). Нема сумње да су поменути ритуали на неки начин одражавали основну замисао гностицизма – идеју о заточењу духа у материји и потреби за његовим ослобађањем. Епифанију дугујемо и сазнања о сродној гностичкој секти барбелита, из 2–3. в. (Panar. I 26, PG 41, 329D–364B; женско начело Барбело је еквивалент симонијанске Мисли, уп. Panar. I 21, 2, PG 41, 288C). Барбелитски ритуал се заснивао на практиковању културних оргија у којима је средишње место заузимало намерно испуштање семена ван материце и спречавање зачећа у циљу ослобађања Духа – пнеумосперме заточене у материјалном телу. Јеретици би се затим причешћивали овом излучевином, али и менструалном крвљу, називајући их „телом и крвљу Христовом“ (Panar. I 26, 4, PG 41, 337CD–340A). Сваки плод који би био несмотрено зачет у оваквом односу одстрањивали би насилним абортусом – и причешћивали се њиме (ако је веровати Епифанијевом сведочанству, Panar. I 26, 5, PG 41, 340B).

<sup>79</sup> Маркион из Синоје (Μαρκίων Σινώπης, с. 85 – с. 160), ранохришћански теолог, ученик симонијанца Кердона (Иринеј, Contr. haeres. I 27, 1, PG 7, 687B), један од најранијих јересијарха хришћанске цркве, познат по одлучном супротстављању традицији старозаветног јудаизма. Маркионитско учење, донекле подударно с гностичким дуализмом (у коме је старозаветни Бог изједначен с Демиијургом, злим творцем материјалног света), показује изразиту одбојност према човековој телесној природи, одбацујући свако телесно задовољство, полни однос и брак. У својој готово патолошкој мржњи према рабању Маркион одлази тако далеко да женски репродуктивни орган назива „сливником тела“ (σπογγίσις cloaca, Тертулијан, Adversus Marcionem IV 21, 11, PL 2, 412A), пуним „гнусних угрушака телесних сокова и крви“ (humoris et sanguinis foeda coagula, Тертулијан, De carne Christi IV 5–6, PL 2, 758B).

<sup>80</sup> Манес, Мани или Манихеј (гр. Μάνης, Μανιχαῖος, с. 216–276), оснивач манихејства, познатој синкретичке религије засноване на традицији гностичког дуализма, удруженог с елементима хришћанства, зороастризма и будизма. Манијева црква је била организована хијерархијски, по узору на хришћанску, и подељена у две групе следбеника: „изабране“ (лат. electi), који су полагали строги манихејски завет, и „слушаоце“ (лат. auditores), који се нису заветовали, иако су припадали заједници верних. Живот изабраних подразумевао је најстрожу аскезу: поред тога што им је било забрањено да располажу личном имовином и сопственим обиталиштем, изабрани су морали да се уздржавају од меса и вина и да живе у строгом целибату.

<sup>81</sup> Иако симонијанци, маркионити и манихејци деле заједничку одбојност према материјалном и телесном, па самим тим и према полности и браку (карактеристичну за готово све покрете дуалистичке оријентације), ипак се не може рећи да је евнуштво у правом смислу било типично за било које од њих. Кастрација је, како дознајемо од Св. Епифанија Кипарског, била уобичајена само у мало познатој секти валентијанаца (Οὐδαῖστος, према извесном Валенту, који је иначе непознат, Panar. I 58, PG 41, 1010–1018; εἰς δὲ πάντες ἀπόκοτοι, ibid. 1012A). Иако су их сматрали гностицима у локалној средини (у области око Филадельфије, дан. Амана у Јордану), валентијанци, према Епифанију, нису били гностици у правом смислу (за разлику од валентијанијанаца, Οὐδαλεντίνοι, са којима их не треба бркати – и који, уосталом, нису практиковали обредно шкољење, уп. Panar. I 31, PG 41, 473–543). Као и руски *скојци* много векова касније, и валентијанци су, према Епифанијевом сведочењу, дословно тумачили и следили Христову заповест да треба *одсећи* и *бацити* од себе *уд који саблажњава* (Мт 18:8), кастрирајући притом не само оне које би претходно придобили за своју јерес



кога су ови несрећници осуђивали и брак учећи да је зло јер га је установио лукави.<sup>82</sup> Сада пак, кад не постоји ниједан од ранијих повода за такво становиште, не грешимо о закон ни ми који смо непорочни и благоверни у свом евнуштву, баш као што се ни ти са својим девствовањем не сврставаш у исти кош са онима који беже од брака као нечег огавног.<sup>83</sup> Ако ми, међутим, твој закон налаже да и не истражујем смисао закона, онда могу рећи да и ти кршиш законе реторике,<sup>84</sup> и то нападајући нас (не без углађености) сопственом реториком, па тако тучеш рођену матер, којој дугујеш и саму ову способност тучења: јер зацело ниси заборавао да се *реч* и *смисао* налазе међу питањима којима се бави политичко беседништво.<sup>85</sup> Само што ја не марим за њих: нек сами себе бране.<sup>86</sup>

него чак и случајне путнике-намернике. Иако би шкољењу претходило строги вегетаријански пост, верницима је после кастрације била дозвољена неограничена употреба хране, будући да она више не би подстицала похоту у њиховим телима (Panar. I 58, 1, PG 41, 1012AB).

<sup>82</sup> Теофилакт, без сумње, има на уму став Св. Јована Златоустог, који евнуштво доводи у непосредну везу с манихејством: „Где су пак они који се усуђују да се шкопе – и навлачећи на себе проклетство (св. апостола Павла у Гал 5:12, прим. Д. Т.), и клеветујући Божју творевину, и пристајући уз манихејце? Јер они говоре да је тело лукаво и створено од зле материје, а ови својим поступцима дају повода за ова погубна учења јер одсецају уд као непријатељски и лукав“ (Ποῦ τοῖνυν εἰσὶν οἱ τολμῶντες ἀποκόπτειν ἑαυτοῦς, καὶ τὴν ἀρὰν ἐπιστώμενοι, καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ δημιουργίαν διαβάλλοντες, καὶ τοῖς Μανιχαίοις συμπράττοντες; Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ φασι τὸ σῶμα ἐπιβουλον εἶναι καὶ ὕλης τῆς πονηρᾶς· οὗτοι δὲ διὰ τῶν ἔργων τοῖς χαλεποῖς δόγμασι τούτοις διδῶσιν ἀφορμὴν· ὡς γὰρ ἔχθρὸν καὶ ἐπιβουλον ἀποκόπτουσι τὸ μέλος, Commentarius in Epistolam ad Galatas V 3, PG 61, 668; иста мисао у: In Matthaicum homilia XLII [al. XLIII] 3, PG 58, 599; ὁ γὰρ τὸ μέλος ἐκτεμῶν ... καὶ τοῖς τοῦ Θεοῦ διαβάλλουσι τὴν δημιουργίαν διδῶσιν ἀφορμὴν, καὶ τῶν Μανιχαίων ἀνοίγει τὰ στόματα).

Теофилакт је био савременик велике обнове манихејске јереси на просторима Балкана – штавише, у самом средишту његове архиепископије, Пелагоњијској равници, која се обично сматра колевком балканског неоманихејства – богумилства (уп. *D. Obolensky, The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, 196 п. 1; Теофилактове алузије на савремено богумилство су, зачудо, прилично ретке и неодређене, уп. *Gautier* II, 485, nos. 96.37–38 и 98.31 sq.). Други центар богумилског покрета био је у оно време сам Цариград, где је крајем прве деценије 12. века вођен велики процес против тамошњих јеретика, у који је био непосредно укључен и сам Алексије Комнин (прогон је кулминирао јавним спаљивањем богумилског вође Василија, Alex. 485.35 sq.). – О богумилском односу према полности и рађању читамо код Зонаре: „Они који рађање сматрају за нешто нечисто даће повода сумњи да је реч о манихејцима или присталицама богумилске јереси. Јер и ови потоњи очевидно стоје на манихејском становишту када уводе два начела и тврде да је тело творевина лукавог“ (Οἷς δὲ ἀκαθαρσία γενόμεται ἡ νοηή, μανιχαῖζειν ὑπόληψιν δώσουσιν ἢ τῆς τῶν Βογομίλων μετέχειν αἰρέσεως. Ἐτεῖ καὶ οὗτοι κατὰ γὰρ τὸ διττὰς εἰσάγειν ἀρχάς, καὶ τὸ σῶμα κτίσμα λέγειν τοῦ πονηροῦ, προδήλως μανιχαῖζουσι, Oratio ad eos qui naturalem seminis fluxum immunditiam existimant, *Rhalles-Potles* IV, 609). Уп. нап. 186.

<sup>83</sup> Чини се да евнух алудира на 1 Тим 4:1–3, где се осуђује лицемерје оних „који забрањују женити се, и заповиједају уздржавати се од јела која Бог створи за јело са захвалношћу вјернима и онима који познаше истину“.

<sup>84</sup> „закон налаже ... смисао закона ... законе реторике“ (νομοθετεῖς ... νόμου διάνοιαν... παρανομεῖς ... ῥητορικῆς νόμου), в. нап. 7. – Овде кроз евнухова уста проговара Теофилакт професор реторике.

<sup>85</sup> Евнух алудира на поглавље Περὶ ῥητοῦ καὶ διανοίας („О речи и смислу“) из чувеног реторског приручника *Ο ἰοσύλλαβῶν ἡμίσια на судским расправама* (Περὶ στάσεων) античког ретора Хермогена из Тарса (Ερμούγενής ὁ Ταρσεύς, 2. в. н. е.). Према Хермогену, повлачење дистинкције између речи и смисла има посебну важност при интерпретацији законских текстова, када се једна странка у судском спору, обично тужилац, позива на реч, а друга, бранилац, настоји да укаже на смисао законске одредбе (Hermogenes opera, ed. *H. Rabe, Rhetores Graeci* VI, Lipsiae 1913, 40.9–12).

<sup>86</sup> Смисао реченице није довољно јасан. Евнух вероватно мисли на своје клеветнике: нека сами себе одбране од аргумената Хермогенове реторике? (уп. *Messis, Théophylacte d'Achrida* 47 п. 28).

[*Икономија и законодавство*] Запрепашћен сам, међутим, што хоћеш да сам и ја следбеник Јевреја, и да је уистину убог онај који верује да се *обојати* у сваком разуму и *премудросији Христовој*,<sup>87</sup> у коме је *све блајо премудросији и разума сакривено*.<sup>88</sup> Но ја, знајући да је Црква прихватила многе икономије за које се чини да у понечему и одступају од онога што је прописано божанским законима, али које су учврстили и установили премудри домостројитељи Слова, не везујем се, дабоме, за пуку реч, већ крочим и преко ње крупним *кораком који Госиод ушврћује*,<sup>89</sup> као што је казано, и проничем у таму и смисао који се скрива у дубини, и отуда примајем закон. Одговори ми, стога, ти, који нам такве законе прописујеш као с акропољских висина: како то да су оци на Четвртном сабору примили заклетву коју су им искамчиле мисирске владике,<sup>90</sup> иако је Господ забранио свако заклињање;<sup>91</sup> а да ти не набрајам грађанске законе, који нам, као што знаш, још чешће допуштају да полажемо заклетве – нама, који се дичимо Јеванђељем? Како то да строго осуђујемо жене које су починиле прељубу – будући да их отпуштамо – док мушкарцима не судимо тако, јер не раскидамо њихову брачну везу, иако се Господња забрана иступања из брака *осим за прелјубу*<sup>92</sup> односи подједнако и на мушкарце и на жене, као што рече велики Василије?<sup>93</sup> Није ли јасно да су они који су увели ове друге заповести, вративши

<sup>87</sup> 1 Кор 1:5.

<sup>88</sup> Кол 2:3.

<sup>89</sup> Пс 37(36):23. – „крочим ... кораком” (διαβαίνω ... διαβήματι), в. нап. 7.

<sup>90</sup> τὴν ἐξωμοσίαν ἐδέξαντο τοῖς Αἰγυπτίοις ἐπισκόποις ἐκκλησθεῖσαν. – На Четвртном васељенском сабору у Халкедону 451. године осуђени су несторијанство и монофизитизам, а дефинисан догмат о односу двеју Христових природа, божанске и људске (као „неделивих и несливених”). Монофизитско учење цариградског архимандрита Евтиха и александријског патријарха Диоскора проглашено је за јерес, а патријарх је у одсуству свргнут и отеран у прогонство по царевој заповести. Када је на четвртном саборском заседању требало да присутни оци ставе свој потпис на најважнији саборски документ, писмо папе Лава I (чувени *Tomus secundus*), у коме је било јасно формулисано правоверно учење о двама природама Христовим, тринаестица египатских владика уздржали су се од потписа из страха од Диоскорове одмазде, правдајући се обичајима у Египатској цркви, који, наводно, нису допуштали тамошњим владикама самостално изјашњавање, без сагласности надређеног патријарха. И поред наваљивања и претњи саборске већине, египатске владике су, падајући на колена, уз много преклињања и убеђивања, успели да измоле за себе компромисно решење – обавезавши се заклетвом да неће напуштати Цариград све до избора новог александријског патријарха (*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. G. D. Mansi, Florentiae et Venetiis 1759–1798, VII, coll. 49–62 [=Mansi, *Amplissima collectio*]). Одлука је дефинисана 30. правилном Четвртог васељенског сабора (*Rhalles–Potles II*, 288–289).

У свом коментару уз 30. правило Теодор Валсамон овако дефинише заклетву: „Заклетва (ἐξωμοσία) је заклињање у цара или у сопствено здравље; а зове се заклетва зато што се ова присега (ὄρκος), према законозналцима, не односи на пет присега које су одређене законом, већ стоји изван њих” (Ἐξωμοσία δὲ ἐστὶ τὸ εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ βασιλέως ἢ εἰς τὴν οἰκεῖαν σωτηρίαν ὁμοσαι τινὰ καλεῖσθαι δὲ ἐξωμοσία, ὅτι οὐκ ἀνάγεται ὁ ὄρκος οὗτος κατὰ τοὺς νομομαθεῖς εἰς τοὺς νενομοσιμένους πέντε ὄρκους, ἀλλ’ ἐξω τούτων ἐστί, *Rhalles–Potles II*, 290).

<sup>91</sup> Уп. Мт 5:34–36 (Мт 5:33 упућује на трећу Божју заповест, Пост 20:7); Јак 5:12.

<sup>92</sup> Мт 5:32; 19:9.

<sup>93</sup> У 188. (= 1. канонском) писму Амфилохију (*Amphilochio de canonibus I*, 9, PG 32, 677B): „Господња забрана иступања из брака осим за прељубу односи се, по свом смислу, подједнако и

се њиховом правом значењу и поимајући у њима неки тајанственији смисао, чије разумевање нама није лако,<sup>94</sup> икономисали на тај начин чланове Цркве, а њихови следбеници разумели и прихватили такве икономије? Тако, дакле, ни ја не чиним ништа што би било за осуду када истражујем право значење речи и испитујем време када су закони донети, онако као што су ме научили.

[*Предање и евнуси*] Да ствари тако стоје, и да не грешимо у тумачењу закона него да смо одани истини, о томе сведочи и дуговеко предање у којем наилазимо на евнухе који су заузимали најугледније положаје у држави и Цркви. Опасили су, наиме, учитељи Новог завета, посвећеници и мистагози божанских тајни и истинске *владике души*,<sup>95</sup> да су у оних древних мужева вера и снага која због ње и од ње долази били довољно велики да им омогуће потпуни надзор над чистотом, премда њихов телесни састав или устројство ионако нису имали неког утицаја на њих; док је код оних који су ближи свршетку века и изложенији стрелама које најављују Одступника – стрелама које овај урања у отров безверја – и слабост велика и надмоћна: зато они и нису кадри да одрже надзор над чистотом која је неопходна за жртвеник Божји<sup>96</sup> и причешћивање светим тајнама.<sup>97</sup> Отуда нису смањили ни број евнуха у Цркви, и то нарочито стога да би се избегла свака зла сврха, као што је већ речено, него су широм отворили капије евнуштву као нечему што је од велике и многоструке користи за светост. То је знак разборитости која се мудро прилагођава свакој прилици. Видим, наиме, и лекаре како данашњим болесницима дају лекове који се у много чему разликују од оних које су стари прописивали својим савременицима, а кад их упиташ за разлог промене, одговарају да он лежи у промени телесне издржљивости и

на мушкарце и на жене” (H δὲ τοῦ Κυρίου ἀπόφασις, κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἰσού καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξίν ἀρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξείναι γάμου ἐξίστασθαι, παρεκτός λόγου πορνείας).

