СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ “СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”
ФАКУЛТЕТ ПО КЛАСИЧЕСКИ И НОВИ ФИЛОЛОГИИ
Катедра “Класическа филология”
Герасим Иванов Петрински
Докторант по “Византийска култура и литература”
шифър 05.04.06

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертационен труд
на тема

ОБРАЗЪТ НА ДЕМОНА ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА АГИОГРАФСКА ЛИТЕРАТУРА.
От времето на император Юстиниан I до епохата на Симеон Метафраст

за присъждане на образователната
и научна степен “доктор”

Научен ръководител:
Проф. дин Кирил Павликянов

СОФИЯ, 2012

СЪДЪРЖАНИЕ

СЪКРАЩЕНИЯ НА ПЕРИОДИЧНИ ИЗДАНИЯ, СБОРНИЦИ И РЕЧНИЦИ:.....8-11

УВОД.....12-41

I. Византийският агиографски жанр:

Форма, съдържание и типологизации.....12-29

II. Демонът и демонологията във Византия:

Методи и цели на изследването.....30-41

ЧАСТ ПЪРВА

ИСТОРИЧЕСКО РАЗВИТИЕ НА ВИЗАНТИЙСКАТА АГИОГРАФИЯ (565-1000 г.) 42-114

I. Агиографията от средата на VI до края на VII в. 43-55

I.1. Светци-стилити.....44-47

I.2. Леонтий от Неаполис.....47-49

I.3. Голиндух-Мария и Магундат-Анастасий: персийските мъченици.....49-52

I.4. Теодор Сикеот: един епископ от дълбоката провинция се бори със Злото.....53-54

I.5. Георгий Хозебит.....55

II. Светците от Сирия и Палестина. Школата от лаврата *Св. Сава* (VIII-нач. на IXв.).....56-58

III. Полемична иконопочитателска агиография.....59-69

III.1. Патриарх Герман и Йоан Дамаскин.....59

III.2. Стефан Дякон и неговите последователи.....60-69

IV. Агиографската школа от Витиния.....69-76

V. Полусветска агиография.....76-78

VI. Игнатий Дякон (около 770 – средата на IX в.). Псевдо-Игнатий Дякон...78-82

VII. "Историческата" агиография през IX в.: Михаил Синкел и Аморийските мъченици.....82-84
VIII. Константинополската агиография от края на IX до средата на X в. 84-92
VIII.1. Никита-Давид Пафлагонски.....85
VIII.2. Никита Философ.....86
VIII.3. Житието на патриарх Евтимий.....86-88
VIII.4. Житието на Ирина в Хрисовалант.....88-90
VIII.5. Демоните и отвъдният свят: *Митарствата на преподобна Теодора* и *Страшното и полезно видение на монаха Козма*.....90-92
IX. Провинциалната агиография от втората половина на IX до края на X в. 93-114
IX.1. Павел от Латрос и залезът на витинската агиографска школа....94-96
IX.2. Сицилия и южна Италия.....96-105
IX.3. Елада и Македония: от Теодора Солунска до Никон Метаноите.....105-114

ЧАСТ ВТОРА

ПОНЯТИЕТО ДЕМОН: ПРОИЗХОД И ТРАДИЦИИ.....115-179

I. Предхристиянският демон.....116-149
I.1. Демонът у Омир: Непознатата свръхестествена сила.....118-122
I.2. Обективизации на понятието *демон*.....123-148
I.2.1. Хезиод и демоните от смъртен произход.....123-131
I.2.1.1. *Чистите демони* на Хезиод.....123-126
I.2.1.2. Демоните мъртви и тяхната амбивалентност.....126-131
I.2.2. Личният демон и схващането за *ΔΑΙΜΩΝ ΠΑΡΕΔΡΟΣ*.....132-137
I.2.3. Неоплатонизмът: от лошия към злия демон.....137-148
II. Дуализмът и християнската обективизация на понятието *демон*. Християнската демонична терминология.....149-179
II.1. Произход и природа на Злото.....151-163
II.1.1. Дяволът.....151-153
II.1.2. Демоните и злите духове.....153-163

II.2. Дейност и влияние на демоните в свещената
история на човечеството.....164-179

ЧАСТ ТРЕТА

ВЪНШНИ ФОРМИ И ВЛИЯНИЕ НА ДЕМОНИТЕ.....180-353

I. Общи положения: Поляризация и пародийност.....181-183

II. Демонът в човешки образ.....184-291

II.1. Демоничното тяло: грозотата на другостта.....186-233

II.1.1. Ръст и възраст.....188-194

II.1.2. Деформации и диспропорционалност на
отделни части от тялото.....194-201

II.1.3. Демонът и нечистото.....201-206

II.1.4. *ΣΤΟΜΑ ΛΑΛΟΥΝ ΜΕΓΑΛΑ ΚΑΙ ΒΛΑΣΦΙΜΙΑΣ*:
Глас и говор на демона.....206-225

II.1.4.1. Езици.....207-208

II.1.4.2. Речеви стереотипи.....208-217

II.1.4.3. Стереотипни фрази.....217-221

II.1.4.4. Вентрилоквизъм и пророчества.....221-225

II.1.5. Облекло.....226-233

II.2. Сложни антропоморфни образи.....234-291

II.2.1. Грозният етиопец: символика и
превъплъщения на чернотата.....235-258

II.2.1.1. Произход и развитие на идеята
за демона-етиопец.....235-243

II.2.1.2. Черният демон във видения и сънища.....244-250

II.2.1.3. Черният демон в реалния свят.....250-258

II.2.2. Демони-араби.....258-260

II.2.3. Демонът-пълководец и неговите воини.....261-266

II.2.4. Образът на женския демон.....267-284

II.2.4.1. Гило: женският демон-унищожител.....268-275

II.2.4.2. Демони-изкусители.....275-278

II.2.4.3. Демон-(дете)убиец, демон-изкусител:
Реконструкция на образа и произход.....279-283

II.2.4.4. Защо византийските агиографи
избягват женски демони?.....283-284
II.2.5. Демони, приемащи образа на светци и ангели.....285-291
II.2.5.1. Демоничен и божествен огън.....286-288
II.2.5.2. Непостоянство и лъжовност на демона.....289-291
III. Животински форми.....292-350
III.1. *ΕΞΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΠΑΤΕΙΝ ΕΠΑΝΩ ΟΦΕΩΝ ΚΑΙ ΣΚΟΡΠΙΩΝ*:
Змии и скорпиони.....295-310
III.1.1. Корени на образа.....295-303
III.1.2. Външни особености и влияние.....304-310
III.2. Дракони.....311-320
III.3. Птици.....321-332
III.3.1. Мрак, влага, смърт и нощ.....321-329
III.3.1.1. Гарвани.....321-327
III.3.1.2. Нощните "птици": Прилепи и кукумявки...327-329
III.3.2. Епизодични образи: Орел, врабче, гъска.....329-332
III.4. Бозайници.....333-345
III.4.1. Мор, нечистота и смърт: Мишки.....333-337
III.4.2. Прасета.....338-342
III.4.3. Кучета и вълци.....342-345
III.5. Насекоми.....346-348
IV. Растителни форми.....349-351
V. Външни форми и влияния на демоните: Заключение.....351-353

ЧАСТ ЧЕТВЪРТА

ДЕМОНИЧНОТО ПРОСТРАНСТВО.....354-459

I. Въздушните селения.....355-397
I.1. Общи представи.....355-357
I.2. Свръхестественото и левитацията:
контактът между въздушното пространство и земния свят.....358-363
I.3. Видения и сънища: Демонът извън сетивния свят
и проблемът за съдбата на човешката душа.....364-397
I.3.1. Въздушни митарства и демони-грехове.....364-397

I.3.1.1. Произход на идеята
за въздушните митарства.....365-369
I.3.1.2. Християнската обработка на мита
за въздушните митарства до края на VII в. 369-376
I.3.1.2.1. Кирил Александрийски.....369-370
I.3.1.2.2. Сведенията на ранната
агиография.....371-376
I.3.1.3. Пътуването на душата през IX-X в.:
Георгий Монах и *Митарствата*
на преподобна Теодора.
Схващането за демоните-грехове.....376-394
I.3.1.4. Стълбата към небесата:
едно специфично развитие на
идеята за митарствата на душата.....395-397
II. Адът и земните недра: Фантин Нови и Козма Монах.....398-404
III. Демонът в сетивния свят.....405-459
III.1. Общи представи.....405-408
III.2. Обладани места.....409-459
III.2.1. Терминология.....409-412
III.2.2. Планините и пустошта.....412-415
III.2.3. Открити местности. Обеднят демон.....415-419
III.2.4. Пещери.....419-424
III.2.5. Гробове, кости и мощи:
Най-черната страна на окултизма
между езичеството и християнството.....424-439
III.2.6. Мостове.....439-442
III.2.7. Градското пространство:
Улици и обладани сгради.....442-445
III.2.8. Демоните и водата.....445-451
III.2.9. Осквернени църкви.....451-455
III.2.10. Обвързване на демоните с
предмети и с определено пространство.....455-459
IV. Демоничното пространство: Заключение.....459-461

ЗАКЛЮЧЕНИЕ**.....462-479**

БИБЛИОГРАФИЯ**.....480-505**

ПРИЛОЖЕНИЕ:

ОБЛАДАНИ ОТ ДЕМОНИ МЕСТНОСТИ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА АГИОГРАФИЯ (565-1000 г.).....I-VIII

I. ВЪВЕДЕНИЕ В ТЕМАТА И МЕТОДОЛОГИЧНИ ПРОБЛЕМИ

Човешкият живот е белязан от всевъзможни събития, които излизат извън рамките на онова, което сме свикнали да възприемаме като "нормалния ход на нещата", извън подчинената на логически закономерности и възможна за предвиждане последователност на житейските случвания. Такива неочаквани промени, които преобръщат понякога за един миг цялото ни бъдеще, днес сме свикнали да наричаме по различни начини – "обрат", "фаталност", "превратност на съдбата". В европейските езици обаче съществува едно особено понятие от гръцки произход, което означава много повече от обикновеното "стечение на обстоятелствата". Зад думата "демон" стоят хилядолетия непрекъсната употреба в текстове и всекидневна реч – няма да е погрешно, ако твърдим, че тя представлява здрава нишка, свързваща множество епохи, общества, литератури и вярвания през хилядолетията, които ни делят от първите паметници на гръкоезичната литература.

Обектът на настоящото изследване, византийската агиографска литература от периода 565-1000 г., е част от тази нишка – в нея се съчетават различни унаследени от античната литература и фолклор елементи (представи, мотиви, образи, сюжети). Жанровите особености на житийния текст като широко популярно произведение го правят подходящ извор за изследване на византийските схващания за свръхестествения свят и конкретно за демоничното. Образът (външният вид и влиянията) на демона са унаследени от различни епохи, от различни митологични и философско-религиозни традиции, но тенденцията към обединяване и стереотипизация е явна и устойчива, а изучаването на този процес е основна цел на настоящото изследване. Появата на определени образи и сюжети, които излизат от рамките на стандартното представяне на злото, обикновено дава ценна информация за културните нужди на всяка една епоха и за тенденциите в развитието на византийската култура в течение на дългите столетия, които делят възцаряването на император Юстин II (565-578) от времето на император Василий II (976-1025).

Изучаването на схващането за демона, отразено в житийните текстове, поставя няколко сериозни методологични проблема, произтичащи от наличната научна литература по темата. Въпреки че византийската представа за света на

Злото е обект на интерес от втората четвърт на XX в., образът на злия дух в средновековната гръкоезична агиография от периода 565-1000 г. не е бил обект на цялостно изследване. В своята монография *Traditions and Belief in Late Byzantine Demonology* (Amsterdam, 1988) Р. Грийнфийлд (R. Greenfield) отчита необходимостта византийското схващане за демона да бъде поставено в определени литературни и фолклорни контексти. Според него библейската литература (юдейска и християнска), както и античната литература и митология, представляват фактори във формирането на система от "традиции" (с цялата условност на този термин). В действителност той различава само две такива традиции – "стандартна ортодоксална" ("Standart Orthodox tradition") и "алтернативни" ("Alternative traditions"). Факт е, че английският изследовател е избрал един период, който до голяма степен го улеснява в изграждането на подобни абстрактни систематизации на свръхестественото. Палеологовата епоха разполага с цялостен корпус от текстове (както канонични произведения, така и демонологични трактати). Поради това през XIII-XV в. във Византия може да се говори за "демонологии" – консолидирани системи от вярвания, приети или не от Църквата. По това време епохата на големите ереси, завършили с иконоборската криза през 726-843 г., отдавна са минало, а споровете с Рим са повече на литургично, отколкото на догматично равнище. Византийското общество, чиито вярвания изучава Р. Грийнфийлд, разполага с точно определени канонични богословски съчинения в широк смисъл, които позволяват да се говори за "ортодоксална традиция", свързана както с демоничните, така и с много други вярвания. Нещо повече. Интелектуалците от епохата на Комнините, Ласкаридите и Палеолозите не само имат достъп до такъв корпус от текстове, но и ги познават добре. Авторите на най-известните демонологични произведения във Византия – Михаил Псел (1017/18-ок. 1078) и Псевдо-Михаил Псел (средата на XIII в.), са били образовани хора, добре запознати както с библейските текстове, така и с тяхната официално приета от Църквата рецепция. Византия от VI-X в., чиято агиографска продукция е основният извор за настоящото изследване, е съвсем различна. През този период (въпреки арабските нашествия) тя е все още световна империя, простираща се от Тиренско море до Ефрат, в която съжителстват многобройни слабо хомогенизирани групи и общности, хлабаво споявани от християнската религия и официалния гръцки език на имперската администрация. Самата

християнска Църква е разтърсвана от безбройни ереси и учения – тя все още е далеч от изграждането на общоприет, консолидиран корпус от богословски произведения, които да формират "ортодоксална традиция". Провинциите през Средновизантийската епоха не само хранят Константинопол – те създават богата литература, в която свръхестественото заема важно място. Палеологова Византия, с която се занимава Р. Грийнфийлд, е съвсем малка дори за времето си държава, която трудно налага властта си на запад и юг от Солун, на север от Родопите и на изток от Витиния. Нейната литература е преди всичко константинополска и поради това е изключително консолидирана както от догматична, така и от езикова и стилова гледна точка. Там "ортодоксалната традиция" е несъмнено реално явление.