Име Св. Василија Великог (Βασίλειος ὁ Μέγας) „онеобичено” је еквивалентним атрибутом који је, истина, правилан, али редак у оваквој вези: ὁ πολὺς Βασίλειος (уп. LSJ 1442, s.v. πολὺς, 2b). Приметно је константно избегавање сваке обичности у фразирању – horror simpliciter, типичан за високи стил византијске учене прозе (уп. нап. 161 и 182).

<sup>94</sup> οὐ ὁ λόγος ἡμῖν οὐ ῥάδιος. Обрт је преузет из Василијевог 199. (= 2. канонског) писма Амфилохију (Amphilochio de canonicibus II, 21, PG 32, 721B): „Тако ће жена прихватити мужа кад јој се врати из курвања, док ће муж отпустити из своје куће жену која се оскврнила. *Није лако разумети смисао τῶτα*: али се такав обичај усталио” (Ὅτε ἡ μὲν γυνὴ ἀπὸ πορνείας ἐπανιόντα τὸν ἄνδρα αὐτῆς παραδέξεται, ὁ δὲ ἄνθρωπος τὴν μιανθεῖσαν τῶν οἴκων ἑαυτοῦ ἀποπέμψει. Καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥάδιος· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε).

<sup>95</sup> 1 Пет 2:25.

<sup>96</sup> τῷ βῆματι τοῦ Θεοῦ. Теофилакт често слободно модификује значење библијских навода, не мењајући речи, али придајући им донекле другачији смисао у измењеном контексту (уп. нап. 41, 48, 123, 131 и 185). У томе, без сумње, треба видети неку врсту безазленог маниристичког поигравања библијском ученошћу. У овом случају, идентични обрт из Рим 14:10, који Теофилакт има у виду, односи се заправо на Божји престо, одн. „судиште” пред које ће сви ступити на Судњи дан (за βῆμα као „олтар”, одн. „црква” в. и *Gautier* I, 321.2).

<sup>97</sup> τῷ μεταχειρισμῷ τῶν ἁγιασμάτων. ἁγιάσματα, „свете тајне”: нпр. код Григорија Чудотворца, Epistola canonica 11, PG 10, 1048B; Василија Великог, Epistola 217, 56, PG 32, 797A; Григорија Ниског, Epistola canonica 1 et 2. 4, PG 45, 225CD, 229AB.

начина живота. Тако су и црквени лекари изменили своје поступке прилагодили их измењеној издржљивости својих болесника. Јер да није тако, како то да ниједан архијереј није приметио толики преступ, као што би ти рекао, па још почињен усред Цркве? Јер, можда је и природно да цареви зажмури на то, поготово што имају користи од тога да се умножава овај сој људи, који је одувек био наклоњен господару, као што му и име каже.<sup>98</sup> Међутим, нисмо склони да поверујемо да су архијереји баш сви одреда попили толико мандрагоре<sup>99</sup> да не би трезвена ума стали на пут таквом дрзновенију, показавши му чисто и неоклањано лице своје Цркве.

[Јустинијаново законодавство] Па ипак је и цар Јустинијан, после ранијих царева који су забрањивали евнуштво, спречио овај обичај, као што ти рече,

<sup>98</sup> Евнух има на уму традиционалну етимологију, каква се нпр. среће и у једном савременом тексту, *Тактикону* Никона Црногорца (Νίκων ὁ Μαυρορείτης) с краја 11. века: Тактиконџ Никона Черногорца. Греческиј текстџ по рукописи № 441 Синајскога манастирџа св. Екатерины, изд. В. Н. Бенешевичџа, Записки Ист.-Филол. Факултета Петроградскога Университета, ч. СХХ-ХІХ, вып. 1. Петроград 1917, 99.32: εὐνοῦχον καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ εὐνοεῖν ἐτυμολογεῖται, „етимологија речи εὐνοῦχος изводи се од (глагола) εὐνοεῖν” (= „бити наклоњен”). Никон заправо само понавља дефиницију Св. Епифанија Кипарског (Panar. I 58, 4, PG 41, 1013D): Ὅθεν τάχα οἱμαὶ καὶ τὸ εὐνοῦχον καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ εὐνοεῖν δινασθαι, ἀφαρουμένων τῶν μελῶν. Цар Лав VI Мудри, међутим, у својој 98. новели рачуна са другачијом етимологијом: τῆς εὐνῆς ἀνυλόπτους φύλακας εἶναι (sc. εὐνοῦχους) – тоῦτο γάρ ἢ κλήσις ἐγγυῶντα, „они (= евнуси) поуздани су чувари постеле – а за то јамчи и њихово име” (NL 325.25–327.1). Уп. Ringrose, Perfect Servant 16, 39. Лавова етимологија (εὐνοῦχος = ὁ τῆν εὐνήν ἔχων, „чувар постеле”) може се сматрати исправном и са становишта модерне науке (уп. Н. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1960, 589, s.v. εὐνή).

<sup>99</sup> τосоῦτον πελωκῆναι τὸν μανδραγόραν. *Мандрагора* (Mandragora officinarum L.), биљка из породице помоћница (Solanaceae), чији је корен због својих лековитих, наркотичких и халуциногених својстава од давнине коришћен као афродизијак (уп. Пост 30:14–16, ПнП 7:13), наркотик, анестетик и лек. За магијски карактер биљке од значаја је и карактеристични антропоморфни изглед корена, код којег се понекад разликују „мушки” и „женски” примерци. Сок добијен од корена мандрагоре, помешан са вином (μανδραγορίτης οἶνος), служио је као лек против несанице (Теофраст, Hist. plant. IX 9, 1; Диоскурид, De mat. med. IV 75; Плиније, Nat. hist. XXV 149), а већ и само мирисање њених плодова имало је успављујуће дејство (Suid. s.v. μανδραγόρας· ὑπνωτικὸς καρπὸς ἢ λήθης ποιητικὸς).

Израз „попити мандрагору” рано је постао пословичан (и донекле сличан српском „јести бунике” – буника је, уз татулу и велебиље, још једна сродна биљка из исте породице); срећемо га већ код Платона, Resp. 488с, и Демостена, 10 (= Phil. IV), 6: μανδραγόραν πελωκῶσιν ... εἰοκαίεν ἀνθρώποις. Демостен ће постати и својеврсни расадник ове фразе: тако се Климент Александријски, Protrep. X 103, p. 85.19, ed. Klotz; Либаније, Opera V, ed. R. Foerster, Lipsiae 1909, Declam. IV, p. 298.4; и Јулијан, Ер. 21 (Callixenae), 388с, p. 501.18–19, ed. Hertlein, сви ослањају на Демостена – на шта, пре свега, указује заједничка партиципска формула μανδραγόραν πελωκῶς (одн. ἐκπελωκῶς код Јулијана и у *Суги*, који га цитира s.v. μ.; уп. и Филона, De vit. cont. V 45: μανδραγόραν τὸν ἀκρατον πτόντες). Демостен би, према томе, био и Теофилактово непосредни или посредни извор. Уп. и Лукијана, Adversus indocum 23: τосоῦτον μανδραγόραν катаκεχῶσθαι αὐτοῦ, ὡς ... μὴ εἶδέναι, чија композиција подсећа на Теофилактово: τосоῦτον πελωκῆναι τὸν μανδραγόραν ... ὡς μὴ ... δεῖξαι.

Лукијан је извор и два учена израза који су се сачували у новогрчком: ек μανδραγόρου καθεῦδω „спавам (као омамљен) од мандрагоре” (према Demosthenis encomium 36: οἶον ἐκ μανδραγόρου καθεῦδοντας), и ὑπὸ τὸν μανδραγόρα καθ., „исто” (према Timon 2: ὑπὸ μανδραγόρα καθεῦδεις), уп. *Babiniotis*, Λεξικὸ 1049, s.v. μ. Византијска димотика зна и за метонимијско ἢ μανδραγοῦρα „врачара” (Ptochoprodomos I 211, в. *Kriaras*, Λεξικὸ 1985, 317, s.v. μ.), што, опет, асоцира на један од античких назива за мандрагору – Κίρκαια (Диоскурид, De mat. med. IV 75), одн. Cirsaeon (Плиније, Nat. hist. XXV 147).

законским путем.<sup>100</sup> Али ја не могу да се не насмејем закону овог честитог цара, коме није пошло за руком да Теодору упозори да не уздиже евнухе и не удостојава их највиших почести: тешко, наиме, да је видео неке користи од својих упозорења, јер нити се царица обазирала на овог човека више неголи на роба, нити је он довољно поучио самог себе, да Нарзеса не усрећи до те мере.<sup>101</sup> Доносио је он, истина, законе против оних који се обезуђују, али – како се могла слушати њихова реч и у исти мах гледати како јој дела противрече? Или их је, према оној Анахарсидовој,<sup>102</sup> држао за *џаукову мрежу* и сам их кидао налик на стршљена, разапињући их као замке за муве?<sup>103</sup> Но, пре ће бити да је и овај закон био само још један од марифетлука превејаног Трибонијана,<sup>104</sup> иако сам чуо

<sup>100</sup> В. стр. 116–117.

<sup>101</sup> *Нарзес* (Ναρσης, с. 478–574), византијски војсковођа јерменског порекла, један од најистакнутијих генерала у Јустинијановој војсци. Кастриран већ у младости (по неким, као жртва трговаца робљем), Нарзес се, под непознатим околностима – као купљени роб или ратни заробљеник – обрео у Цариграду, где ће му поћи за руком да ступи на двор и напредује до положаја сакеларија (sacellarius), управника царске ризнице, а потом и спатарија (spatharius), заповедника цареве телесне гарде. Због заслуга у гушењу побуне Ника (532) примљен је у сенаторски staleж (као vir illustis) и уздигнут на положај главног коморника (praepositus sacri cubiculi), један од највиших на византијском двору, по традицији повераван евнусима (нека врста царевог личног саветника). Као један од највиших војсковођа у царству, Нарзес је посебно заслужан за успешно окончање готског рата (535–554) и повратак Италије под царску власт.

<sup>102</sup> *Анахарсид* (Ἀναχάρσις, прва пол. 6. в. пре н. е.), скитски мудрац пореклом са Кимеријског Босфора, рођен од оца варварског краља и мајке Гркиње. Путовао је у Грчку, где је упознао Солона у време када је овај био заузет законским реформама (с. 589). Својим оштрумним запажањима и бритким судом, неоптерећеним предрасудама и лажним обзирима, овај „племенити дивљака“ убрзо је стекао наклоност Атијана, који ће га наградити почасним грађанством и правом да буде инициран у Елеусинске мистерије. Неки су Анахарсида убрајали у Седморицу мудраца, а сматран је и претечом киничких филозофа.

<sup>103</sup> Плутарх, Solon 5, 2: „Таква слова (слова закона, прим. Д. Т.)“, рече он (Анахарсид, прим. Д. Т.), „ни у чему се не разликују од паукове мреже; она ће, истина, као мрежа, задржати само слабе и мале који се ухвате, али моћни и богати раздереће их!“ (прев. М. Н. Ђурић). Исту слику Теофилакт користи и у једном писму упућеном Адријану Комнину, брату цара Алексија (*Gautier II*, no. 79.12–13), циљајући тамо на безочне убираче пореза.

<sup>104</sup> *Трибонијан* (Τριβωνιανός, с. 485–542), најчувенији правник Јустинијанове ере, један од највећих правних стручњака старине, magister officiorum и quaestor sacri palatii (министар правде) на Јустинијановом двору. Цар му је поверио рад на кодификацији целокупне правне заоставштине класичног периода – монументални пројекат који ће Трибонијан, као глава десеточлане комисије, остварити у најкраћем року (528–534). Као четврти део овог *Корпуса грађанској права* (Corpus Iuris Civilis) – уз *Јустинијанов кодекс*, *Дијесџа* и *Инстипијације* – *Новеле* (лат. Novellae constitutiones, гр. Νεαρά διτάξεις), њих 168, обухватају „нове законе“ из времена Јустинијанове владавине, састављене највећим делом на грчком језику. Чини се да је Трибонијанова смрт осујетила њихово званично издавање (уп. *Prinzling*, Das Bild 48).

Трибонијан је код Прокопија представљен као човек високе културе, али необично грамзив и подмитљив, што би (упркос познатој пишчевој пристрасности) могао бити и сасвим веродостојан податак, уколико пре што потиче из *Историје райова*, а не из *Тајне историје*: „Трибонијан је био човек изузетног природног дара, који својим образовањем није заостајао ни за једним од својих савременика, али толико лаком на новац да је свагда био у стању да правду прода ради добити, па је законе – и то сваки боговетни дан – једне укидао, друге доносио, испоручујући их већ према потребама наручилаца. ... Био је углађен и, уопште узев, пријатан, па је захваљујући сјајном образовању умео да врло успешно гурне у заснак своје болесно среброљубље“ (Procop. I, с. I, 24, р. 126; 25, р. 134). О Трибонијановом удвориштву уп. *ibid.* III, с. XIII, 12, р. 86.

код неког од старих да је био донет због једне нарочите околности: много их је, наимае, у оно време умирало на једног ушкопљеног.<sup>105</sup> Али, погледај само колико је таква одлука бесмислена!<sup>106</sup> Ако је шкопљење просто-напросто смртоносно, откуд, онда, толики евнуси који се тискају у твом двору, откуда Нарзес, војвода твоје војске, који *рашири међе*<sup>107</sup> ромејске? А ако опасност и није толика, зашто не забраниш и испијање лекова и сваку другу лекарску негу, ако већ некога могу довести у опасност? Или ми, дакле, покажи оне евнухе који нису ни од какве користи твом величанству, које је и донело такве законе, или, уколико не можеш да их покажеш – јер ниси толико вешт опсенар да би обмануо све оне који виде свиту моћних евнуха који ти стоје уз бок<sup>108</sup> – опозови своје законе, с којима први ти сам ратујеш. Јер неизоставно мораш изабрати једно од та два: или да укинеш евнуштво и да се евнусима не користиш ни за какву сврху, или да им повераваш највише службе и да евнуштво унапређујеш као нешто најкорисније.

[Криџика Јустинијановој законодавци] Не можемо прихватити оно што би могао навести у своју одбрану: да је евнуштво грех за друге, док ти евнухе, кад их пронађеш, користиш за оно за шта ти се чине корисним; као и да изгледа да су сви ушкопљени због болести, што, дакако, не би било за осуду; најзад, ти ниси докон да испитујеш разлоге њиховог евнуштва. Али ми не прихватамо такво образложење: јер цар је дужан да не занемарује поданике који се лоше владају, а твоја је равнодушност према разлозима њиховог евнуштва толика да не би промакла ни Мелитиду, рекао бих, ни Коребу<sup>109</sup> – та ти збијаш

<sup>105</sup> В. стр. 116.

<sup>106</sup> Одавде до краја наредног одељка (311.8–313.22) евнух се обраћа замишљеном саговорнику, цару Јустинијану, у другом лицу јединине, фингирајући малу „судску расправу” са царем као „туженом страном”. Овде професор реторике Теофилакт прибегава познатој фигури античког беседништва *αἰοσίτροφι* (ἀλοοτροφί, „одвраћање”), одн. *μεῖταβασι* (μετάβασις, „прелаз”): њено порекло лежи управо у пракси атичког судског беседништва, где је апострофом означаван тренутак када се беседник *одвраћао* од судије да би непосредно освојио оптуженог (уп. Квинтилијан, *Institut. orat.* IX 2, 38: *aversus quoque a iudice sermo, qui dicitur apostrophe, mire movet, sive adversarios invadimus* [...]; уп. *ibid.* IX 3, 25).

<sup>107</sup> Изл 34:24.

<sup>108</sup> πλῆθύν ... παραδυναστεύουσαν. Уп. нап. 19.