По друг начин стои въпросът с понятието "алтернативни традиции", което използва Р. Грийнфийлд. Неговата неприложимост вече не засяга само епохата, която изследваме тук – то е изобщо антинаучно. "Алтернативен" (англ. *alternative*) е просто добре звучащ синоним на "друг" (англ. *other*), а "други традиции" не казва почти нищо. "Други традиции" са античната митология и литература, неоплатоническото учение, невключените в официално приетата християнска доктрина юдейски съчинения върху Стария завет, разнообразни остатъци от източните религии, различни фолклорни адстрати от славянски и келтски произход, както и вероятно много други вярвания. Нима обаче тези "фосилизирани" остатъци от миналото могат да се класифицират като "традиции", още повече да се приемат за единнна "алтернативна традиция"? За агиографската литература от периода 565-1000 г. отговорът, който даваме на този въпрос, е изцяло отрицателен. Задочният спор с големия английски изследовател относно методологията му в изучаването на Палеологовата демонология излиза извън целите на представяното изследване.

Ясно е, че прилаганият до момента в научната литература подход на Р. Грийнфийлд към демоничното не е подходящ за византийската агиография от VI-X в. Термините "традиция" и "демонология" имат своето място в изучаването на свръхестественото в житията от този период, но това място е твърде ограничено – на систематизираните и обективизирани представи за злия дух в късноантичните философско-религиозни течения е посветена втората част на изследването. Основната част от информацията за демона, която дават агиографските текстове, представлява сбор от форми, влияния и сюжети (по-

често или по-рядко срещани), към които прилагаме по-малко теоретизиран метод на изучаване. В някои случаи многоликите форми, приемани от Злото, могат да бъдат проследени до определени традиции и образи (етиопци, жени-погубителки или изкусителки). Дори при тях обаче авторите прилагат характерната за християнството синкретизация – комбиниране на различни унаследени фолклорни и литературни представи.

II. КРАТКО ИЗЛОЖЕНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Историческо развитие на византийската агиография (565-1000 г.): *сс. 42-114*

Първата част на изследването има за цел да представи на читателя корпуса от извори, от който ще бъде почерпена информацията за образа на византийския демон. Това се налага поради няколко причини. Агиографските текстове от периода 565-1000 г. са сравнително слабо познати на българския читател. Техните издания и свързаната с тях вторична литература в много голяма част от случаите не са налични в българските библиотеки. Самите жития представят изключително много събития и данни, които трябва да бъдат поставени в съответния исторически контекст и (когато това е възможно) да бъдат датирани с възможно най-голяма точност. Чрез обособяването им в отделна част се избягват тромавите отклонения и пояснения в следващите глави.

Понятието *демон*: произход и традиции: *сс. 115-179*

В развитието на идеята за демоничното преди християнството можем да различим две основни фази, които се отразяват по различни начини върху житийните текстове. Едната от тях условно можем да наречем **Омирова фаза**. В Омировия епос *δαίμονες* се свързват преди всичко с **неизвестността** и **ирационалността**. Те олицетворяват пагубния, фатален и драматичен обрат в човешкия живот, чийто извор е неясен, но чиито последствия са съдбоносни. Омировите демони символизират хаотичната, върлуваща сила, противопоставена на олимпийския пантеон, чиито божества са натоварвани с конкретни и строго разпределени функции. Поради тази причина демоните нямат нито определен облик, нито свой култ, нито свои имена, които да ги

отличават един от друг. Основните им сфери на действие са **съновиденията**, **бурите** и **болестите** – именно онези явления, които олицетворяват хаоса и неразбираемото за човека.

***

Другата фаза в развитието на понятието *демон* условно наричаме **“Хезиодова”** или **“обективизираща”**. Докато Омировите *δαίμονες* са изцяло аморфни, Хезиод създава основите на една специфична “демоногония”, която ще бъде допълвана и обогатявана през следващите столетия. Още у този автор се създава връзката на демона с **мъртвите** – една връзка, която ще се запази устойчиво в християнската концепция за Дявола като повелител на смъртта и погубител на човешката душа. Хезиодовата представа за *чистите демони* на натоварваните с висши добродетели хора от Златната епоха е изцяло идеализирана.

У питагорейците, чиито вярвания са отразени най-вече у късноантични автори като Александър Полихистор и Ямвлих, картината е по-различна и, съгласно мнението на М. Детиен, отразява реални фолклорни вярвания. Демоничните мъртви тук вече не са добрите древни духове-пазители на смъртните, а са душите на мъртвите като цяло. Техните действия са амбивалентни – те могат както да носят болести и смърт, така и да пращат различни знамения и, при правилно тълкуване, да помагат на хората с тях. Обиталище на душите-демони са въздушните пространствата, разположени непосредствено над земята, които могат да бъдат посещавани и от смъртните в състояние на *екстаз* (излизане на душата от тялото). Питагорейските демони имат и определен образ – те са безплътни, приемат външния вид, който са имали приживе, и са определяни с термина *εἴδωλα*.

Идеята за демоните-мъртви личи не само в (нео)питагорейството, което представлява консолидирано учение. Извън строго философския контекст, тази идея е явна у различни автори през цялата Античност. След смъртта си някои велики хора се превръщат в демони – цар Дарий у Есхил, цар Рес и царица Алкестида у Еврипид, загиналите при Маратон елински воини у Павсаний, които вечно водят своята призрачна битка с персите.

Отъждествяването на демоните с духовете на мъртвите представлява само една от обективизациите на това понятие. Върху агиографския образ на злия дух оказва влияние и идеята за т. нар. ***паредър* (*πάρεδρος*)** – личен демон на човека, който може да въздейства положително или отрицателно върху него, да го води към добродетел и щастие или към безчестие и неволи. Тази представа присъства още у поетите от VI в. пр. Хр. (Пиндар, Фокилид от Милет). Тя е развита у Платон, който прави Сократовия *δαιμόνιον* един от най-известните персонажи в античната литература. Виждаме я и у Хераклит, Менандър, Плутарх и много други. Върху житийната литература влияят и някои конкретни късноантични представи, свързани с демона-паредър, чийто образ се среща в издадените от К. Прайзенданц магически папируси. Могъщият въздушен дух, който изпълнява желанията на онзи, който успее да го призове и обвърже със себе си, присъства в някои интересни жития от изучавания период. Конкретно житието на Лъв от Катания, отнасящо се до северна Сицилия, вероятно е изиграло роля за разпространяването на мотива и в западноевропейската литература.

***

Преходът от идеята за **вредоносния демон** към идеята за **злия демон** се осъществява в различните религиозни и философски течения вероятно около I-II в. сл. Хр., когато в гръко-римския свят навлизат източните дуалистични учения. В контекста на традиционната, Платоново-Аристотелова философия, са **неоплатоническите класификации на понятието *демон***. Още философът Порфирий различава определена категория *зли демони* (*πονηροὶ δαίμονες*), които обитават въздушните пространства, вселяват се в хората и добитъка и им вредят. У Ямвлих, Прокъл Диадох и Олимпиодор Млади демоните са натоварвани с определени функции, които присъстват и в християнската доктрина. Първата от тях е **съденето на човека след смъртта му**. Късноантичната идея за **демоните-съдници**, които обитават въздушните пространства над земята, е изключително специфична и се приема трудно от християнските автори – сред богословите мотивът за небесните митарства на душата (*τελώνια*) съществува само у Кирил Александрийски, но в агиографската литература особено през IX-X в. тази идея присъства и се доразвива сравнително редовно. Втората функция на демоните в неоплатоническата

представи е **наказването и очистването на грешниците**. **Демоните-мъстители** поемат душите на осъдените и ги подлагат на различни мъчения в подземния свят (*Тартар*), където те биват пречистени от греховете си. Наказването на грешниците (както в земния свят, така и в Ада) остава като основна функция на демона и в християнската доктрина.

Неоплатонизмът (главно у Ямвлих и Олимпиодор Млади) прави типологизация на демоничното и по още един признак – съгласно връзката на демоните с определени **елементи** (въздух, огън, земя). Определянето на злите духове по този признак е развито преди всичко в демонологичните трактати на Михаил Псел, на Псевдо-Михаил Псел и на авторите от епохата на Палеолозите, които излизат извън хронологическите рамки на настоящото изследване. Връзката на огъня и въздуха с демоничното обаче присъства като абстрактна представа и в агиографската литература, където спорадично се появят въздушни и огнени демони (в житието на Лъв от Катания и в мартирия на Четиридесет и двамата мъченици от Аморион).

***

Християнската обективизация на понятието *демон* се развива в една определена културно-литературна среда, в която циркулират различни представи – идеята за демоните-мъртви, за демоните-*паредри*, за демоните-съдници, за демоните-мъстители и демоните-мъчители, за демоните на определени елементи (земя, огън, възух). Всички тези идеи представляват квази-научни теоретизации, които християнските апологети и богослови наследяват, внимателно пресяват и обосновават (където това е възможно) с определени пасажи от собствените си свещени текстове – Стария и Новия Завет. Византийската агиографска представа за демоничното от периода VI-X в. обаче се отличава със силна синкретичност. Към нея не може да бъде приложена подредената система от конкретни “традиции” (“traditions of belief”), в рамките на които Р. Грийнфийлд систематизира късновизантийската демонология. Терминът “ортодоксална традиция” е изцяло неприложим за една епоха, през която все още космополитният късноримски и ранновизантийски свят е разтърсван от многобройни ереси и зле вградени в християнската доктрина езически представи. Многобройните форми на демоничното и неговите функции представляват все още сравнително аморфна маса от схващания, слабо

хомогенизирана чрез пасажи от Стария и Новия завет и чрез моменти от "свещената история" на човечеството. Тази "свещена история", където централна роля играе Падналият ангел, формира една изключително широка рамка, в която намират място и различни фолклорни вярвания, и останки от философски концепции. Бунтът на Дявола (Веелзевул, Велиар, Сатана) срещу Бога, измамването на Ева и подчиняването на човека на Смъртта, победата на Христос, дават на агиографите преди всичко специфична терминология и определен набор от качества, свързани с демоничното. Основни понятия, отразяващи отличителните черти на Злото и неговия повелител, са **омразата**, **горчивината**, **гордостта**, **завистта и ревността**, **враждебността към човека**, **лъжата.** Създанията на Злото се свързват устойчиво с **тъмнината и чернотата**, с **поднебесните въздушни пространства**, с **Ада**, а основната им цел е **погубването и смъртта**. Специфична тенденция, която личи конкретно в Новия завет, е представянето на демона като **жалко и безсилно същество** – дух без истинска материална обвивка, който след победата на Христос над Дявола няма реална власт да вреди на човека.

Външни форми и влияние на демоните: *сс. 180-353*

Злият дух може да се появява под всякакви **материални форми** и може да има всякакво вредно влияние. От тази гледна точка агиографската литература наследява изконното свързване на понятието *демон* с неизвестността и непредсказуемостта, която е основна характеристика на "Омировата фаза" в неговото развитие. Несъмнено обаче Злото има предпочитани, обективизирани външни форми, които са преимуществено антропоморфни и зооморфни, и в тях могат да се открояят някои общи стереотипни характеристики. Първата от тях е **пародийността**. Силата на злия дух не е реална, а се корени преди всичко в измамата и илюзията – той е жалкото същество, познато от Новия завет, което няма власт над християнина и неговата вяра и добродетели. Поради тази причина демоните представляват обект на осмиване и внасят елемент на комичност в някои агиографски текстове през целия изследван тук период – в житията и чудесата на Анастасий Перс, на Лъв от Катания, на Лука от Стири, на Ирина в Хрисовалант.

Другата важна стереотипна представа, свързана преди всичко с **антропоморфния демон**, е **грозотата**. Демоничната грозота теоретично се

различава от човешката и е изразявана чрез специфични термини като *ἀν-είκαστος* (*неописуем*, *неизразим*), *δυσ-ειδής* (*мъчителен за гледане*), *ἀ-ειδής* (*безформен*) – тя не изразява устойчива телесна форма, а по-скоро засяга самия наблюдател и неговото възприятие. Когато конструира конкретни демонични образи обаче, агиографският текст приравнява демоничното тяло към стереотипа на едно диспропорционално, деформирано и осакатено човешко тяло. В житията от изучавания период **"демоничното тяло"** представлява цялостен комплекс – едни и същи общи характеристики, едни и същи "елементи на демоничност" обединяват самостоятелните материални форми, които може да приема злият дух и тялото на обладания от него човек.