<sup>109</sup> Антички писци помињу *Мелиџида* (Μελίτιδης) и *Кореба* (Κόροιβος) као оличење глупости: првог нпр. Аристофан (*Ran.* 991), а обојицу у пару Пс.-Лукијан (*Amores* 53) и Елијан (*Var. hist.* XIII 15, р. 150.23, ed. Herscher), који би могли бити и Теофилактово непосредни извор. Мелитид и Кореб су ушли и у пословицу: Ἠλιώτερος Μελίτιδου (Κοροίβου ἤλ.), „Глупљи од Мелитида (Кореба)” (*Leutsch-Schneidewin* I, 251, 262; *ibid.* II, 483, 539). Према Евстатију Солунском (*Hom. Od.* 1669.50, ed. Stallbaum), Мелитид је (као и хомерски Маргит) умео да броји само до пет, није знао ко га је родио – отац или мајка, а плашио се и да дотакне невесту да га не би тужила ташти. О Коребу, опет, читамо (у белешци уз изреку) да је бројао таласе (и ова особина приписивана је Маргиту, уп. *Leutsch-Schneidewin* II, 517). Према познатијем предању, Кореб је био син фригијског краља Мигдона, који је стигао у Троју у жеку њеног освајања с намером да запроси руку Пријамове ћерке пророчице Касандре (оглушујући се о њене савете да то не чини); тамо га је убрзо затекла смрт од руке Неоптолема или Диомеда (Паусанија, X 27, 1), или Пенелеја (Вергилије, *Aen.* II 341 sq., 407, 424). Кореб је, дакле, стигао прекасно да би помогао Пријаму, а савете несудијене веренице није

лакрдiju са законодавством и тражиш начина да нас обманеш! Да је твој декрет доиста забранио евнуштво, он би лекарима улио толики страх да би овај захват обављали само у присуству сведока. А ако тврдиш да је овде реч о странцима које ти набављају из варварских земаља,<sup>110</sup> онда, прво, ти показујеш да људи из твоје свите и они који управљају твојом државом и немају таквих;<sup>111</sup> друго – како би човек који има памети и мудро бира своје службенике тек тако олако поверавао варварима најодговорније службе, ту где погрешка не би *сѣјајала само једној Каранина*,<sup>112</sup> него би упропастила највећа добра? Припази, дакле, коме повереваш благостање ромејског народа. Јер сва је прилика да свој двор нећеш предати у руке ни људима достојним, ни пријемчивим за било какву поуку, нити од природе обдареним слободним и независним расуђивањем. Тешка је то и претешка глупост, ако већ не верујеш ни речима трагичког песника: *Та роб је нишија сѣрам човека слободна*,<sup>113</sup> нити имаш слуха за лирску музу што пева да *Неће ни лисица риђа, ни лавови који ричу ћуд ѿроменији урођену*.<sup>114</sup> Тако декрети које си исковао у својој ковници, куцнути са свих страна, звече као безвредни бакрењаци: стога су и одбачени као трула обућа, јер се показало да су ништавни и сасвим неупотребљиви и у твојој држави и у Цркви Божјој.

[*Сѣтарије законодавство*] Ето, то је наше мишљење о новелама<sup>115</sup> овог честитог цара. А осврнем ли се и на оне старије законе, налазим да им је повод био овоземаљски и приземан, и да их није доносио нико други доли *кнезови вијека*

послушао: отуд изрека „Глупљи од Кореба” (Евстатије, *Hom. Od.* 1169.46, ed. Stallbaum). – Теофилакт се понекад служи и изреком о Маргиту (*Gautier II*, no. 61.17: οὐχ οὕτω Μαργίτης εἶμι).

<sup>110</sup> О евнусима из Абазгије в. стр. 99 нап. 22.

<sup>111</sup> πρῶτον μὲν οὐ τοιοῦτους ἔχειν δεῖκνύει τοὺς παρὰ σοι ... . Текст је донекле проблематичан (због медијалног и тематског δεῖκνύομαι, ретког у атичкој прози, коју Теофилакт, иначе, скрупулозно подражава). Можда би требало читати: οὐ τοιοῦτους ἔχεις δεῖκνύειν т. п. σ. („не можеш йоказати да су људи из твоје свите такви”, тј. да је твоја свита састављена од варвара = чињеница је, напротив, да у твојој свити и међу онима који управљају твојим државним пословима – а међу њима је и велики број евнуха – нема ниједног варварина: неистина је, дакле, да су твоји дворски евнуси увезени из туђине – сви они су домаћег порекла, и теби је то добро познато).

Истина је, међутим, да су неки од Јустинијанових најближих сарадника били управо евнуси варварског порекла. Најпознатији је, свакако, Нарзес (в. нап. 101). Јустинијанов изасланик коме је цар поверио важну и одговорну државну мисију у земљу Абазгâ – везану управо за питање обуставања трговине тамошњим евнусима – био је и сам евнух који је својевремено набављен из Абазгије.

<sup>112</sup> Ἐν Καρὶ τὸν κίνδυνον, „Ризиковати Каранина” (*Leutsch-Schneidewin I*, 70). У пратећем објашњењу (паремиографа Зенобија) читамо: „О онима који оне јефтине излажу опасности. Карани су, наиме, били први који су служили као најамничка војска. Други пословицу везују за оне презрене. Кажу, наиме, да су Карани били први људи који су одлазили у рат за надницу: они који би их најмили истурали би Каране испред себе да би они гинули уместо њих. Отуда и пословица.” Уп. Хомер, *II. IX* 378; Архилох, *frg.* 216, ed. West; Еурипид, *Cycl.* 654; Платон, *Lach.* 187b, *Euthyd.* 285c; Цицерон, *Pro Flacc.* 65; Јулијан, *Caes.* 320d.

<sup>113</sup> Еурипид, *Orest.* 1115.

<sup>114</sup> Пиндар, *Olymp.* XI 19–21.

<sup>115</sup> ἡ νεαρὰ νομοθεσία, уп. нап. 81.

овоја.<sup>116</sup> Да би се, дакле, држава множила и узгајала себи војну силу, да би врстала мноштво оружаника и стројила *крвојилце*,<sup>117</sup> што подигоше табор далеко од закона *Христјовој, који је мир наш*,<sup>118</sup> ови су цареви *лавовској срца*<sup>119</sup> забранили евнуштво. Да ово није само моје нагађање већ да сам ваљан тумач истине, о томе сведочи и један други закон, донет у Риму, који је све оне који би доспели за женидбу а не би се женили лишавао крупних повластица и користи, да би град, како тамо стоји, био многољудан.<sup>120</sup> Но треба ли човечним сматрати то што су ови бездетници кажњени само половично, док би потпуно нечовештво било тек њихово потпуно кажњавање?<sup>121</sup> Константин, зачетник сваког добра, кога отуда и зову великим, прогнао је овај обичај иза граница државе, а девичанство довео из заграничних области<sup>122</sup> и настанио га по градовима, њега које је презрено таворило изван државе све док је био на снази овај закон. И зато ми убудуће не спомињи ове телољубиве законе *ἰατρίᾱ*,<sup>123</sup> који начело примају из подземља, већ знај да их је опозвао један строжи закон, којег је донео сам Константин<sup>124</sup> (да не би, помињући ми његове претходнике и узимајући веродостојност за браниоца, налазио изговор да ми противречиш), а посебно његов син Констанције и цареви после њега, све до наших дана, осим ако баш не желиш да ми наведеш Отпадника, чија је мржња према евнусима и за њих саме велика залога опште благодатности према њима: јер овај је презирао и Христа и евнухе, будући да су у великој мери доприносили ширењу хришћанства. Чувајмо се, дакле, да не прихватимо његове разлоге: иначе ћемо морати да прихватимо и оне којима је правдао своје прогоне мученика̂.

[*Правило Фотијевој сабора*] Кад не бих знао да свим оним правилима о која смо се, како велиш, огрешили ниси придодао и правило Фотијевог сабора, испричао бих ти и шта се све догодило оном приликом, а показао бих ти и мајку овог правила, наказну, ружну и одурна лика – љуту мржњу на великог и пречистог архијереја Божјег Игњатија и његове следбенике.<sup>125</sup> Али ти си на сваки

<sup>116</sup> 1 Кор 2:6.

<sup>117</sup> Пс 26(25):9.

<sup>118</sup> Еф 2:14. *λόρρω σκηνοῦντας τῶν νόμων*, чије је значење условљено војничком метафором („логорују”), подсећа на Платоново *λόρρω ... ἐσκήνηται* (sc. ἀδικία) τοῦ θανάσιμος εἶναι (Resp. 610e), где глагол има уобичајеније неутрално значење („станује, обитавати”).

<sup>119</sup> Хомер, II. VII 228; Od. IV 724, XI 267; Хесиод, Theog. 1007; Аристофан, Ran. 1041.

<sup>120</sup> В. стр. 114.

<sup>121</sup> Текст је на овом месту вероватно искварен (*Gautier I*, 314 n. 42).

<sup>122</sup> „прогнао ... иза граница државе ... довео из заграничних области” (τῆς πολιτείας ὑπερόριον ἔθετο, κατὰ γων ἐκ τῆς ὑπερορίας), уп. нап. 7.

<sup>123</sup> Ис 8:19 (τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας, „оних који призивају душе умрлих, некроманата”).

<sup>124</sup> „Строжи закон” је онај којим је укинут *Lex Papia Poppaea*. Теофилактова реторика овде има за циљ да замагли чињеницу да је Константин у исти мах обновио и поштрио старе законе који су се тицали евнуха, в. стр. 115.

<sup>125</sup> Евнух, без сумње, има у виду 8. правило Прводругог цариградског сабора 861. године, једино које се односи на евнухе (*Mansi, Amplissima collectio XVI*, col. 541 = PG 137, 1045 =



начин добро поступио што ниси споменуо и ово правило; а ја, дакако, не само да не мислим да износим на јавност оне догађаје него бих од свег срца желео да их прогнају у земљу заборава, као белу губу<sup>126</sup> и срамно блаћење свекрасне<sup>127</sup> Невесте најљупкијег Женика.

[*Мане евнуха*] Пошто си код евнуха утврдио и многе страсти које потичу отуда што су сведени на женску природу, оклевам да одговорим на твој разговор јер и није вредан побијања. Одговорићу, ипак, теби за вољу, да не би помислио да је исправно то што износиш тако ништавне и произвољне оптужбе – јер чини се да код нас евнуха примећујеш и *џруње*, а превиђаш цела *брвна* која многи брадати носе у очима.<sup>128</sup> Јер у слабодушна евнуха, према твојим законима, и неваљалштина је мала и нејака, као што су и плодови испошћене земље слаби и кржљави; док је код оне друге врсте, која је снажнија, и неваљалштина снажна и несавладљива. Евнуси су гусари и разбојници, евнуси су сецикесе и лопови, евнуси су засели по државним службама као *лавови који ричу*<sup>129</sup> и све живо узбуњују својом риком, да би га прождрили чим га се дочепају. Ко су тврдице и саможивци? Да ли они који се брину о удовицама, подижу и васпитавају сирочад<sup>130</sup> и дарују им, и речју и делом, све своје човекољубље и љубав<sup>131</sup> – или

*Rhalles–Potles II, 676–677*). Ово правило, међутим – поред тога што готово од речи до речи понавља одредбе 22. и 24. апостолског правила (које ушкопљенику забрањују да обавља свештенички позив „јер је самоубица и непријатељ Божје творевине“) – налаже само толико да свештеник за кога се докаже да је узео учешћа у шкопљењу буде рашчињен, а лаик одлучен од цркве (уп. нап. 14); притом је скоро дословно поновљена и одредба 1. правила Никејског сабора, који ослобађа кривице све оне који су ушкопљени, или су учествовали у нечијем шкопљењу, из здравствених разлога (уп. нап. 15). Јасно је, према томе, да би „правило Фотијевог сабора“ тешко могло послужити као потврда да је његов творац био мотивисан неком посебном мржњом према евнусима (уп. и Фотије, *Syntagma canonum I, XIV, PG 104, 501C–504B*, одн. *Nomocanon I, XIV, PG 104, 997A–1000B, Rhalles–Potles I, 53–55*). Стога би и инсинуација да је 8. правило нарочито циљало на евнуштво патријарха Игњатија била неоснована и тенденциозна. Чињеница да је Игњатије био *ἐκτομίας* никад није навођена као мотив за његово свргавање. Уп. Никита Пафлагонац, *Vita S. Ignatii archiepiscopi Constantinopolitani, PG 105, 517 sqq.*

Игњатије није једини евнух међу цариградским патријарсима. То су извесно били и Никита (766–780), Стефан II (925–927), Полиевкт (956–970) и Евстратије Гарида (1081–1084), а вероватно и Македоније II (496–511), Герман I (715–730), Методије I (843–847), Теофилакт (933–956) и Константин Лихуд (1059–1064), в. *Tougher, Eunuch 70–72*.

<sup>126</sup> λέπραν τηλαυγή, уп. Лев 13:2 и д.

<sup>127</sup> ὄλη καλή, уп. Пнп 4:7.

<sup>128</sup> Уп. Мт 7:3–4; Лк 6:41–42.

<sup>129</sup> Пс 104(103):21.

<sup>130</sup> Уп. Пс 146(145):9. Место би могло бити алузија на Јована Орфанотрофа (Ἰωάννης ὁ Ὀρφανοτρόφος, † 1043), моћног евнуха (параκομώμενος) на дворовима неколицине византијских царева (*Ringrose, Perfect Servant 191–193*). Јован Орфанотроф се уздигао са положаја настојника Сиротишта Св. Павла у Цариграду, да би постао једна од најутицајнијих личности византијске државе и војне политике, никад не напуштајући своју првобитну титулу.

О сиротиштина у Византији в. *R. Guiland, Étude sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. L'orphantrophe, REB 23 (1965) 205–221* (о Јовану Орфанотрофу 212).

<sup>131</sup> Слободно адаптиране речи из 1 Кор 9:22: τοῖς πᾶσι γέγονα τὰ πάντα („свима сам био све“).

они који *στυγίαју* на њиву сирочади<sup>132</sup> и удовицу и сиротије убијају?<sup>133</sup> Ко су они чија славољубивост, зловоља и завист на себи равне натапају градове и поља крвљу рођака<sup>134</sup> и саплеменика, они што изврћу сваки закон да би присвојили себи право да сами буду законодавци других? Све је то, дабоме, евнушко масло – имаш образа да одговориш! А да ти не набрајам сва она силовања девица, блудочинства са женама и друге покорје, чији починиоци имају толико мало стида какав би овде приличио, да их, штавише, убрајају међу своје победне трофеје!

[Евнуси на двору] Ако нас већ клеветаш као неваљалце, онда ни ово зло не погађа све међу нама. Но, ако ти баш и допустимо тако шта, дедер ми испитај оне најгоре неваљалце међу данашњим Јелинима и варварима – оне чије је неизмерно покварењаштво проузроковало небројена зла<sup>135</sup> – и међу њима нећеш

<sup>132</sup> ПрС 23:10.

<sup>133</sup> Пс 94(93):6.

<sup>134</sup> Софокле, *Oed. Tyt.* 1406.

<sup>135</sup> Да ли би у Теофилаковим „Јелинима и варварима” требало видети нешто више од двеју „етничких” ознака – од којих би се прва односила на хеленофони свет, Византинце „у ужем смислу”, а друга на „све остале” – народе изван грчког језика и културе? Говорећи о хришћанским поданицима византијског цара, Теофилакт, међутим, доследно користи традиционални назив „Ромеји” (Ρωμαίοι, нпр. *Gautier I*, 311.11, 313.12), док је термин „Јелини” (Έλληνες) већ једном употребио да би њиме означио *паганске Грке*, у карактеристичној опозицији према ромејским хришћанима (*Gautier I*, 299.19). Да ли би и горе наведени израз требало разумети у истом, негативно конотираном значењу – „пагани”? Ако је тако – ко би, онда, били ови „данашњи пагани”? И ко би, у таквом контексту, били „варвари”?