Стереотипната грозота на демоничното тяло е в пряка връзка с греховете и представлява свръхестествено отражение на идеята за т. нар. "огледалност на наказанието", която е видна и в правните текстове от VI-X в. Злият дух се старае да причинява болести и физически мъки на своите жертви, но и сам страда от тях, сам бива деформиран от греховете, които олицетворява, и сам се превива под тяхната тежест. Конкретните аномалии на демоничното тяло и поведение, които се явяват в агиографската литература, са прекалено едрият или прекалено дребен ръст, деформациите и диспропорционалността, връзката с нечистотиите (лоша миризма, гнилоч, кръв), съвсем окъсаното или изключително богато облекло, богохулствата и крайностите в думите и емоциите. Някои от тези елементи се свързват и с определени грехове – например лошата миризма в *Митарствата на преподобна Теодора* характеризира злите духове на сексуалните престъпления като хомосексуализъм, прелюбодейство и разврат. Като цяло обаче подобни елементи са стереотипни и характерни за антропоморфния зъл дух почти навсякъде.

***

Борбата на император Юстиниан I срещу консолидираните нехристиянски философско-религиозни учения на Късната Античност и срещу различните езически култови практики поставя началото на една нова епоха – епохата на активна **демонизация**. Злият дух все по-малко е абстрактна представа – персийските и арабските нашествия, огромните демографски промени в стария римски свят, многобройните епидемии и ересите, правят неговото присъствие сред хората обективизирано и почти материално осезаемо. Демонът притежава

все по-богата гама от конкретни външни форми и е натоварван с все повече вредни влияния.

Антропоморфният зъл дух в житийните текстове има свои общи стереотипни характеристики, които нарекохме "елементи на демоничност". Те изключително трудно могат да бъдат причислени към определена културна или литературна традиция и просто илюстрират онази "другост", която характеризира свръхестественото и според днешните представи. В агиографията обаче съществуват и цялостни демонизирани образи, чиито литературно-митологични корени могат да бъдат проследени сравнително успешно. Най-разпространеният от тях без съмнение е **черният демон-етиопец**. Олицетворение на другостта, идеализиран или натоварван с отрицателни качества в гръкоезичната литература още от епохата на Омир, негърът е реално присъстващ персонаж в космополитното римско общество през I в. сл. Хр. Черният цвят на неговата кожа, който е натоварван с пейоративен смисъл още от времето на Пиндар (VI в. пр. Хр.), го прави подходящ образ, който у Светоний се свързва устойчиво с **мъртвите и подземния свят**. Както показват изследванията на Г. Байрън и преди всичко на А. Карпозилос, Новият завет и повечето от ранните християнски богослови (до V-VI в.) избягват да демонизират чернокожите, които представляват потенциални обекти на християнизация за църквите в Северна Африка. В *Деянията на апостолите*, у Ориген, у Григорий от Елвира, етиопецът представлява идеализирано олицетворение на християнския триумф в най-отдалечените кътчета на света. В агиографската литература още от II в. обаче разпространените сред населението предразсъдъци спрямо застрашителния *αἰθίοψ* с тъмна кожа намира доста по-плодотворна почва. Още в апокрифните *Деяния на Петър и Павел* тези предразсъдъци се комбинират с отрицателния смисъл на черния цвят и създават една символика, която остава устойчива не само във византийската агиографска литература, но и в европейското мислене като цяло.

Във византийската агиография от изследвания период най-устойчива остава връзката на черния демон и демона-етиопец със **смъртта**. Тази връзка е обусловена от теоретичния постулат, че Дяволът е създател и повелител на телесната и душевната гибел. Изключително рядко се срещат мотивите за играта на зарове със смъртта и претеглянето на човешките дела на везна – те са разпространени само в ограничен брой текстове от втората половина на VI и

първата половина на VII в. Първият от тях има египетски произход и се среща единствено в житието на Симеон Юродиви. Вторият присъства само в житието на александрийския патриарх Йоан Милостиви. Главно за агиографията от X в. е характерна идеята за дребните черни демони-етиопци с различни деформации, които се тълпят около смъртния одър, стремят се да съпроводят душата на умиращия в пътуването й през опасните въздушни пространства и да я отведат със себе си в адските селения. В *Митарствата на преподобна Теодора* демоните-етиопци се свързват с определени грехове – доносничеството, завистта, лъжата, гнева, сребролюбието, разврата, коравосърдечието и др.

В света на живите черният демон-етиопец се явява като олицетворение на телесната и душевната погибел. Образът на **безглавия черен демон** се формира в някои късноантични текстове (*Киранидите, Завещанието на Соломон*), но присъства и в агиографията. Той има сравнително точно определени функции. На неговото вредно влияние се дължи разнасянето на треска и чума и неслучайно го срещаме главно в текстове от епохата на Юстиниановата пандемия (втората половина на VI и началото на VII в.), когато смъртоносната болест избива голяма част от населението на големите източни градове в Империята. След средата на VIII в., когато чумните епидемии стават по-редки, демоните-етиопци продължават да олицетворяват физическото страдание и смъртната опасност. В подобни случаи те се характеризират обикновено с изключително едър ръст, грозота и понякога носят оръжие.

Антропоморфният демон в агиографската литература отразява сравнително слабо страха на византиеца от реалните врагове на Империята. Въпреки че перси, араби и българи представляват постоянна заплаха както за самото съществуване на държавата, така и за живота и имуществото на нейните обитатели, през периода VI-X в. злите духове почти никога не се появяват под техния образ – вероятно единственото споменаване на демон-арабин произхожда от сравнително късното житие на Евтимий Нови (края на IX в.). Това учудващо на пръв поглед отсъствие на най-страшните реални врагове на византиеца от телесните форми, които може да приема злият дух, демонстрира нагледно границата на обективизиращата тенденция в развитието на понятието *демон*. Въпреки многобройните външни облици, които може да приема, *δαίμων* остава синкретично, абстрактно понятие – то олицетворява непознаваемата по своята същност зла сила, която може да посещава земния свят, но не и да

принадлежи устойчиво към него. Материалната му форма не е негова собствена, а представлява хиперболизирано и гротескно отражение на личните страхове на хората. Реално съществуващият и добре познат на византиеца вражески войник (арабин, българин, русин, германец) се възприема по-скоро като оръдие на Сатаната, чиито облик е натоварван с различни "елементи на демоничност", отколкото като подходящ външен облик на самия демон. Демонизацията на реални хора (еретици, друговерци, чужди агресори) в агиографската литература представлява важно литературно, културно и идеологическо явление, което може да бъде обект на отделно изследване.