У Теофилаковим речима могла би се препознати алузија на једну од познатих идеолошких контроверзи с краја 11. века, у којој је Теофилакт, као њен савременик, морао узети активног учешћа: реч је о дуготрајној распри око неопаганских учења Пселовог следбеника Јована Итала (с. 1025 – после 1082), посебно заострену почетком владавине Алексија Комнина, када је кулминирала сазивањем помесног сабора у Цариграду 1082. године. Том приликом је бачена анатема на Италове (махом неоплатонистичке) доктрине, а сам филозоф приморан је да се одрекне својих ставова и повуче се у манастир. Синодик који је прочитан с амвона Св. Софије у Недељу православља 1082. године садржао је и једанаест поглавља у којима су анатемисани „они који у Православну и Католичанску цркву уводе безбожна учења Јелина о људским душама, небу, земљи и осталим творевинама” (Τοῖς εὐσεβεῖν μὲν ἐπαγγελλομένοις, τὰ τῶν Ἑλλήνων δὲ δυσσεβῆ δόγματα τῆ ὀρθοδόξῃ καὶ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τε ψυχῶν ἀνθρώπων καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἄλλων κτισμάτων ἀναιδῶς ἢ μᾶλλον ἀσεβῶς ἐπεισάγουσιν, ἀνάθεμα, Συναδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας §46). Осуда се, у појединостима, односила на примену дијалектике у христолошкој науци, као и на учења о метемпсихози и вечности материје, критику чудâ, коришћење грчких филозофа у научне (а не само едукативне) сврхе, на веровање у платоновске идеје, одбацивање догме о васкрсењу тела, заступање става *ex nihilo nihil* итд. (уп. *L. Clucas, The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century, Miscellanea Byzantina Monacensia 26, München 1981, 55; J. Gouillard, Le procès officiel de Jean l'italien. Les actes et leurs sous-entendus, TM 9 [1985] 133–174*).

За Ану Комнину, наш најважнији извор за познавање ове јединствене филозофске личности (Alex. 161.35 sqq.), извесна неуглађеност, страствена неуравнотеженост и изразито полемичка нарав Јована Итала били би објашњиви управо његовим „варварским” (наиме италским) пореклом, на које се историчарка враћа више него једанпут (Alex. 162.68–163.69: ἐν ἀπαιδεύτῳ ἦθει καὶ βαρβαρικῷ; 163.70–71: θράσους ὄν μεστός καὶ ἀπονοίας βαρβαρικῆς; 167.93: ἦθους ἀπαιδεύτου καὶ βαρβαρικοῦ; 167.17: ἄτακτὸν τι καὶ βαρβαρικόν; карактеристично је да у истом контексту израз „јелински” задржава своје традиционално византијско значење: „пагански”, нпр. Alex. 162.67, посебно 166.84; уп. *G. Page, Being Byzantine: Greek identity before the Ottomans, Cambridge 2008, 48–49*,

видети ни једног јединог евнуха, и схватићеш шта је гуштер спрам гује. Ако ми, опет, као слику и прилику зла наводиш оне што бораве на двору, а међу њима оне који су одабрани да служе царицама, онда нећу оклевати да ти укажем и на оне царице које су пуне смерности, одане Слову<sup>136</sup> и руковођене њиме, као што је и већина оних којима је поверена ова дужност: када би сви из њихове свите били изображени по узору на своје господарице, живописали би их у слави иконе Божје и учинили би их самом сликом Слова и благопристојности,<sup>137</sup> што многи од њих зацело и јесу, као што сам чуо да се говори, а ја верујем у то. А ако теби нису познати, то и није ништа чудно: та ни Илија није знао за оних пет хиљада који оस्ताдоше поштеђени од Бога.<sup>138</sup>

[*Евнуси у Цркви*] Но ако би се и пристало на то да су сви од овога соја, како кажеш, искварени, чак ни тада твоја оптужба на наш рачун не би била сасвим

64). Сва је прилика да је тенденциозна представа о Италији као „Јелину и варварину“ (што би у овом контексту – наизглед парадоксално – били готово синоними) формирана много раније, већ у јеку антииталовске агитације (додајмо да Псел међу својим бројним ученицима „варварског“ порекла спомиње – разуме се, у вредносно неутралном смислу – и „Келте“, што је, без сумње, алузија на Јована Итали, Ер. 207 [Ad patriarcham Michaellem Serullarium], Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοῦ λόγου, ἐπιστολαί, καὶ ἄλλα ἀνεκδότα, ed. K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη Ε', Paris 1876, 508). Тако би Теофилактови „данашњи Јелини и варвари“ могли бити управо следбеници италовског неопоганизма, „варварске“ (= „западњачке“, „италске“) јереси, још довољно утицајни на прелазу из 11. у 12. век. Јасно је да је и овај кратковекни предренесансни, као и потоњи ренесансни неопоганизам (у Византији и Италији 14. и 15. века) морао по својој „јелинској“ суштини бити дубоко ненаклоњен неприродној пракси сакаћења људског тела (уп., међутим, *Messis*, Les eunuques 182, о нејасном изразу италијанског κόρυζα, који би, по некима, могао да се односи управо на Јована Итали).

<sup>136</sup> σεμνότητος ἐχομένας, Λόγου δὲ περιεχομένας, в. нап. 7.

<sup>137</sup> ἀγάλματα Λόγου καὶ κοσμιότητος. – Као штићеник, интимус и присни кореспондент царице Марије Аланске (уп. *Gautier II*, nos. 4 и 107) и учитељ њеног сина Константина Дуке, коме ће посветити једно „кнежевско огледало“ (Παιδεία βασιλική πρὸς τὸν πορφυρογέννητον Κωνσταντῖνον, *Gautier I*, по. 4, 177–211), Теофилакт је, помињући на овом месту примере узорних царица, морао, без сумње, имати на уму и своју дугогодишњу патронесу из породице Дука (уп. и подужи λόγος βασιλικός посвећен Марији Аланској, уметнут у Παιδεία βασιλική, *Gautier I*, 184.21–193.4). Иста карактеристика могла би се, међутим, применити и на царицу Ирину, чије су главне прекоупације биле „листање књига блажених мужева, разговори са собом, благодетија и благодати према људима“ (βιβλίων τὴ ἀνελιξίαι τῶν μακαρίων ἀνδρῶν καὶ τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν καὶ εὐποίας καὶ χάριτας εἰς ἀνθρώπους, Alex. 364.81–83; о Ирининим теолошким предилекцијама в. Alex. 165.59 sqq.). Ипак, чини се да би се Теофилактова алузија пре свега могла односити на актуелну царицу мајку Ану Даласину, „праузрок благопристојности, блажени корен комнинског рода, преподобну матер“ (εὐκοσμίαι τὸ ἀρχικώτατον αἴτιον, τὴν μακαρίαν ῥίζαν ὑμῶν [sc. τῶν Κομνηνῶν], τὴν ὁσίαν μητέρα, *Gautier I*, по. 5, 237.20–21), како ће је аутор означити у једном дужем њој посвећеном одељку своје *Похвале Алексија Комнина* (ibid. 237.16–241.7). Даласина је своје монашке навике пренела на комнински двор, на коме је, према сведочењу савременика, владала готово манастирска атмосфера. Познат је и царичин необично благонаклон и покровитељски однос према евнусима, од којих је монах Јоаникије важио за особу од највишег поверења и неку врсту Аниног духовног саветника, а други, царичин штићеник монах Евстратије Гариди, постао, уз њено залагање, први патријарх комнинске ере (в. стр. 94 нап. 6). – *Messis*, Théophylacte d'Achrida 80, склон је да у „Царици“ (Βασιλίς) која ће бити поменута на једном карактеристичном али недовољно јасном месту у наставку *Одбране* (327.8) препозна управо Ану Даласину (што је, међутим, мало вероватно, уп. нап. 176).

<sup>138</sup> Број се заправо не подударе са библијским текстом, који говори о „седам тисућа, који ни један не савише кољена пред Валом“ (1 Цар 19:18).

без потешкоћа. Прво, ови нису ништа гори од оних из другог табора; друго, шта су ови у поређењу с онима који немају никакве жеље за двором, онима који обитавају у садашњој мајци свих цркава, цариградској, онима што живе по разним манастирима, *ἰοῦνοβο бесџелесни и бескрвни*,<sup>139</sup> и онима по другим црквама, од којих су једни дика првосвештенства, а други свештенства? Но, *већина је лоша*,<sup>140</sup> и пословица тако вели (иако тиме клевећемо хришћанство, јер су за њега већина они који иду *широким љуштем*).<sup>141</sup> Само што ће ти – ако размотриш мноштво евнуха и сагледаш колико је међу њима неваљалаца, а онда и све оне из сопственог табора, па и код њих испиташ то исто – неваљалство евнуха, без сумње, упасти у очи услед бројчане сразмере. Али, да не би испало да тражим немогуће и бежим у неодређеност – испитај свештенике из једне или двеју цркава, пробране из оба табора, мог и твог, па ћеш дознати којих је више да живе онако као што доликује свештеничкој чистоти. Оптужио си и све појце без разлике да их је искварила позорница, као да ја нисам кадар да међу њима разлучим оне који више веселе Бога својим начином живота него песмољупце својим појањем. Но и поред тога допуштам да сви они подлежу твојој оптужби. Ипак, кад погледам ко су они које је позорница одабрала за своје настојнике, увиђам да се овај необични збор састоји од људи из твога племена, и зато пази да не *ἶрдимо блајо у соῦσῑтῑвеној кући*.<sup>142</sup> Кажу и да су многи евнуси мекушци, а ја ћу додати да су, штавише, и развратници<sup>143</sup> и просто-напросто мужеложници!

<sup>139</sup> ἀσάρκουσ μικροῦ καὶ ἀναίμονασ, уп. Григорије Назијански, Or. IV (Contra Iulianum imperatorem), I 71, PG 35, 593A.

<sup>140</sup> οἱ πλείουσ какоῖ. Евнух, чини се, алудира на један стих Григорија Назијанског: Πλείουσ какоῖ γάρ εἰσῑν εἰс τὰ χρῑματα, „Већина људи лоша је због новаца“ (sarm. 24, Πρὸс полуδѳкоуs διάλογос [Дижалоῖ ὑρῑшῑв оних који се честῑо заклицу], v. 119, PG 37, 798).

<sup>141</sup> Мт 7:13.

<sup>142</sup> Τὸν οἶκοι θησαυρὸν διαβάλλεις (Leutsch–Schneidewin II, 682). У коментару (Михаила Апостолија) читамо: „О онима који куде сопствено.“

<sup>143</sup> Чини се да иста мисао стоји и у позадини необичне инвективе уперене против неког развратног евнуха која је сачувана у невеликој песничкој заоставштини Теофилакта Охридског (sarm. 13, Gautier I, 367–369). Наступајући са позиције која је наоко супротна оној из *Одбране*, песник уистину жигосе изопаченост појединаца – ретких „чудовишта“ унутар евнушке популације, иначе „природно предодређене за чистоту“. Наводимо ову кратку песму у целини:

*Сџихови љреблаженоῖ архиеῑсскоῖа буῑарскоῖ кир Теофилаκῑа, уῑђһени једном евнуху,  
ῑод заῑлављем „О евнуху бих блудном рекῑ коју реч“*

Чудовишта су, многи веле, евнуси,  
јер природу човечју изокренуше;  
међ евнусима ти си пак чудовиште,  
јер с тобом нестале чистоте сваки траг,  
то природно преимућство рода евнушког:  
јер блудник ти си, блудницама дружбеник,  
а девицама погубни саблазнитељ,  
кῑ јарац похотни, на срамни готов чин,  
кῑ Пријап, увек оран за соитије,  
ил' Пан, тај пород родитеља безбројних,

Али, шта је Димасово неваљалство у сравању с Луком – онога ко је напустио Павла према ономе ко је остао с њим?<sup>144</sup> Шта је Фигелово и Ермогеново према Силвану и Тимотију?<sup>145</sup> Шта Јудино према Јовану и осталима, који туговаху и плакаху за учитељем? А навешћу и нешто још прикладније. Ни поганштина Исавова не постиде Јакова,<sup>146</sup> ни Јосифа крвосмешеније Рувимово,<sup>147</sup> иако се родише од истога семена.

Још нешто имам на уму, а рекао бих да није неисправно. Ако си ти све евнухе одреда узео на свој погани<sup>148</sup> језик само зато што си опазио неколицину развратника, онда бих ја с много више права могао да узвеличам евнуштво због његових *судова* непорочности,<sup>149</sup> а особито стога што те побеђујем и њиховим

што Јеку гнусном љубављу прогањаше.  
Да мане набрајам ти, нисам докон баш,  
а лаж би промакла док зборим истину.

<sup>144</sup> *Димас* (Διμάς), заједно са јеванђелистом Луком и осталим апостолима, помиње се у Павловим посланицама као помагач (Флм 1:23), који је, чини се, био заједно с учитељем у време његовог првог сужањства у Риму (Кол 4:14). Касније га напушта и одлази у Солун („омиљевши му садашњи свијет”, 2 Тим 4:10), где ће, према предању, наставити да служи паганским идолима. У хришћанској традицији рано се усталила слика о Димасу као дволичном завидљивцу – као такав јавља се у друштву с Ермогеном (в. след. нап.) већ у апокрифним *Делима Павла и Текле* (пре 190).

<sup>145</sup> У 2 Тим 1:15 Павле помиње *Фиџела* (Φύγελλος) и *Ермојена* (Ερμούνης) међу малоазијским хришћанима који су се одвратили од њега. Судећи према апостоловим речима (2 Тим 1:13–14), апостасија се могла састојати у напуштању изворног хришћанског учења. Међутим, ако бисмо ову двојицу сместили у контекст Павловог другог римског сужањства, њихово одвраћање би могло да значи и сасвим конкретно ускраћивање сведочења пред римским судом, свакако из страха да их не би задесила иста судбина („У први мој одговор нико не оста са мном, него ме сви оставише”, 2 Тим 4:16). Неки, опет, сматрају да би Павлове речи о завидљивој сабраћи која „уз пркос Христа објављују нечисто” – тј. намерно застрањују у својим проповедима да би напакостили за-сужњеном учитељу (Фил 1:15–16) – могле да се односе управо на Фигела и Ермогена, као вође једне такве одметничке секте (потоња традиција прогласиће их следбеницима Симона Мага, в. нап. 78). У *Делима Павла и Текле* (Acta Pauli et Theclae I 1, Acta apostolorum аpostolorum 235.3–4) Димас и Ермоген су представљени као Павлови завидљиви и лицемерни пратиоци (ὀλοκρίσεως γέμοντες), од почетка спремни да учитеља поткажу римским властима.

*Силван* или *Сила* (Σιλουανός, Σιλᾶς, први пут споменут у Дап 15:22, а у 1 Пет 5:12 назван „вјерним братом”) и *Тимоџије* (Τιμόθεος, адресат 1 и 2 Тим и коаутор 2 Кор, Фил, Кол, 1 и 2 Сол и Флм) били су одани сапутници и сарадници апостола Павла (сва тројица се наводе као коаутори 1 и 2 Сол). Из 2 Кор 1:19 дознајемо да су проповедали цркви у Коринту, док Дап 17 и 18 приповедају о невољама које су их пратиле после Павловог сукоба с ортодоксним Јеврејима солунске општине.

<sup>146</sup> οὐδὲ τὸν Ἰακώβ ἢ βεβηλότης τοῦ Ἰσαῦ ἤσχυεν, уп. Јев 12:16: μή τις λόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἰσαῦ („Да не буде до курвар или опогањен, као Исав”). *Исав* је продао своје првенаштво брату *Јакову* за један оброк од „хљеба и скуханог лећа” (Пост 25:29–34). Чини се, међутим, да Теофилакт пре алудира на Исавову одлуку да се ожени кћерима хананејским, противно вољи свога оца Исака, којој се Јаков покорио (уп. Пост 26:34, 28:8–9). „И оне задаваху много јада Исаку и Ревеци” (Пост 26:35).

<sup>147</sup> *Рувим*, први и најстарији син Јакова и Лије, *Јосифов* полубрат, спавао је са Валом, иночком свога оца (Пост 35:22). Будући да се то сматрало инцестом, Јаков га је на самрти лишио првенаштва, предавши га Јосифу („нећеш бити први; јер си стао на постељу оца својега и оскврнио је легав на њу”, Пост 49:4).

<sup>148</sup> ὑβρίστριαν, уп. Јр 50:31.

<sup>149</sup> 1 Сол 4:4.