Демоничните армии и техните пълководци присъстват рехаво, но устойчиво в агиографските представи като абстрактен, неконкретизиран образ. Истории за пълчища мъртви воини, които водят вечно своята битка, съществуват в античната литература, но Новият завет изгражда катализираща роля за приемането на образа от християнската литература. За опасните въоръжени зли духове в житията от изследвания период не се употребяват съвременни на епохата военни термини, а архаичната дума *фаланга*, която придава елемент на неопределеност с пейоративно значение. За разлика от демонските пълчища, ангелските воинства са определяни обикновено като *στρατιαί* и *τάγματα* – названия, които звучат познато на византиеца и отвеждат към идеята за закрилата, оказвана от имперската армия срещу враговете. В ранните текстове от периода 565-1000 г. за пълководците на въоръжените демонични отряди се използва титлата *цар*, но в някои текстове след VIII в. (например в житието на Йоаникий Велики) се предпочитат по-конкретни определения – *архонт* и *топарх*.

Антропоморфният демон според агиографската литература е преди всичко от мъжки пол. **Женският демон**, зад който се крие дълга и сравнително хомогенна митологична и литературна традиция, се среща определено по-рядко и във византийските представи съществува на границата между реалността и суеверието. Той се свързва устойчиво с определени характеристики на външния вид (разпуснати коси, горящ поглед, птичи елементи) и с определен набор от действия (изпиване на телесните течности от новородените и техните майки; изкушаване на мъже без възможност за осъществяване на сексуален акт). Този зловещ образ е добре проучен и връзката му с персонажи като семитската Лилит и шумерската Абзу може да се смята за доказана. От фолклорна гледна точка

под името *Гило*/*Гело* или под по-общото название *стрига*/*стригла* (*вещица*) той представлява един от най-устойчивите персонажи във вярванията на Източното Средиземноморие, чиито корени съществуват още у Сафо и които, както доказва убедително Д. Икономидис, са живи дори в съвременния гръцки фолклор. В агиографската литература злата вещица Гило обаче присъства изключително рядко (споменава я с презрение само Игнатий Дякон) и не се възприема като реално съществуващ демоничен образ, а като *суеверие* (*δεισιδαιμονία*). Женският демон в ролята си на изкусител също не е много често срещан в агиографията. В житието на Антоний Нови безименната фигура с разпусната коса, която се приближава към светеца, се характеризира не като истински материален образ, а като *демонично видение*, което *идва и си отива бързо*. Полуабстрактни и призрачни са и безкрайните редици от женски образи, които се явяват в комичната история за монаха Матей от житието на Павел от Латрос – те са лишени от каквато и да било материалност и представляват просто пратена от Дявола игра на съзнанието.

Ангелите и демоните, които имат общ произход, представляват в агиографската литература двата полюса на един и същ свръхестествен стереотип. Техните образи обикновено се конструират на базата на контраста между чернотата и белотата, грозотата и красотата, диспропорционалността и хармонията, вонята и благоуханието. Идеята на ап. Павел, че *сам Сатаната се преправя на светъл ангел*, несъмнено присъства у агиографите като теоретична представа, но конкретни и цялостни описания на ***ангеломорфни* зли духове** те не дават никъде. В житията от изучавания период демонът се крие зад ангелски форми сравнително рядко и основното му средство е имитирането на излъчваната от Божиите слуги светлина. Разликата между божествен и демоничен огън е осезаема единствено за богоосенени светци и отшелници с опит в духовните дела и в борбите с демоничните пълчища. Докато ангелският пламък носи *спокойствие* (*γαλήνη*) и светлина на наблюдаващия, излъчваният от злите духове може да изгаря и изпълва с отвращение всеки, който се докосне до него.

***

Основна характеристика на агиографската представа за външния облик, който може да приема злият дух, е липсата на смесване на зооморфни и

антропоморфни черти. В различните образи на **зооморфни демони** личи добре сблъсъкът между двете основни тенденции в оформянето на агиографската представа за демоничното – стремежът към създаване на хомогенен стереотип и необходимостта да се пресъздадат адекватно разнообразните персонажи от народните вярвания. Без съмнение змията стандартно доминира над останалите форми, които може да приема Злото – както в литературата, така и в изследваната от Т. Проватакис иконография. Останалите фантастични и реални същества (дракони, птици, бозайници, насекоми) са многобройни, но доста по-рядко срещани и разпръснати из целия агиографски корпус от изучавания период.

Най-често срещаните функции на зооморфните демони също са стереотипизирани. Злите духове под животинска форма представляват обичайна **физическа заплаха** за монаси и отшелници, а борбата срещу тях е част от пустинническите подвизи срещу Злото. **Омърсяването** на обитаваното от тях пространство е обосновано чрез съответните пасажи от книгите *Левит* и *Второзаконие*, където влечугите, гарваните, совите, мишките, прасетата са смятани за нечисти животни. Под влияние на тези стандартни представи, повлияни пряко от Библията, някои зооморфни демони придобиват и по-конкретни функции. Змията, която измамва Ева и става причина за Първородния грях, олицетворява **измамността, изкушението и сладострастието**. Поради нечистотата и лошата си мирзма в *Митарствата на преподобна Теодора* прасето се отъждествява с отвратителния за средновековния (а и не само за средновековния) християнин грях на **хомосексуализма и педофилията**. Като символ на Антихриста в *Откровението* на ап. Йоан, драконът се свързва с **ересите, богохулството, идолопоклонничеството и греховните помисли** и е част от демонизирания образ на императорите-иконоборци. Под влияние на *Притчите Соломонови* гарванът понякога се възприема и тълкува като **демон-отмъстител**.

Извън стереотипния набор от пряко повлияни от Стария и Новия завет функции, в образите на зооморфните демони личи отглас от древни митологични представи, които вероятно са били част от фолклорните вярвания през VI-X в. Тези елементи, добре познати на широкия кръг читатели, понякога са само бегло щрихирани от авторите, но тяхното наличие е обусловено от

литературните особености на самия агиографски текст като популярно произведение. Змията на Асклепий, бога на лечителството, се превръща на християнска почва в злия дух, който се заселва в тялото на своята жертва и му причинява болести и физически мъки, или пък се увива около него и го поразява с парализа. *Агатодемонът*, който покровителства виното и причиняваното от него опиянение, придава на змията-демон функцията да носи *бакхическа лудост* и неугасима жажда. Змията-покровител на дома се превръща в материализиран зъл дух, който в ограничен брой случаи обладава жилища и кули. Драконът, устойчива част от фолклора на северозападна Мала Азия от най-древни времена, е опасният противник на Йоаникий Велики и Антоний Нови. Черният гарван като свещено животно на бога-прорицател Аполон, наказва за практикуване на езически гадателски ритуали. Мишката, чийто древен повелител е богът на чумата Аполон Сминтей, запазва връзката си с болестите, мъртвите тела и разложението. Изхвърлянето в морето на прасенцето, което олицетворява болестта на велможата Гавдиос от житието на Илия Спилеот, може би представлява рядък остатък от практикувания на Елевзинските мистерии обичай *ἄλαδε μύσται*.