бројем. Ти ћеш се, доиста, жестоко сукобити с Божјим судом допуштајући себи да осуђујеш егнуштво ради десетак развратника или блудочинаца, док нама не дајеш да поништимо твоју пресуду ради хиљада оних који су непорочни и љубе непорочност,<sup>150</sup> те да језик Момов<sup>151</sup> уперимо само на грешнике нека их, по обичају своме, подбада, а не да га потежемо и на оне незасорне да и њих жаца: јер која душа зирјејеш, казано је, она ће умријејеш.<sup>152</sup> Али ја се не осврћем на твоје увреде, чак и да је више оних које си наружио: јер ни они који начинише теле не беху на срамоту Левитима који су стајали пред Господом,<sup>153</sup> као што ни хиљаде других викача не посрамише Халева и Исуса [Навина], него се једни показаше што су и били, слуге Божје, а који обожаваху теле казнише се: и једнима *ийјелеса мрџива йойадаше у йусийињи*,<sup>154</sup> а Халев пак и Исус стигоше живи и здрави у обећану земљу и избавише један нови и благоразумни народ.<sup>155</sup>

[Евнуси и свешћена музика] А ако евнуси и по црквама извијају мелодије разблудних песама – шта има прекорно у томе, ако су оне освештане богоугодним садржајем?<sup>156</sup> Одговори ми – кад је већ Дух поучио Давида у овој вештини која, лечећи нашу гадљивост према добром, напевима заслађује божаствене садржаје, онако као што лек испијамо заједно с медом да не бисмо осетили његову опорост или, чак, горчину. Није ли и Јефрем из Озроене<sup>157</sup> (а чини ми се да је

<sup>150</sup> „непорочни и љубе непорочност” (ἀγνοῦς καὶ φιλάγνοος), в. нап. 7. – Алузија на Аврамово заузимање за Содом и обећање Господа да неће уништити град ако се у њему нађе бар десет праведника (Пост 18:32).

<sup>151</sup> Мом (Μῶμος), у грчкој митологији син Ноћи (Хесиод, Theog. 214), персонификација поруге и подсмеха који се не либи да и саме богове узме на језик, због чега су га они прогнао са Олимпа. У ликовној уметности обично је представљан у тренутку док скида маску с лица.

<sup>152</sup> Јез 18:20.

<sup>153</sup> Уп. Изл 32:4.

<sup>154</sup> Бро 14:29.32.33.

<sup>155</sup> Уп. Бро 14:30.38, 26:65; ИНав 14:6. – διασφύζονται καὶ διασφύζουσι, в. нап. 7.

<sup>156</sup> У типичку евнушког Манастира Христа Премилостивог, задужбини Михаила Аталијата, црквено појање је заузимало значајно место: „Пошто веома држим до благочестија, постарао сам се да поставим химнопојце (ὕμνοπόλοι) у божаственом храму Премилостивог ... и одредио сам им средства за живот, да би усрдно бдели над црквеним славословијем и службом Божјом” (Ἐλεῖ δὲ τῆς εὐσεβείας λόγος ἡμῖν οὐ βραχύς, διὰ φροντίδος ἐποησάμεθα ὕμνοπόλους ἐπιστήσοι τῷ θεῷ τοῦ Πανοικτίρμονος ναῶ ... καὶ τάξας αὐτοῖς τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἐπιτήδεια, ἐφ’ ὧν ἐπιμελῶς ἐπαγρυπνεῖν τῇ τῆς ἐκκλησίας δοξολογία καὶ λειτουργία, Gautier, Diataxis 37.331–332, 337–339). Према богослужбеном типичу који је редиговао сам Аталијат, братство састављено од петорице монаха било је задужено да поје дневне и ноћне службе и помене за ктитора, његову породицу и благоверне царе (Τὰς δὲ δοξολογίας πάσας, τὰς τε νυκτερινὰς καὶ ἡμερινὰς, θέλω γίνεσθαι κατὰ τὸ τυπικόν μου, ὅπερ ἰδίως συνεγγραψάμην, ibid. 67.815–816). У инвентару манастирске библиотеке наведена су и два кондакара, алилуари и прокимени, који сведоче о пракси мелизматског певања какво су могли да изводе само добро увежбани појци (ibid. 97.1287–1288, 125.1745). Уп. Moran, Byzantine castrati 105–106.

<sup>157</sup> Јефрем из Озроене или Јефрем Сирин (сир. Mār Aprēm Sūrjāyā, гр. Ἐφραίμ ὁ Σῦρος, с. 306–373), сиријски ђакон, хришћански теолог и химнограф, један од великих црквених отаца 4. века (године 363, бежећи пред Персијанцима, прешао је из родног Нисибиса у Едесу, престоницу римске провинције Озроене, где ће провести остатак живота). Јефрем је писао на сиријском језику, али је већ за живота превођен на грчки. Најважнији део његовог стваралаштва заузима

управо Игњатије Богоносац примио заповест да уведе антифоно појање у Антиохији, пошто је чуо ангеле како поју на тај начин),<sup>158</sup> није ли, велим, овај Јефрем – видевши како Хармоније, син Вардисанов, саставља милогласне мелодије и њима заслађује сопствено безбожништво, намамљујући, тако, много народа<sup>159</sup> – није ли он своје песме благочестивог садржаја усагласио са Хармонијевим напевима и послужио их сиријским црквама као укусно зачињену ђаконију?<sup>160</sup> Па и сам Јован Златоусти,<sup>161</sup> видевши како аријанци запоседају Цариград својим напевима, зачини сопствене мелодије благогласношћу.<sup>162</sup> А беше ли ко строжи

црквена поезија: строфичке *мадраше* (*madrašê*), химне или оде које су изводили женски хорови (испред сваке мадраше налазио се њен ритмичко-мелодијски узор, *кала* [*qâlâ*], који се затим понављао у свим строфама), и *мемре* (*mêmrê*), песничке проповеди у седмерачким дистихсима. Задржавајући метричке обрасце и популарне напеве старијег јеретичког песника Вардисана, сиријског гностика из 2–3. века, Јефрем је њихов садржај замењивао (на принципу контрафактуре) сопственим теолошком поезијом, чврсто утемељеном у никејској ортодоксији (в. нап. 159 и 160).

<sup>158</sup> Легендарни податак о почецима антифоног појања – наизменичног (респонзоријалног) појања двају хорова – преузет је од црквеног историчара Сократа Схоластика (Hist. eccl. VI 8, PG 67, 689C–692A): „А треба рећи и одакле је настао обичај антифоног појања у цркви. Игњатије, владика Антиохије у Сирији, трећи после апостола Петра, који је друговао и са самим апостолима, имао је виђење у којем су му се указали ангели како прослављају Пресвету Тројицу антифоним химнама, па је тај начин певања који је угледао у виђењу предао Антиохијској цркви. Одатле се ово предање проширило и на све остале цркве.”

<sup>159</sup> Теофилакт је овај податак преузео од црквеног историчара Созомена (Hist. eccl. III 16, PG 67, 1089AB): „Није ми непознато да је код Озроесеана и раније било врло учених људи, као што је, примера ради, Вардисан, који је основао јерес која се назива по њему, и Хармоније, Вардисанов син. За овога кажу да је био добро упућен у јелинске науке и да је први подвргао свој матерњи језик мерама и музичким обрасцима, и предао га хоровима – онако као што Сиријци и данас често поју, не служећи се Хармонијевим стиховима, него његовим напевима. Пошто му, наиме, није била сасвим страна очева јерес, као ни оно што јелински философи говоре о души, о постајању и пропадању тела и поновном рађању, он је у сопствене лирске саставе придодео и нека од ових схватања.”

*Вардисан* или *Бардаисан* (сир. Bardaišan, гр. Βαρδαῖσάνης, 154–222) створио је неку врсту синтезе хришћанства и извесних мистичких учења, донекле сличну савременом оригенизму. Као гностик, морао је порицати васкрсење тела. На основу онога што је могуће закључити из неодређених навода које налазимо у Јефремовој поезији, Вардисан је, чини се, постанак света тумачио као процес еманација из врховног божанства, које је звао Оцем Живих. Уп. Евсевије, Hist. eccl. IV 30, PG 20, 401B–404A.

<sup>160</sup> Уп. Созомен (Hist. eccl. III 16, PG 67, 1089B): „Јефрем пак видевши да су Сиријци очарани лепотом речи и складношћу мелодије, и да се мало-помало навикавају и да мисле на Хармонијев начин, потруди се, иако сам није имао јелинско образовање, да овлада Хармонијевим мерама, и тако према напевима његових песама срочи друге саставе, који су били сагласни са учењима Цркве, и преточи их у божанске химне и похвале бестрасних мужева. Од то доба Сиријци поју Јефремове химне према напевима Хармонијевих песама.” – Уп. и сажетији приказ код Теодорита (Hist. eccl. IV 26, PG 82, 1189CD).

<sup>161</sup> Златоустово име (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) наведено је у облику традиционалне перифразе ὁ χρυσοῦς τῆν γλῶτταν Ἰωάννης. (уп. 93 и 182).

<sup>162</sup> Догађаји које Теофилакт овде има у виду доиста су имали карактер својеврсне опсаде и правог ратног сукоба, који ће однети чак неколико живота. Описани су код Сократа (Hist. eccl. VI 8, PG 67, 688C–692A) и Созомена (Hist. eccl. VIII 8, PG 67, 1536B–1537B). Аријанци, који су били утаборени изван градских бедема, имали су обичај да суботом и недељом залазе међу градски живаљ, где би својим јеретичким химнама – певаним на антифони начин – дрско изазивали „хомоусијанце”, своје теолошке противнике. У жељи да им се супротстави равном мером, Јован Златоусти уведе сличне, али раскошније и многољудније ноћне процесије састављене од правверних, чије су

од Јована? Али он је знао *оноја који ће дајти тврђу ријеч својим на суду*,<sup>163</sup> Да-вида, кога Дух прослави. Па и сви други древни напеви који се изводе по црквама – има ли те сласти коју они не превасходе, а особито ако се поју складно и умешно? И зато, или и њих отпиши, или и ове<sup>164</sup> упиши<sup>165</sup> у свете књиге: *И шайор украси благо мисирско, шйо Божје йосйа, а беше демонско*.<sup>166</sup> Но ако баш

химне – певане на исти начин као и аријанске – носиле, дакако, супротну теолошку поруку. Занимљиво је да се у улози хороваће правоверних јавља главни царичин евнух Брисон (Βρίσων) – коме ће бити суђено да први настрада у нередима који су потом уследили (погођен је каменом у чело, а било је и мртвих на обе стране, што ће цару послужити као повод да убудуће забрани окупљања аријанаца). – У личности дворског „концертмајстора” Брисона, присног пријатеља и сарадника Св. Јована Златоустог (коме ће, између осталог, бити поверен и задатак да светитеља врати из његовог првог прогонства, Сократ, Hist. eccl. VI 16, PG 67, 712C–713A; Созомен, Hist. eccl. VIII 18, PG 67, 1564A), адресата топлих и емотивних посланица из Златоустовог другог егзила (Ерр. 190, 234, PG 52, 718, 739), неки су склонили да препознају и најважнију фигуру у развоју рановизантијске музике. В. Moran, Byzantine castrati 100–101.

Зачетник аријанског појања био је сам славни јересијарх Арије (Ἀρειος, 256–336), који је, налик на Вардисана и Манија, рано уочио важност песничке речи и музике за ширење и популаризацију идеолошких садржаја. Аутор изгубљене *Талије* (која је у стилу менипске сатире комбиновала стих и прозу), Арије се није устручавао да саставља и песмице за морнаре, раднике у млину и путнике (ἵσσιτά τε ναυτικά καὶ ἐπιπέλια καὶ ὁδοπορικά), како би њиховим пријатним и лако упамтљивим мелодијама придобијао припрости свет за своју јерес (Филосторгије, Hist. eccl. II 2, PG 65, 465C).

<sup>163</sup> Пс 112(111):5.

<sup>164</sup> Напеве евнуха.

<sup>165</sup> „отпиши” (διάγραψον ... ἐναπόγραψον), в. нап. 7.

<sup>166</sup> Καὶ τὴν σκηνὴν δὲ πλοῦτος κατεκόσμη Αἰγύπτιος, ὁ τῶν δαιμόνων Θεοῦ γενόμενος. – Део (можда почетак) неке непознате химне. *Gautier I*, 324 преводи: La scène était ornée d'une richesse égyptienne qui appartenait aux démons de Dieu, што је бесмислено и лишено везе с претходним текстом – мада би се као такво можда могло оправдати чињеницом да је реч о фрагменту чији је контекст изгубљен. Међутим, фрагмент заправо није без контекста – његов контекст је основна мисао коју Теофилакт евнух развија у овом одељку *Одбране*: да оно свештено не мора искључивати љупкост (било као безазлени украс – или, штавише, као корисни „мамац”). Полазећи од ове оквирне мисли, сматрали смо да би критичну реч σκηνὴ требало превести у њеном старијем и основном значењу, које је у исти мах и библијско раг excellence – дакле као „шатор” (библијске и пустиножитељне конотације чине *йримарни* садржај појма σκηνὴ у његовој нормалној византијској употреби, в. *Sophocles*, Greek Lexicon 993, s.v. σ., 1; G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 1236–1237, s.v. σ., A; за озлоглашени појам „сцене” сам Теофилакт по правилу користи „паганску” реч θυμέλη, која се јавља у четири наврата у тексту *Одбране*, *Gautier I*, 295.6.11, 321.5.8, уп. нап. 22–24). Овакво значење нас, пре свега, одмах преноси у познати старозаветни контекст мојсијевског шатора од састанка/сведочанства (σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, Изл 26; код Вука „скинија”, нпр. у Јев 8:2, 9:2, према цсл. скнија свидѣнија; иако Вук зна и за „чадор свједочанства”, Дап 7:44). То је шатор који има на уму и сам Теофилакт у сарм. 11: Σκηνὴς Ἀαρὼν τῆς πάλας προεστάτει (*Gautier I*, 367 v. 1).

Ако је, дакле, сам Господ могао захтевати да његова светиња буде украшена порфиром, сребром и златом – зашто би похвале које му поју његови верни требало да буду лишене сваког украса? Бог је притом морао имати на уму заправо један сасвим одређени накит: онај који су Јевреји узели од Египћана после покоља мисирских првенаца (Изл 12:35–36, уп. 3:22, 11:2, Пс. 105[104]:37), драгоцености које су испрва красиле њихове незнабожачке власнике, „демоне” (уп. Ориген, In Numeros homilia III 4, PG 12, 597D–598A, где су мисирски првенци означени као primi inter daemones, principatus et potestates daemonum). Тако долазимо и до поенте евнухове „парадоксалне” опозиције, истакнуте у претходној реченици: или ћеш прогнати из цркве свако појање без изузетка, па тако и њено „древно појање” (будући да је појање као *шакво* „украш”), или ћеш и евнушко „цвркутање” придружити библијској псалмодији. *Али чак ни шайор од сасйанка не беше лишен украса*



и допустимо да их ваља изгнати из цркве, тада оно што изгонимо нису изуми евнуха, него, да тако кажем, твојих саплеменика, који им ове напеве предадоше да их они украсе благогласијем.

[*Сѣав црквених оѣаца*] Многи нас псују и веле да смо им баксузно знамење.<sup>167</sup> Али будале и ништарије говоре исто то и за калуђере, јер *слично се сличном радује*.<sup>168</sup> Но ако су неки од отаца и узели на језик евнухе који су у њихово време спроводили тиранску власт, исти су ови оци још више и беспоштедније жигосали остале владаре свога доба. Из каквог су племена били јересијарси, на чији су рачун оци изrekli такве оптужбе какве се не могу ни упоредити са оптужбама на рачун евнуха? Нити ћемо, дакле, данашње брадате владаре кривити због негдашњих безбожних владара и јеретичких вођа, него ћемо о сва-чијој кривици судити понаособ; нити ћемо данашње евнухе звати поквареним због оних који су некада подржавали аријанце. Најзад, зашто да околишам кад могу правим путем? Што да обилазим кад могу попречке?<sup>169</sup> Што да ти не кажем право? Најнеодољивији украс евнуха, чедност и благообразност, то је оно што би сваки од нас желео да унесе у сопствени живот. И зато с правом оптужују оне који подбаце у вршењу дужности,<sup>170</sup> а оне који имало скрену с пожељног

– *шијавише: његов накит је био исти онај који је својевремено красио демоне, мисирске незнабошце, да би најослејку постојао власништво и украс Боја Израшјева*. На исти начин, дакле, и „безбожно” појање евнуха може постати „божаствени украс” – само ако се испуни богоугодним садржајем.

У преводу смо настојали да сачувамо хомојотелеутон, уобичајену „нечисту риму” византијске црквене поезије (Αἰϋλτιος – ὑπόθενος).

<sup>167</sup> οἰωνίζονται (sc. ἡμάς), уп. Јован Златоусти, In Matthaеum homilia LXX (al. LXXI) 2, PG 58, 657. Уп. нап. 27. Рингрозова истиче карактеристичну nelaгодност коју је византијски свет осећао према евнусима зато што су у многим погледу измицали јасној категоризацији. Слична амбивалентност била би, према ауторки, карактеристична и за средњовековне представе о анђелима, врачевима и демонима (анђели, као бесполна бића, која су притом у стању да промене изглед и природу, у књижевним изворима од 4. в. па надаље често су повезивани с евнусима, док је уобичајени иконографски тип анђела и арханђела и византијској уметности обликован управо према изгледу савремених евнуха). Зато није реткост да су евнуси довођени у везу са наприродним способностима, па и са црном магијом. Тако Никита Хонијат (с. 1155–1215) помиње свог имењака егнушког владике Хоне који је умео да прориче будућност (Nicetae Choniatae Historia, ed. I. A. v. Dieten, CFHB X/1, Series Berolinensis, Berolini et Novi Eboraci 1975, 219.72 sq.), док је за Скиличиног Настављача егнух Нићифорица († 1078), свемоћни логотет цара Михаила VII Дуке (1071–1078), био σκαῖός, „левак”, дакле: „баксузан”, Ἡ Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλιτζῆ (Ioannes Skylitzes Continuatus), ed. E. Tsolakis, Thessaloniki 1986, 155.18–19 – исто онако као и Теофилактови евнуси, по мишљењу њихових противника (Ringrose, Perfect Servant 38). Ипак, ни овде нема потпуног јединства. Према *Сановнику пайријарха Германа* (неодређеног ауторства и времена настанка), „видети (тј. сањати) егнуха значи срећу”, Ringrose, Perfect Servant 255 n. 40.

<sup>168</sup> Уп. „Ὀμοῖος ὁμοίω, „Сличан са сличним” (Leutsch–Schneidewin II, 559), са коментаром (Μихаила Апостолија): „што ће рећи: слаже се – или лош са лошим, или незналица са незналицом.” Уп. Хомер, Od. XVII 218; Уп. Платон, Gorg. 510b, Symp. 195b; Аристотел, Eth. Nic. VIII 1, 1155b7, IX 3, 1165b17.

<sup>169</sup> Непреводиво „плетеније словес”: περιμεύειν, ἐνὸν ὀδεύειν ... περιμετρον, ἐξόν ... διάμετρον, уп. нап. 7.

<sup>170</sup> μὴ ἀποδιδόντες τὸ ὀφειλόμενον, уп. Херодот, V 99, 1 (ὀφειλόμενα ἀποδιδόντες); Аристотел, Eth. Nic. IX 2, 1165a3 (τὸ ὀφειλῆμα ἀποδοτέον).

правца, њих грде као највеће грешнике. Као што се најлакше опазе мрље на сјајној хаљини,<sup>171</sup> тако и хришћанин који тражи строгу послушност Јеванђељу, ако ма и најмање одступи од правог пута, постаје лак плен клеветата: *јер силнима ће силно судијти*,<sup>172</sup> а коме *йредаше највише највише ће искајти од њеи*.<sup>173</sup> Тако се твоја осуда неколицине евнуха окреће у похвалу њиховог племена.

[Набрајање свейиџиџеља евнуха] Наброј ми све чинове Господа Исуса, и открићеш да међу њима нема ниједног који би био лишен евнуха. Међу апостолима, или весницима Слова, видећеш Кандакију, који је целу Етиопију привео Христу,<sup>174</sup> али не толико благодарећи значају и делотворности својих овлашћења и полагају чувара и управитеља царске ризнице, колико стога што га је Дух назвао *рукама својим*.<sup>175</sup> Међу мученицима ћеш наћи Индиса, који је и Василиду обручио Христу,<sup>176</sup> а пре њега Јакинта и Протеја, и саревнитеље и саподвижнике

<sup>171</sup> Дап 10:30; Јак 2:2.

<sup>172</sup> Прем 6:6.

<sup>173</sup> Лк 12:48.

<sup>174</sup> Κανδάκην ὄψει, πᾶσαν Αἰθιοπίαν Χριστῷ προσάγοντα. Груба грешка, коју свакако не би требало стављати на терет ученом Теофилаку: име етиопске царице *Кандаке* (гр. Κανδάκη, одн. Кандакије, у Вуковом преводу, према цсл. Кандакiя) омашком је пренето на њеног главног ризничара, побожног евнуха кога је крстио апостол Филип, и који ће, према црквеном предању, и сам постати апостол Етиопије (в. след. нап.). *Gautier I*, 326 n. 57 сматра да би у овом случају већ сам грчки текст Дап 8:27, у коме се помиње Кандакино име, остављао извесног простора за „неспоразум”: у делу реченице ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλεύσης Αἰθίοπων реч Κανδάκης би, наводно, могла бити схваћена и као номинатив мушког имена и припојена претходној синтагми. Али то је мало вероватно, због тесне везе Κ. с апозицијом βασιλεύσης Αἰθίοπων, која не допушта двосмислено читање. Чини нам се да је једноставније претпоставити да грешка потиче од писара, који је синтагму δυνάστην Κανδάκης, преузету из Библије, несмотрено контаминирао у Κανδάκην – начинивши, тако, случајни портманто, коме ће партицип и придевски облици *ауџомайџки* редефинисати род (овакав механички, немотивисани lapsus calami отклонио би, онда, и мало вероватну могућност да је византијски писар био неупућен у идентитет библијске Кандаке, или да је, штавише, живео у погрешном уверењу да је Кандака из Дап 8:27 мушко). – *Spadaro I*, 37.16 исправља Κανδάκην у Κανδάκης (што омогућава да се Κ. веже за подразумевано εὐνοῦχον).

У својим *Коментарима уз Дела айосџојска* Теофилакт не оставља простора за сличне недоумице, наводећи низ учених детаља везаних за царицу Кандаку (као што је, пре свега, тај да је Кандака била заправо наследна титула, а не лично име): „Жене су владале оном Етиопијом, а једна од њих била је, по наследном праву, и Кандака (= а једна од таквих наследних Кандака била је и она, прим. Д. Т.) чији је ризничар био онај евнух” (*Expositio in Acta apostolorum VIII 33, PG 125, 636A*); „Ваља знати да Етиопљани називају Кандаком сваку царицу мајку, јер они не спомињу царева оца, већ приповедају да су њихови цареви синови Сунца, а мајку сваког од њих зову Кандаком” (*Expositionis in Acta textus alter VIII 26–39, PG 125, 928B*). Уп. и Плиније, *Nat. Hist. VI 35 (regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transit; реч је о Кандаки из Дап 8:23*

<sup>175</sup> Алузија на старозаветно пророчанство: „Етиопија ће пружити руке своје к Богу” (*Пс 68:31[67:32]*). Према црквеном предању, пророчанство се испунило управо кроз црног евнуха царице Кандаке, који је „први међу незнабошцима примио мистерије божанског Слова”, поставши тако „првина свих верних на свету” (*Евсевје, Hist. eccl. II 1, 13, PG 20, 137CD; уп. Иринеј, Contr. haeres. III 12, 8, PG 7, 901C–902A*). Апостол Етиопљана (тј. црне Африке) рано је идентификован са Симеоном Нигером (Συμεὼν ὁ καλοῦμενος Νίγερ), једним од „пророка и учитеља” Антиохијске цркве (*Дап 13:1*).

<sup>176</sup> Ἰνδῆν ... τὸν καὶ τῆς Βασιλείδος Χριστῷ προμνήστορα. Још једно нејасно место. – Име *Св. Индиса* (Ἰνδῆς), евнуха Св. Домне, „варварина чија нарав не беше варварска, већ кротка и питома”, срећемо у заједничком метафрастовском житију ово двоје никомедијских мученика пострадалих

племените Евгеније;<sup>177</sup> па Устазада и Азада, који најпре беху пријатељи Саворијеви

у време цара Максимијана (Martyrium sanctorum martyrum Indae et Domnae, PG 116, 1037–1081; уп. Минологион цара Василија II, PG 117, 229D–232A, и *Delehaye*, Synaxarium 357–358). Крстивши се потајно кад и његова господарица, Индис ће се пре ње овенчати мученишвом (тако што је, заједно са још двојицом другога, бачен у море с воденичним каменом о врату). Теофилактос Индис је означен као προνήτωρ, „проводација”. И заиста, претекавши своју девствену господарицу у мучеништво, евнух је преузео на себе улогу њеног „проводације”, који је похитао да је обручи Христу, њеном небеском женику. Теофилакт, без сумње, има у виду следеће место из житија: „Дознавши за то (смрт тројице мученика, прим. Д. Т.), честита Домна обрадова се у души, а највише због Индиса, који одувек беше једномислен и једнодушан с њом, и то је подстаче да им последује, желећи исте борбе и исте награде као што беху њихове. Стога ни Господ не презре своју невесту, чија венчаница беше чиста јер је она свакодневно избелјиваше сузама – плачући што је није обарила мученичком крвљу и удостојила се његове лепоте као његова невеста” (PG 116, 1076D–1077A). (Овако танани смисао за поетску сексуализацију традиционалног мотива „обручења Христу” – у доиста фасцинантној слици окрвављене венчанице Христове невесте – сретћемо доцније само још у истанчаном-претераној уметности европског маниризма 17. века, нпр. код једног Бернинија.)

*Василида* (Βασίλις) не може бити лично име (православни именослов не зна ни за једну светитељку тога имена, које је као антропоним непознато и у паганском свету, уп. *W. Pape – G. E. Benseler*, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig 1884, 200, s.v. Βασίλις; наводни примери из Минологиона цара Василија II, на које упућује *Messis*, Théophylacte d’Achrída 59 n. 86, односе се на светитељке по имену Βασίλισσα). Реч је, заправо, о уобичајеној титули римских царица какву срећемо у грчким изворима почев од раног Царства (нпр. код Филострата, Vit. Apoll. I 3). Једини познати случај легендарног обраћења једне римске царице из претконстантиновског доба који налазимо у Метафрастовом Минологиону описан је у *Житију Св. Екаџерине Александријске*. Тамошњу Августу, супругу „злочестивог Максенција”, привела је Христу сама светитељка за време царицине тајне посете њеној тамници (ништа слично, разуме се, није познато о историјској царици Валерији Максимилији). Карактеристично је да се у одељку житија у коме је приказана ова епизода (Martyrium sanctae et magnae martyris Aecaterinae, PG 116, 293D–295B) реч Βασίλις јавља неколико пута, док скоро сасвим изостаје у остатку текста – разлог је, без сумње, игра речима: алузија на вечно „царевање” на оном свету које царицу очекује после мученичке смрти (πορεύση πρὸς τὸν ἀληθῆ βασιλέα διηνεκῶς βασιλεύουσα, *ibid.* 293D; δι’ αἰῶνος γὰρ συμβασιλεύσεις Χριστῷ, *ibid.* 300A).

Ако место није коруптно, овај типично византијски кончето, компликован, учен и прециозан – са траженим укрштањем аналогних мотива из различитих житија – могао би се, евентуално, разрешити на следећи начин: *прећекавши је у мученишћу, Индис је постојао „ироводација” своје постојарице, неко ко ће је обручији Христу, њеном небеском женику: стоја ће она – када се својим мученишћом ускоро буде венчала за Небеској Василевса – и сама постојаји његова Василида*. Теофилактос Индис је, према томе, „онај ко је Христу провадацисао Царицу” (ὁ τῆς Βασίλιδος Χριστῷ προνήτωρ), наиме Св. Домну.

Месис претпоставља да би Βασίλις могло бити грчки еквивалент латинског Domna (*Messis*, Théophylacte d’Achrída 59; *idem*, Les eunuques 332 n. 60). Допуштајући да разлог за овакву преводилачку интервенцију највероватније не би требало тражити у језичком пуризму нашег аутора (који у истом контексту толерише егзотична имена персијског порекла), Месис ипак не успева да понуди и довољно убедљиву аргументацију за своју доиста занимљиву тезу (уп. *idem*, Théophylacte d’Achrída 80: Βασίλις као наводна алузија на царицу мајку Ану Даласину, познату покровитељку монаха евнуха, в. нап. 137). Чини се, међутим, да би Месисова теза понајпре могла да се брани управо са становишта комплексне метафоре „Христове Царице”, коју смо покушали да реконструирамо (полазећи од кључне речи προνήτωρ, коју Месис не узима у обзир). Ако је, дакле, Св. Домна у Теофилактовој реторској пируети била преобразена у „испрошену невесту Небеског Василевса” – са Св. Индисом у улози њеног „проводације” – онда је светитељкино латинско иметитула хеленизовано управо (и једино) за потребе ове језичко-концептуалне игре: тако је Домна, обречена Небеском Цару – Dominus/Βασίλευς – постала Domina/Βασίλις.

<sup>177</sup> Св. Евенија (Εὐγενία) и њена два учена евнуха, *Јакинџи* (Υάκινθος) и *Проџеј* или *Проџи* (Прωτεύς, Прῶτος; *Delehaye*, Synaxarium 343.1: Прωτῆς), погубљени су у Рим у време цара Комода (отуд временска ознака „пре њега”, тј. пре времена Св. Индиса, који ће пострадали век касније).

земље ради, а потом непријатељи његови неба ради;<sup>178</sup> а у Ликинијево време храброг Теодора, кога дуготрпељивост Христа ради и храбра одважност прославише више него саподвижнике његове.<sup>179</sup> А ту су и многи други, које би

Међу осталим саподвижницима Св. Евгеније које помиње Метафрастово житије (Martyrium sanctae martyris Eugeniae, PG 116, 609–652) посебно ће се истаћи одважна девица Васила (Βασίλλα), „василида уистину и језиком и душом ... обручена Василевсу над василевсима” (ibid. 645BC). Карактеристично византијско поигравање „речитошћу” личних имена није, дакако, могло мимоићи ни само светитељкино име („Племенита”): Εὐγενία ὄνομα, εὐγενῆς δὲ καὶ ψυχῆν (ibid. 609C, такође 612C, 620D, 649C), што је поновљено у Теофилаковом тјс εὐγενοῦς τὴν ψυχὴν Εὐγενίας. (Рингроузова, међутим, одлази предалеко у својим спекулацијама о византијској склоности ка овој врсти учене језичке игре: „Even the names of two popular fictional eunuchs who appear in the hagiographical corpus, Hyacinth and Proteos [sic], imply sexual and physical ambiguity and change. Hyacinth would remind readers of the beautiful boy whom Apollo loved yet accidentally killed and then changed into a flower that bore the sign of his grief. Proteos is probably named for the shape-shifting sea god”, Ringrose, Perfect Servant 38.)

<sup>178</sup> Дворски евнуси *Усѣазад* или *Усѣазан* (Οὐσθαζάδης, Οὐσθαζάνης) и *Азаг* (Αζάδης), поданици персијског цара Шапура II (гр. Σαβώρης, 309–379), били су најпре потајни, а онда и осведочени хришћани, који су, према Созомену (Hist. eccl. II 9. 11, PG 67, 956B–960B, 961C–964A), пострадали за време великог гоњења персијских хришћана, предвођених Симеоном владиком Селевкије и Ктесифонта. Устазад, царев остарели васпитач, који је из лојалности и страха најпре крио да је хришћанин, и против воље учествовао у домаћем огњепоклоничком култу само да би угодио свом господару, доживи нагли преображај и покаје се, дубоко потресен и постиђен Симеоновим примером. Изађе пред цара и изјави за себе да заслужије смрт зато што је и издао Христа и обмануо свог земаљског господара, а затим се добровољно преда целату, оглушујући се о поновљене цареве покушаје да оданог слугу одврати од неразумне одлуке. На вест о смрти Азада, дворског евнуха и потајног хришћанина, који му је био особито прирастао за срце, цар нареди да се гоњење убудуће ограничи само на хришћанске учитеље. Уп. *Delehaye*, Synaxarium 607–608 (где су имена мученика наведена у облику Γουσθαζάτ и Αζάτ); уп. и Минологион цара Василија II, PG 117, 401D–404A (Αζάτ).