Демоничното пространство: *сс. 354-459*

Според отразените в агиографската литература византийски представи светът има четириделна и строго йерархизирана структура. Най-отгоре стоят Небесата и Божието царство, до което злите духове нямат достъп след своето Падение. Земният свят, обитаван от хората, е заключен между две **демонични пространства** – въздуха и преизподнята, които се свързват устойчиво със съдбата на човека след смъртта.

Въздухът, който (както доказва М. Детиен) е обиталище на демоните-души още в питагорейските представи, е описван в агиографската литература от изучавания период като ужасно и опасно място. През VII в. Леонтий от Неаполис го уподобява на вечно разтърсвано от страховити бури море, в което вървлуват страшните *пирати* – злите духове.

Въздушните пространства могат да бъдат посещавани от човека само в състояние на *екстаз* (*ἔκ-στασις* – временно излизане на душата от тялото) или, най-често, след смъртта. В сравнително ограничен брой агиографски текстове, отнасящи се до живели през VI-VII и през първата половина на X в. светци, се среща един специфичен мотив, зад който личат многобройни традиции. Става дума за концепцията за ***митарствата*** (*τελώνια*) – разположените между земята и Рая пунктове, където демоните проверяват душата за определени грехове. Тази представа е резултат от комбиниранено на два отделни комплекса от представи. Първата от тях са смъртните грехове – както показва подробната статия на М. Блумфийлд, такива списъци се съставят поне от началото на I в. пр. Хр., а първите християнски автори (Евагрий Понтийски, Йоан Касиан) възприемат тази идея още в средата на IV в. Вторият фактор за формирането на идеята за *митарствата* е следсмъртното пътешествие на душата сред астралните тела. Корените на тази представа могат да бъдат проследени до различни антични консолидирани учения с философско-религиозен характер (митраизъм, неоплатонизъм, херметизъм, юдейска демонология), които влияят върху християнството през първите векове от неговото развитие.

Идеята за следсмъртното пътешествие на душата към света на интелектуалните божества се комбинира с концепцията за смъртните грехове и е обработена теоретически в едно от произведенията на Кирил Александрийски през първата половина на V в. У по-късните богослови обаче концепцията за митарствата не получава популярност, бидейки по този начин осъдена на съществуване в периферията на християнската доктрина. Въпреки това, във византийската агиография тя присъства доста устойчиво още от епохата на св. Антоний (IV в.) и не липсва в някои ранни текстове от изучавания период (житията на Симеон Юродиви, на Йоан Милостиви, на Голиндух-Мария).

Най-подробното описание на *митарствата* преди X в. произхожда от приписвания на Атанасий Синаит (VII в.) текст *За офицера или за възкръсналия войник* и описва някои конкретни демони-грехове. В този разказ се появяват и устойчиви образи и мотиви – олицетворяващите смъртта черни демони-етиопци, двамата ангели-пазители, които помагат на душата да премине през препятствията на демоните-грехове, откупуването чрез покаяние и добри дела, скрити в *кесия*. След VII в. *митарствата* практически липсват от агиографията – подобен полуапокрифен сюжет вероятно би бил проблемен в епохата на

иконоборската криза, и без това сложна от догматична гледна точка. Едва двадесетина години след възстановяването на православието обаче, древната идея за пътешествието на душата сред владяните от демони въздушни селения се възражда. У Георгий Монах това възраждане се изразява само в дообогатяване на разказа на Атанасий Синаит за възкръсналия войник. В средата на X в. обаче авторът на житието на загадъчния Василий Нови развива по изключително подробен и дори зрелищен начин идеята за въздушните митарства, описвайки подробно двадесет и една такива "бази" – те са "работилниците" (*ἐργαστήρια*), където злите духове под всевъзможни форми изработват двадесет и един отделни гряха, разпространяват ги в света и след смъртта на човека проверяват душата му за тях.

Преди X в. във византийската агиография мотивът за слизането в Ада не е особено популярен – той е по-характерен за раннохристиянските апокрифи. В житието на Голиндух-Мария (VI в.) и на Филарет Милостиви (IX в.) подземните пространства, където се мъчат езичниците, не са свързвани с присъствието на демони, а с идеята за мрака и със специфичния мотив за огнената река. **Адът и земните недра** като *par excellence* обиталище на злите духове се срещат едва в средата на X в. Техните описания, които произхождат от житието на Фантин Нови и от *Страшното и полезно видение на монаха Козма*, се отличават с изключителна подробност, зрелищност и драматизъм.

В **земния свят** демоните са представени в агиографската литература като пришълци, макар и многобройни. Теоретично в него те нямат реална власт, освен ако хората не се поддадат на техните лъжи и измамна сила – отражение на тази представа са комичните образи на огромните въоръжени *фаланги* зли духове, които често са предназначени да сломят един единствен човек. Тази представа обаче е стереотипна и доста абстрактна – тя касае преди всичко образа на недостижимия за ударите на Сатаната свят монах или отшелник. Обикновеният смъртен човек е заключен, впримчен между зловещите въздушни и адски селения, а абсолютното спасение в далечните Небеса той може да постигне само след тежка борба по време на живота си и след него. Тази идея за непрекъсната заплаха от страна на силите на Злото се прехвърля и върху самия

земен свят – тя представлява една от най-важните особености на византийския мироглед, която личи добре в литературните паметници и в иконографията.

Византийската концепция за пространството в сетивния свят се отличава съществено от днешната. Съвременният европеец наследява от епохата на романтизма понятието "Природа", което на новогръцки закономерно се предава с думата *φύση*. Природата за нас – това е съвкупността от растения, животни, геологически образувания (планини, водни басейни), въздушна среда. Този възприеман като единна цялост материален свят разполага със свои закони и въплъщава идеята за реда и красотата, а неговото съзерцаване носи хармония според представите на днешния човек. Във византийската агиография подобна концепция липсва изцяло. Идеята за материалния свят се конструира на базата на контраста между **пустинята** и **обитаваното пространство**. *Ἔρημος* – това е мястото, където под всевъзможни опасни форми върлуват необезпокоявани непознатите и демонични сили на Дявола. В стремежа си да ги отблъсне, човекът създава мрежа от относително защитени и осветени пространства – градове, домове, църкви, манастири. Тези убежища далеч не са напълно сигурни, но в тях Злото прониква по-трудно – неслучайно описанията на обладани къщи във византийските жития от изучавания период са толкова редки. Излизането от тези относително безопасни места не притежава никакъв "романтизъм" според отразените в агиографията византийски представи – то е опасно преживяване, което никой не предприема за удоволствие или в търсене на хармония. Единствено светият отшелник, на страната на когото е Божията сила, се осмелява да излезе по собствена воля от човешката общност и да се изправи срещу неведомите и безименни сили на Сатаната. Отшелническият живот сред пустошта, в усамотената килия или в мрачната пещера, е борба *срещу началствата, срещу властите, срещу световните владетели на сегашния мрак* (по знаменитите думи на ап. Павел), за която се изисква дълга подготовка. Неслучайно през Късната Античност това самоволно отделяне от защитата и законите на човешкото пространство е парадоксално и антисоциално явление, което обръща наопаки установения ред – император Юлиан с учудване и нотка на отвращение го смята за лудост, чрез която самите демони привличат лековерните християни в своите обиталища. Подозрението и неодобрението към отшелническия живот не отсъства и в по-късна Византия – виждаме го ясно в

политиката на иконоборските императори през втората половина на VIII и през първата половина на IX в.