<sup>179</sup> *κάν τοῖς Λικινίου χρόνοις τὸν γενναῖον Θεόδωρον, ὃν ἡ ὑπὲρ Χριστοῦ καρτερότης καὶ τὸ γενναῖον λήϊα [sic] τῶν συνάθλων ἐπισημότερον ἔδειξε.* Преведно према Готјеовој конјектури: тоῖς Λικινίου χρόνοις. Издавач оправдао закључује да је лекција τοῖ ἐκάτω, још један од loci desperati укупно *Laurentianus* (уп. нап. 28), последица неуспелог покушаја преписивача да разреши неку нејасну скраћеницу у свом предлошку. Полазећи од претпоставке да би „храброг Теодора” требало идентификовати са најпознатијим хришћанским мучеником тога имена Теодором Стратилатом, који је пострадао у време цара Лицинија (308–324), Готје закључује да би поменута скраћеница крила управо име овог злогласног прогонитеља хришћана. Научник, зачудо, као да не узима у обзир ноторну чињеницу да Теодор Стратилат нигде у литератури и живопису није представљен као евнух (о чему сведочи и устаљени иконографски тип овог светитеља, који је увек портретисан као мужевни младић црне браде). Осим тога, Теодор Стратилат није пострадао заједно са неком групом мученика, што би произилазило из контекста Теофилакове реченице. И још нешто: имена римских и ромејских царева (а тим пре оних озлоглашених) не спадају у категорију речи које се нормално абривирају у средњовековним рукописима. Предложили бисмо, стога, нешто другачије решење.

Бесмислена лекција τοῖ ἐκάτω, судећи по другој речи, вероватно представља неуспели и недоречени покушај ишчитавања неке *нумеричке* скраћенице (ова врста скраћеница је један од најчешћих извора преписивачких грешака). Таква хипотеза, удружена с податком који пружа други, непроблематични део реченице – податком о *колективном мучеништву извесног Теодора (дакако евнуха) и његових саподвижника* – сугерисала би закључак да је нечитка цифра могла представљати управо *укујан број Теодорових сὺνάθλοι* (укључујући ту и самог Теодора, као најодважнијег међу њима). Тако би текст могао да гласи: „**а међу оном** [...] **ицом** храброг Теодора, кога дуготрпељивост Христа ради и храбра одважност прославише више него саподвижнике његове.”

У ствари, византијска историја и хагиографија познају једно овакво колективно страдање за веру, иако оно не припада претконстантиновској ери, већ дубоком средњем веку. Реч је о мучеништву четрдесет двојице византијских официра под заповедништвом *Теодора Крајтера*, дворског евнуха, патрикија и протоспатирија цара Теофила (Θεόδωρος πρωτοπατῆριος καὶ εὐνοῦχος ὁ Κρατερός, Theoph. Cont. 639.2–3, 805.16–17), који је са својим одредом храбро одолевао арабљанској

могао набројати ко је докон. А ако велиш да их је све скупа мало, онда то и није ништа чудно, јер ће сви евнуси колико их има упоређени с мноштвом осталих изгледати као кап према неизмерном мору. Они су својим поучавањем и вероисповедањем украсили и патријаршијске и, уопште, архијерејске столице: једни снагом ума и начином живота, други истичући се и дан-данас у црквама као архијереји и јереји.<sup>180</sup> Не видиш ли и све оне ваљане ђаконе, који примају велики анђелски образ? Рекао бих да већ опажаш и монахе, а како и не би кад их је толики број, и поред тога што живе скривено из благоговенија, а један од њих је и Симеон Атински, кога видесмо на челу овога града:<sup>181</sup> ти познајеш старца, тог милог, љубазног и разборитог мужа, који и старешинује над атонским иноцима

опсади фригијске тврђаве Аморион, постојбине владајуће династије. Када је град због издаје пао у сарацинске руке (838), Теодор и његови саборци су читавих седам година држани као калифови таоци, да би, после упорног одбијања да се одрекну вере у Христа, сви били посечени у Самари 845. године, оставши, тако, упамћени у Православној цркви као *Светиша 42 мученика аморејска* – *Οἱ ἄγιοι μὲν μάρτυρες τοῦ Ἀμορίου* (уп. Leonis Grammatici Chronographia, ed. I. Bekker, CSHB, Bonnae 1842, 224.18 sq.; Theoph. Cont. 115.12–14, 126.11–15, 133.18 sq., 638.12 sq., 804.19 sq.; Scyl. 69.58–60, 75.38–41, 78.35–38; Ioannis Zonarae Epitome historiarum, libri XIII–XVIII, ed. Th. Büttner-Wobst, CSHB, Bonnae 1897, 370.7–9, 377.14–17, 379.2–3; житије монаха Еводија: Сказанія о 42 аморійскихъ мученикахъ и церковная служба имъ, изд. В. Васильевскій и П. Никитинъ, Записки Имп. Академіи Наукъ, VIII серия, т. VII, № 2, СПб. 1905, 8–78 [=Васильевскій–Никитинъ]).

Овакво решење допушта нам и одговарајућу реконструкцију грчког текста.

Уз претпоставку да је реч *χρονοῖς* (чији би први део био и најнечитљивији) настала произвољним преиначењем првобитног *ἐκεῖνοῖς* (секвенце *χρ* и *κεῖ* – са лигатуром *εῖ* налик на *ρ* – врло су сличне у курзивном слогу), сматрамо да је првобитни текст могао да гласи:

*κἀν τοῖς μβ' ἐκεῖνοῖς* („а међу оном четрдесет двојицом“).

Како је *κἀν τοῖς μβ' ἐκεῖνοῖς* могло постати *κἀν τοῖ ἐκάτω χροῖνοῖς*, које је Готје разрешио на описани начин? То се, чини се, могло догодити тако што је, пре свега, слово-цифра *β* („2“) погрешно интерпретирано као *ρ* („100“), које му је, дакако, врло слично по облику (отуд *ἐκάτω* – и само вишеструко „коруптно“). Последње слово члана *τοῖς* и прво слово-цифра *μ* („40“) налазили би се, тако, у најнечитљивијем (или попуно нечитком) пољу текста, у епицентру оштећења – можда физичког.

Овако реконструисана, цела Теофилактова реченица гласила би у преводу: „а међу оном четрдесет двојицом храброг Теодора, кога дугогрпељивост Христа ради и храбра одважност прославише више него саподвижнике његове“.

Додајмо и да византијски *abstractum* *καρτερότης* („дугогрпељивост“) крије у себи фину алузију на Теодоров надимак *Κρατερός/Καρτερός* („снажни, издржљиви“) што је само још једна реторска игра у стилу *pomen est omen*, на какве смо већ наилазили у овом делу текста (уп. нап. 177). Теофилакт притом, без сумње, има на уму следеће место из житија: *Θεόδωρον τοῦνομα, ὃν δὴ καὶ Καρτερόν ἐπίκλησιν ἔλεγον. τοῖασι δὲ ἦν οὗτος ἀλλὰ ταῖς ἀληθείαις καρτερός ἐς τὰ μάλιστα καὶ ῥώμην σωματικὴν καὶ ἀνδρείαν ψυχικὴν ἐνδεικνύμενος*, *Васильевскій–Никитинъ* 13).

Емендација Ј. Полемиса (*Ι. Πολέμης, Διορθώσεις σε βυζαντινά κείμενα, Ελληνικά* 42 [1991–1992] 162–163) потврђује идентитет Теодора Крагера, иако грчки научник нуди другачије решење: рукописно то *ἐκάτω* потицало би, по њему, или од *τοῖς ἐσχάτοῖς* или од *τοῖς κάτω* (*τοῖς κάτω χροῖνοῖς* = „у потоњим временима“), уп. *Messis, Théophylacte d'Achrida* 60; *idem, Les eunuques* 332 n. 61. Исту лекцију (*τοῖς κάτω*) предложила је већ *Spadaro* I, 37.23, према њена идентификација мученика Теодора са киренским владиком пострадалим у време цара Диоклецијана (*ibid. ad v. 24: „Θεόδωρον: cf. BHG<sup>3</sup> 2428“*) не може бити исправна – у првом реду зато што Диоклецијаново време није „потоње“ у односу на Шапурово.

<sup>180</sup> Према *Gautier* I, 328 n. 63, текст је на овом месту вероватно искварен.

<sup>181</sup> Тј. Солуна. Дакле највероватније на челу монашке заједнице овог града (*Gautier* I, 116). В. след. нап.

са највећом строгошћу, а и овде је основао заједницу монаха евнуха.<sup>182</sup> А државни живот – колико ћеш их тек тамо наћи да су испуњени сваким знањем и мудрошћу, да живе животом на коме им свако може позавидети?

[*Εὐιλοῖ*] Ја држим и да је слобода од истечења највиша ствар за човека који љуби чистоту и не подноси да буде оскврњен чак ни оним што је невољно и природно. Ми који уживамо у овом преимућству поштеђени смо гриже савести,<sup>183</sup> док ви – колико год вас разум уверавао да то не треба узети за осквернење, нити придавати неку важност укрућивању уда<sup>184</sup> (чиме се разум горди у својој исправности)<sup>185</sup> – нећете порећи да вас савест пецка,<sup>186</sup> а поготово што

<sup>182</sup> Ове две Симеонове делатности довољно су јасно разграничене и самом конструкцијом грчке реченице: с једне стране, просторном опозицијом *κὰν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει – κὰνταῦθα* (= у Солуну, где се одиграва дијалог); с друге, истицањем временске опозиције *ἡγεῖται – συνεισθήσαστο*: солунске активности (оснивање монашке заједнице евнуха) припададе би, дакле, неком ранијем периоду Симеоновог живота, док би игумановање (*ἡγεῖσθαι = ἡγούμενον εἶναι*) над атонским монасима била актуелна чињеница. В. стр. 110–111.

Осврћући се на Симеонов епитет *Αἰθίωσι*, који се среће само у Теофилактовој *Огбрани* (у једном светогорском документу из осамдесетих година 11. в. – акту прота Павла – као Симеонов завичај спомиње се *βασιλεύουσα τῶν πόλεων, Χέρορον*, no. 1.19), *Gautier* I, 117 претпоставља да би овај географски атрибут могао да се односи на даљу постојбину Симеонове породице (уп. *Χέρορον*, p. 13). Таква хипотеза не чини нам се уверљивом. Зашто би игуман Симеоно био означен атрибутом који га везује за његов посредни завичај? Склонији смо претпоставци да је посреди још један писарски лапсус. Клонећи се обрта који би могли да зазвуче сувише „убичајено”, Теофилакт, следећи у томе стару азијанску праксу и књижевни укус свога времена, свуда где је то могуће прибегава „ученијој” перифрази (видели смо како је нпр. само неколико редака ниже избегао да употреби „обичну” именицу *ἡγούμενος*, описујући је компликованијом глаголском конструкцијом; уп. нап. 161). Чини се да је то и овај пут био случај: тако је „прозаично” *Συμεῶν ὁ Ἀθωνίτης* незнатно „онеобичено” перифразом ὁ ἐξ Ἀθωνιτῶν Συμεῶν, у којој је *Ἀθωνιτῶν* омашком преписивача замењено оптички најсличнијим *Ἀθηνῶν*: тако је ἐξ Ἀθωνιτῶν (gen. partitivus) постало ἐξ Ἀθηνῶν (gen. originis). *Ἀθωνιτῶν* је притом могло бити оштећено и нечитко у средњем делу; или је – што је вероватније – могло имати облик скраћенице (контракције): *Ἀθ[ωνι]τῶν, Ἀθῶν*. Сличност између *Ἀθῶν* и *Ἀθηνῶν* постаје још упадљивија ако се узме у обзир да су рукописна секвенца *τω* (са издуженим *τ* које прелази горњу црту) и уобичајена лигатура *τη* (изведена у три повезана потеза, налик на писано ћирилично *ш* са првим потезом започетим изнад горње црте) могле имати безмало идентичан лик. Тако је *τῶν* грешком прочитано као *ῶν*.

<sup>183</sup> *τὸν ἐκ τοῦ συνειδότος σκινδαλμὸν φεύγομεν. σκινδαλμός, „ивер”, „трн”.*

<sup>184</sup> *τὴν τοῦ куртоῦ καύλησιν. καύλησις, nomen actionis прозирне етимологије (од *καυλός*, „стабљика” и „membrum virile”), није регистрован у речницима (уп. новогр. *καυλώνω*, „осећати полни нагон”).*

<sup>185</sup> Теофилакт ни овај пут не може одолети да се не поигра речима и својом библијском ерудицијом, па било то и на самој граници доброг укуса: *куртоῦ καύλησιν, ἣν καυχᾶται ὡς ὁ ὀρθός* (sc. λόγος) заправо је прилично напетгнута алузија на 1 Цар 20:11: *μη καυχᾶσθω ὁ куртὸς ὡς ὁ ὀρθός*, чији је смисао, разуме се, другачији (= нека се онај ко је *ἡριθύνει* док *навлачи оклој* *ἔμπρ* *ἰοχέισακ* *βιήικε* не хвалише као онај ко је *уσίраван* *јер је свукао оклој довршивши биήику*, дакле: *као победник*). Ипак, значење које *ὀρθός* има у овом библијском контексту („распасан”, како преводи Даничић, а заправо: *уσίраван* у ставу победника који је свукао оклоп) помаже и да се ухвати права нијанса значења Теофилактовог *ὀρθός*: здрав разум (*ὀρθός λόγος*) горди се у лажном уверењу да би с обзиром на *καύλησις* могао бити *ὀρθός* = „распасан”, „одложена оклопа”, нехајан према непријатељу – као његов (морални) победник. Пошто *καύλησις* ниуколико не зависи од њега, разум се влада тако као да нема ништа с њим, не придаје му никаву важност. Уп. следећу нап.

Некласична рекција Теофилактовог *καυχῶμαι* (с. асс. *respectus: καύλησιν, ἣν καυχᾶται*), свакако изнуђена потребом за што прегнантнијим везивањем за библијску референцу, има паралелу нпр. у 2 Кор 9:2: *προθύνων ἣν ... καυχῶμαι*.