Въпреки че пустошта се смята за пространство, където демоничните сили вървлуват по презумпция, агиографията възприема и отразява и една друга специфична идея – идеята за **обладаните места**, където присъствието на злите духове е устойчиво и постоянно. Тяхното повече или по-малко точно географско локализиране в някои случаи е напълно възможно и ни дава възможност да придобием по-пълна представа както за обиталищата на злия дух според византийските представи по принцип, така и да установим наличието на устойчиви митологични традиции, където християнските догми причудливо се сливат с древните предания и легенди.

Обладаните от демони **открити местности** се свързват конкретно с познатия от Стария завет *обеден демон* и са засвидетелствани по долното поречие на р. Сангарий в западна Мала Азия (VI-VII в.), в южна Витиния и на слабо населения о-в Афусия в Мраморно море (IX в.), в областта около градовете Спарта и Патра в Пелопонес (края на IX в.), и областта около град Региум в Калабрия (X в.).

Най-много сведения за обладани **пещери** дава агиографията след VIII в. – тези сведения се отнасят до различни планински райони в южните части на Витиния и Ликия, както и в Лидия, до островчето Тасиос в Аполониадското езеро (западно от град Пруса във Витиния), както и до някои местности в Декаполис (Исаврия), край Спарта и в Калабрия.

Връзката на демоните със света на мъртвите прави тяхно предпочитано обиталище и **гробищата и лобните места**. Бродещи край гробовете на починали езичници демони се срещат преди всичко в текстовете от VI и началото на VII в. – огромната част от примерите произхождат от житието на Теодор Сикеот († 613) и касаят граничната област между Гордиана и Витиния (в западна Мала Азия).

Като разпространен символ на прехода от живота към смъртта **мостовете** също се възприемат като обект на демонично обладаване, но се срещат само в житията на Мария от Антиохия (за мост край сирийската столица) и на лесбоските светци Давид, Симеон и Георгий (за т. нар. *Голям мост* в Митилена).

В облагороденото и относително защитено **градско пространство** демоните не се заселват често и случаите на обладани улици и домове са ограничен брой, макар да се отличават понякога с голяма зрелищност.

Специфична е връзката на злите сили с **водните басейни** – реките и езерата обикновено се свързват с присъствието на дракони. Обладаните **бани** са мотив, който се среща у езически и християнски автори през Късната Античност (Порфирий, Григорий Нисийски) и също е засвидетелстван в житията от изследвания период.

III. ОСНОВНИ ИЗВОДИ ОТ ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Византийската агиография черпи своя демоничен репертоар от многобройни извори – демоничните образи и свързаните с тях сюжети се заемат от фолклора, от митологията, от различните консолидирани късноантични учения (неопитагорейство и неоплатонизъм, херметически учения) и са силно синкретични. В житийните текстове несъмнено намира отражение "народната демонология" с нейните многобройни свръхестествени персонажи, с наследените от столетия и хилядолетия зооморфни и антропоморфни образи. Тези литературни паметници обаче проявяват явна тенденция към стереотипизация, към консолидиране на представата за злия дух – тази тенденция личи добре в неравномерната употреба на антропоморфните и преди всичко на зооморфните образи. Някои от тях се използват масово – такива са черният етиопец, воинът, змията и драконът. Останалите (мишките и плъховете, прасетата, кучетата и вълците, гарваните, прилепите, совите, орлите, врабчетата, гъските) се срещат устойчиво, но спорадично. Функциите и влиянията на демоните също се унифицират – техните сфери на действие са смъртта, болестите и физическите мъки, вещаенето на зло.

Трудно може да убегне на изследователя особеното място, което демоничното пространство, разположено над и под земята, заема в писаните през средата на X в. текстове. В тях личи изключително засилен интерес към съдбата на човешката душа, към мъките на грешниците, към ролята на демоните като съдници на хорските постъпки. Едва ли е случайно това възраждане на християнизирани късноантични мотиви като митарствата и слизането в Ада

именно през епохата, когато византийският интелектуален елит е завладян от събирането на всякакви останки от античната литература. Често изтъкваното връщане към древното културно наследство, характерно за кръга около учения император Константин VII, не се изразява само в преписването и коментирането на класически произведения от ранга на Платоновите и Омировите съчинения. То е многостранен процес, който засяга и популярната агиографска литература, тласкайки я да търси слабо експлоатирани до тогава, полуапокрифни древни сюжети и мотиви.

Агиографската литература от периода VI-X в. играе ролята на своеобразен мост за развитието на понятието *демон* във Византия. Тя свързва аморфната маса от различни разпръснати и наследени от гръко-римската митология и късноантичните философско-религиозни течения народни демонологични представи с епохата на добре изучената късновизантийска "критическа демонология", застъпена в теоретичните произведения на Михаил Псел, на Псевдо-Михаил Псел, на интелектуалците и богословите от епохата на Палеолозите.

IV. ОСНОВНИ ПРИНОСИ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

- Проследява се произходът и развитието на понятието *демон* през Античността, както и преходът от идеята за *лошия* към идеята за *злия* демон; прави се преглед на основните постулати в християнското схващане за злия дух, които биват изтъквани от византийските агиографи през периода 565-1000 г.
- Изследват се и се представят подробно различните устойчиви елементи във външния вид на демона според византийската агиография през периода 565-1000 г.
- Проследява се произходът на цялостните демонични образи (етиопци, жени, животни). Прави се опит да бъдат откроени техните основни функции и влияния.
- Описват се подробно византийските схващания за обитаваното от демоните пространство във въздуха, в земните недра и в земния

свят. Проследяват се литературно-фолклорните сюжети, свързани с това пространство – левитацията, идеята за *митарствата* и демоните-грехове, мотивът за слизането в Ада. Изследват се и се прави опит да бъдат локализирани с максимална точност обладаните места, за които дава сведения византийската агиография от периода 565-1000 г.

Разработки:

- Faustus Byzantinus: договорът с Дявола във византийската литература (IV-X в.). В: *Studia Classica Serdicensia*, т. II, включен в издателския план на Университетско издателство "Св. Климент Охридски" за 2011 г. (под печат).
- Соларният култ на император Юлиан: социални и политически функции. В: *Известия на българското историческо дружество*, т. 41 (2011), сс. 49-68.
- Политически, социални и културни аспекти на конкурса за красота, организиран за император Константин VI през 788 г. В: *Homo Byzantinus*, София, 2009.