<sup>186</sup> Проблем ноћне полуције заокуљао је пажњу црквених отаца већ од најранијих векова, посебно с обзиром на питање да ли монах оскврњен истечењем може приступити олтару

сте у тој ствари послушни речима великог Василија.<sup>187</sup> Јер ми уистину нисмо целомудрени без своје воље – ако наша врлина није наша сопствена заслуга, као што чујем да многи веле<sup>188</sup> – већ наша непорочност потиче од наше воље (која

и учествовати у светим тајнама. Валсамон и Зонара, коментаришући одговарајућа правила Св. Дионисија Александријског (Epistola ad Basilidem episcopum, can. IV, *Rhalls-Potles* IV, 12–13), Св. Атанасија Великог (Epistola ad Amunem monachum, *Rhalls-Potles* IV, 67–77) и Тимотија I Александријског (Responsa canonica, resp. XII, *Rhalls-Potles* IV, 338), понављају традиционални аргумент византијске теологије, који се донекле разликује од становишта Теофилактовог евнуха. Ову традиционалну позицију Зонара ће формулисати и у једној засебној расправи на исту тему (Oratio ad eos qui naturalem seminis fluxum immunditiam existimant, *Rhalls-Potles* IV, 598–611). Понављајући гледиште светих отаца према којем је ноћна полудија само један од природних механизма за ослобађање вишка телесних излучевина (τῆς γὰρ φύσεως ἔργον διωθεῖσθαι τοῦτο ἐστίν, ὡς περὶ τῶμα, *ibid.* 609), канониста, у складу с предањем, наглашава одлучујућу улогу разума (λογισμός): уколико је бестрастан (ἀπαθής), разум може *ускраишии иприсијанак* (συγκραθῆσει) једном процесу који је, по себи, обична природна неминовност, и тако сачувати сопствену чистоту. Суштина „осквернења” састојала би се, према томе, управо у *оскраишћености* разума и претходном *давању иприсијанка*: „Разум се, драги мој, скврњи пристанком; а истечење вишка семена није нечисто. Јер творца тела је Бог: ниједно пак Божје створење није нечисто” (Ὁ λογισμός, ὁ οὐτός, τῆ συγκραθῆσει μερόλυνται· ἡ δὲ τοῦ σπερματικῆς περὶ τῶματος ἔκκρισις, οὐκ ἀκάθαρτος· ποιητὴς γὰρ τοῦ σώματος ὁ Θεός· τῶν δ' ὑπὸ Θεοῦ κτισθέντων οὐδὲν ὑπάρχει ἀκάθαρτον, *ibid.* 609; ова консеквенција имала би, као што следи из наставка Зонариног излагања, пре свега важне теолошке импликације за актуелни обрачун са богумилством, савременом неоманихејском јереси која је у телу и манифестацијама телесности видела дело злог творца – Сатане, уп. нап. 82). Ово је, опет, утолико пре случај тамо где ноћна полудија није праћена представама сна (ἀφάνταστος); али чак ни онда када ове представе не би изостале (μετὰ φαντασίας), сама појава као таква не би морала бити узета за грех и стављена на душу сневачу – све дотле док разум не би био обузет страшћу и оскврњен претходним пристанком: „Код оних код којих истечење семена није праћено маштанијем реч је о вишку који природа доводи у ред, а код оних код којих се то догоди чак и са маштанијем, ни код њих такво стање није за осуду и казну уколико разум остане бестрастан и неоскврњен претходним пристанком ... Они пак код којих је разум претходно био острашћен ... те су им дошла ноћна маштанија и напустило истечење, такви ће бити за осуду и казну, али не због истечења семена, већ зато што су саргешили помишљу и оскврњили разум” (Οἷς τοίνυν ἀφάνταστος τοῦ σπερματος ἡ ἀπόκρισις, διορθουμένης τῆς φύσεως τὸ περὶ τῶμα, καὶ οἷς ἂν καὶ μετὰ φαντασίας τοῦτο ἐπισυμβῆ, ἀπαθοῦς τοῦ λογισμοῦ διαμείναντος, καὶ μὴ μόλυνθέντος πρότερον ἐκ συγκραθῆσεως, τὸ πάθος ἀκόλαστον καὶ ἀνεπιτίμητον ... Οἷς δ' ἐμπαθῆς προὔλεκετο λογισμός ... τοῦτοις δὲ νυκτερινῇ φαντασίᾳ ἐπικολούτησε, καὶ ῥύσις γονῆς ἐπιγέγονεν, οὔτοι καὶ ὑπὸ αἰτίαςιν ἔσσονται, καὶ ὑπὸ ἐπιτίμησιν, οὐ διὰ τὴν σπερματικὴν ἐκροήν, ἀλλὰ διὰ τὴν κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίαν, καὶ τὸν τοῦ λογισμοῦ μόλυσμόν, *ibid.* 610–611). Исти аргумент срећемо и два века касније код Матије Властара (Syntag. K, XXVIII, *Rhalls-Potles* VI, 337–338).

<sup>187</sup> *Gautier* I, 329 n. 66 напомиње да није успео да пронађе ово место код Св. Василија. *Spadaro* I, 38 ad v. 9 s. упућује на непертинентне одеље из *Великих љавила* (PG 31, 946–952A). – Можда је посреди неко место из Василијевих *Аскейика* – канонисти се, наиме, често позивају на светитељев суд о „нечистоти” (ἀκαθαρσία) изнет „у неком од аскетских списа” (ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς, *Rhalls-Potles* IV, 74; VI, 338), настојећи да тумачењем ублаже његову оштрину. Тако код Зонаре читамо: „Не би се могло рећи да је велики Василије нечистотом назвао истечење семена које бива без страсти ... али велики Василије није нечистотом назвао само истечење семена, већ злу жељу” (Οὐκ ἂν δέ τις εἶποι, ἀκαθαρσίαν ὀνομάσαι τὸν μέγαν Βασίλειον τὴν σπερματικὴν ἔκκρισιν ἀπαθῶς γινομένην ... ἀλλὰ πάντως ἀκαθαρσίαν ὁ μέγας Βασίλειος, οὐ τὴν σπερματικὴν ὀνόμασεν ἔκκρισιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν, *Rhalls-Potles* IV, 75; уп. *ibid.* 608); а код Властара: „Светитељ (Св. Василије, прим. Д. Т.) није нечистотом назвао истечење семена – које, мислим, нико не може избећи у потпуности, осим ако није сасвим отупео – већ злу жељу” (Ἀκαθαρσίαν δὲ ὀνόμασεν ὁ ἅγιος, οὐ τὴν σπερματικὴν ἔκκρισιν, ἦν οὐκ ἂν τις, οἶμα, διὰ τέλους ἐκφεύξεται, εἰ μὴπου δεινῶς ἠλίθιος εἶη, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν, Syntag. K, XXVIII, *Rhalls-Potles* VI, 338). В. след. нап.

<sup>188</sup> Οὐ μὴν ἄκοντες σφρονοῦμεν, ἂν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἡμῖν ἄσποθον. *Gautier* I, 329 n. 67 указује на једно место из 115. писма Св. Василија упућеног јереткињи Симплицији (Ad Simpliciam haereticam,

је, истина, подржана оваквим телесним стањем), и стога је заслужена.<sup>189</sup> А тога сам доказ и ја сâм, јер сам показао да су тамо где се, како ти рече, многи евнуси владају бестидно – они целомудрени непорочни од своје воље.<sup>190</sup> Изнећу и друге доказе, ако ти је по вољи.”

„Оволико ће бити довољно”, рече онај, „да не би и мене убедио да постанем евнух под старе дане.”

А овај ће на то: „Дозволи ми само да додам и то да из моје одбране не проистиче да изван евнуштва нема целомудрија: јер оно је могуће, уз много борбе и строгог уздржања, а они се овде срећу ређе у поређењу с мноштвом оних који су се заветовали на свештеничко беженство. Ја само показујем да ова ствар,

PG 32, 529–532), уп. нап. 18. Из једног писма Св. Григорија Назијанског упућеног истом адресату (Ер. 79 [Simpliciae], PG 37, 149–153) дознајемо и нешто више о околностима под којима је настала ова необична посланица његовог пријатеља и саборца. Када је нека кападокијска црква остала без владике, за ово место је одабран један роб имућне властелинке Симплиције, хришћанке чије правоверје, наводно, није било беспрекорно. Пошто су Василије и Григорије рукоположили уплаканог роба не чекајући на сагласност његове господарице, она им упути оштро писмо, запретила да ће им се осветити и подићи на њих све своје робове и евнухе. После Василијеве смрти Симплиција је обновила тужбу, наваљујући на Григорија да поништи незаконито рукоположење и врати јој роба (уп. Vita Basilii XXV, VI, PG 29, СII). У свом необично јетком одговору Симплицији Василије се посебно љутито осврће на „срамно и покварено племе евнуха” (εὐνούχων γένος ἄτιμον καὶ πανώλεθρον): „Већ на рођењу досућен му је нож (σιδηροκατάδικον). Па како да им мисао буде исправна кад им и ноге иду укриво? Они су целомудрени не својом заслугом, већ заслугом ножа (οὗτοι σφρονοῦσι μὲν ἄμισθα διὰ σιδήρου)” (PG 32, 532A). Уп. Ringrose, Perfect Servant 222 n. 7.

Поводом Готјеове напомене у вези с алузијом на неко место из Св. Василија којем није успео да уђе у траг (в. претх. нап.), изнели бисмо једну хипотезу која би, можда, могла помоћи да се питање спорне референце реши на колико-толико логичан начин. Наша је претпоставка да ово наводно неухватљиво место заправо није ништа друго до цитирана реченица из Василијевог 115. писма, на коју, уосталом, скреће пажњу и сам Готје. Сматрамо, наиме, да је приликом преписивања дошло до погрешне транспозиције дела текста, највероватније једног реда (што не би било никаква реткост у пракси преписивања средњовековних рукописа): речи καὶ μάλιστα τοῖς τοῦ μεγάλου Βασιλείου λόγοις τοῦτο πειθομένων (са првобитним наставком -ων) биле би измештене из своје првобитне позиције – иза речи ἄλλ’ ἀκούω πολλῶν λεγόντων – и пребачене (са адаптирањем πειθομένων у πειθόμενοι) испред οὐ μὴν ἄκοντες σφρονοῦμεν etc., чиме је мисао изгубила свој природни контекст и право значење. Реаранжирани текст гласио би, тако, у преводу: „... нећете порећи да вас савест пецка. Јер ми уистину нисмо целомудрени без своје воље – ако наша врлина није наша сопствена заслуга, као што чујем да многи веле, а *ἰοῖσθινο* *заῖνο* *ἰσθῖ* *су* у *ἰσθῖ* *σῖ* *вари* *ἰ* *πο* *слу* *ш* *ни* (= слепо верују) *речима* *велико* *Василија*.” Неки, дакле, послушни ауторитету Св. Василија, поклањају безусловно поверење и његовим доиста окрутним речима да евнуси своју чистоту дугују ножу, а не сопственој вољи. То, међутим, сматра евнух, не може бити тачно: „Наша непорочност потиче од наше воље (προαίρεσις) ... и стога је заслужена.”

Писмо јереткињи Симплицији многи сматрају неаутентичним – а као основни разлог наводи се управо његов сурови и ускогрудни тон, недостојан „великог Василија”.

<sup>189</sup> ἔμισθος, управо: „зарађена”; аналогно томе, ἄμισθος = „незарађена” (sc. врлина), тј. стечена без сопствене заслуге, „заслугом ножа”. Уп. нап. 10.

<sup>190</sup> τοὺς σφρονοῦντας ... ἀνευθεῖν ἐκ προαίρεσεως. – Уп. Василије Анкирски (?). (De virginitate 64, PG 30, 800C): „... целомудреним разумом кочијашити свим удовима, творећи врлину као подвиг који не долази од нужде, већ од наше воље” (... σφρονοὶ λογισμῷ ἠνιοχεῖν πάντα τὰ μέλη, οὐκ ἀνάγκης ἀλλὰ προαίρεσεως ἡμετέρας τὸ καθόρθωμα τὸ καλὸν ποιοῦμενους). Према Теофилакту, проαίρεσις, као израз свесног опредељења за непорочност и чистоту, није непозната ни „каквом дечаку или чак момчету кога су његови рођаци ... удостојили сваке пажње и помогли му у његовој *одлуци* (= пр.) да постане евнух”, уп. нап. 6 и 76.



када се на њу наиђе, није за покуду, и затварам уста онима који је олако клеветују, показујући да не заслужује да буде клеветана. Јер они који без оклевања руже евнухе – такви ће непристрасном судији изгледати или као да их руже насумце и несмотрено, или пак острашћено и завидљиво.”

[*Ойрашићање сајоворника*] Затим устадоше, загрлише се и пољубише. Евнух узе у наручје дечака, свог нећака (овај је, наиме, стајао крај њих и помно пратио разговор), и обасу га пољупцима, као да се радовао у себи што је расправа око дечака протекла без замерке, као што су потврдиле и његове речи. И тако се весело растадоше. Ја, опет, трудећи се што боље умам да сачувам за тебе садржај њиховог разговора, не упитах их ни ко су, ни одакле су – јер не беху налик на Солуњане – нити сам хтедох да им се одам, да не бих упао у неприлику да ме увуку у своја велеумна разглабања: јер видело се да су склони цепидлачењу и да ме не би пустили тек тако, већ би ме зграбили као ловину.

Ето робе коју ти допремих из Солуна, и то не без труда: јер нисам ни Симонид<sup>191</sup> ни Хипија,<sup>192</sup> иако ме памћење одлично служи и у старости.

<sup>191</sup> *Симонид са Кеоса* (Σμωνίδης ὁ Κεῖος, с. 556 – 468. пре н. е.), старогрчки песник, кога су александријски филолози уврстили у канон седморице лиричара, заједно са његовим сестрићем Баххилидом и Пиндаром, млађим савремеником и супериорним такмацем. Потекавши из племићке породице из Ијулиде на Кеосу, Симонид је највећи део свог дугог и плодног стваралачког века провео на дворовима просвећених тирана. После пада последњих Пизистратида, првих мецена чију је наклоност уживао, одлази тесалским Скопадима и Алеуадима, да би се у време персијских ратова поново затекао у Атини, где је у епохалним историјским догађајима налазио инспирацију за своје узвишене тужбалице и епитафе (најпознатији је посвећен палима у Термопилској бици). Већ као осамдесетогодишњак одазива се позиву сиракушког тиранина Хијерона I, на чијем двору остаје све до смрти у дубокој старости. Сачувани су само оскудни фрагменти песниковог обимног и разноводног лирског опуса, који је обухватао епиникије, дитирамбе, пеане, трене, као и монодијску лирику, елогије и епиграме.

Симонид је у старини сматран изумитељем мнемотехнике (уп. *Marmor Parium* 70: Σμωνίδης ὁ Λεωπρέπλους ὁ Κεῖος ὁ τὸ μνημονικὸν εὐρών; Цицерон, *De orat.* II 357, *De fin.* II 104; Плиније, *Nat. hist.* VII 24; Квинтилијан, *Instit. orat.* XI 2, 11). Теофилактос непосредни извор је, без сумње, *Суда* (καὶ τὴν μνημονικὴν δὲ τέχνην εὐρεν οὗτος, *Suid.* IV 361, ed. Adler).

<sup>192</sup> *Хипија из Елиде* (Ἱππίας ὁ Ἠλεῖος, друга пол. 5. в. пре н. е.), грчки софиста, млађи савременик Парменида и Сократа (кога је вероватно надживео). Основни извор за познавање Хипијине личности и дела представљају два Платонова дијалога названа по њему: *Хипија већи* (донекле спорног ауторства) и *Хипија мањи*. Хипија је овде насликан, не без ироничке жаоке, као типични представник грчког „века просвећености”: разбарушени полихистор, чија многострука знања (беседништво, филозофија, политика, математика, поезија, сликарство, вајарство) ипак не сежу подједнако и у дубину, и махом се могу свести на вештину импровизовања виртуозних беседа на било коју задату тему. Осим тога, Хипија се поноси тиме што је својеручно начинио све што је на њему: огртач, појас, обућу, чак и печатни прстен. Од Платона дознајемо и да је, уз беседе, састављао и епове, трагедије и дитирамбе, као и теоријске расправе о граматизици, музици и низу других тема. Традиција му приписије и једно изгубљено дело под насловом *Συναγωγή* (*Зборник*), у којем неки препознају прототип свих потоњих енциклопедијских лексикона. Једно место из Платоновог *Протипајоре* (337d) упознаје нас и са Хипијином етичком филозофијом, која почива на карактеристичном софистичком супротстављању природе (φύσις) и позитивног закона (νόμος), који је τὸ ἴσον τῶν ἀνθρώπων.

Портретисан као арогантан и смешно сујетан, Хипија се, поред осталог, размеће и својом доиста фасцинантном меморијом (способношћу да отпрве упамти низ од педесет имена), без сумње ослоњеном на извесна мнемотехничка помагала – τὸ μνημονικόν (sc. τέχνημα), Симонидов изум (в. претх. нап.); уп. Hipp. mai. 285e (Π. [...] ἄλαξ ἀκούσας πεντήκοντα ὀνόματα ἀλομνημονεύσω. ΣΩ. ἀληθῆ λέγεις, ἀλλ' ἐγὼ οὐκ ἐνενόησα ὅτι τὸ μνημονικὸν ἔχεις), Hipp. min. 368d (καίτοι τὸ γε μνημονικὸν ἐπελαθόμην σου, ὡς ἔοικε, τέχνημα, ἐν ᾧ σὺ οἶει λαμπρότατος εἶναι); Ксенофонт, Symp. IV 62 (Ππία τῷ Ἡλείῳ, παρ' οὗ οὗτος καὶ τὸ μνημονικὸν ἔμαθεν); уп. Филострат, Vit. Soph. I 11.

Симонид и Хипија спомињу се у пару нпр. код Елијана, Hist. anim. VI 10, p. 142.31–32, ed. Herscher (δεῖται γὰρ τέχνης τῆς ἐς τὴν μνήμην οὐ Σιμωνίδου, οὐχ' Ἰππίου), и Amm. Marcell. XVI 5, 8, p. 68.30–31 (Simonidem lyricum et Hippian Eleum sophistarum acerrimum ideo valuisse memoria).