

Димитър ДИМИТРОВ (ВТУ “Св. св. Кирил и Методий, България)

ДВУЛИКИЯТ ЯНУС: МАГИЯ И МАГИЧЕСКИ ПРАКТИКИ ВЪВ ВИЗАНТИЯ

DOUBLE FACE JANUS: SORCERY AND MAGIC PRACTICES IN BYZANTIUM

The present article cast a view inside the theory and practice of magic in the Byzantine world. The occult *science* and practices are considered in the context of tradition and sources, development and changes, terminology and political reality. There is an attempt from my side to define, as far as it is possible, the boundary between God-inspired miracles and ungodly magical acts, the no man's land between Christian faith and magic underground. The division is not as clear for us as it used to be for the people in the Middle Ages. A special attention is given to the presence of occult in the Byzantine literature as well as to the political reaction against it. The latter seems to be quite different in Byzantium when compared to the contemporary medieval West. Magic views and practices in the Byzantine world were compared to a two-sided Janus, the thin door dividing, but also connecting, the Christian cult in all its aspects and the *dark chambers* of occult and exotic which seem not to be as antagonistic as we are often inclined to consider them.

Keywords: magic, occult, sorcery, Byzantine, spells, gems, amulets, demons, divination

Магията и окултизмът заемат съществено място в менталните нагласи на хората в преиндустриалната епоха и имат своя отглас и в мисленето на модерния човек. Сама по себе си темата за магията във византийския свят е обемна, многообхватна и интердисциплинарна. Богатото наследство от античността с корени в Египет, Древния Изток, Елада, Тракия и Италия, съчетано с елементи от древноеврейския мистицизъм и окултизъм, получава своето развитие през византийското средновековие в рамките на една силно контактна среда. Магическото мислене е разнолико, то има много аспекти: от алхимията с нейните гръко-египетски корени и есхатологията с нейните предимно библейски основания, през астрологията и философизираното гадателство (*divinatio, manteia*), съногателството, магическата медицина, та чак до различните форми на „черна магия” или пък обикновения обреден ритуал на свързаното с природния цикъл население. С магия се сблъскват както изследователите на „високата” византийска наративна култура – философия и богословие, така и тези, които се интересуват от ежедневиия живот и обичаите на различните етноси и социални групи, обитаващи империята. Към магическите теории и

практики имат отношение най-различни хора във Византия – християнски богослови и Отци на Църквата, обикновени монаси, интересуващи се от езическата древност интелектуалци, императори и висши администратори, хора от простолудие, та до обикновените шарлатани и злосторници.

Изследователите на византийския окултизъм са изправени пред проблема да поставят диагнози и да дефинират доста сложни и не дотам ясно разграничими феномени. Какво се разбира под *магия* във Византия? Има ли висша и низша магия? Къде преминава границата между боговдъхновените чудеса, от една страна, и магическите действия с помощта на демони, от друга? Неусетно навлизаме в една трудна за категорично разделение територия. Къде свършват извършените с Божия помощ чудеса на светци и техните мощи, на иконите и свещените предмети на християнския култ и откъде започва магията? За да се опитаме да отговорим на тези въпроси, трябва да се потопим, доколкото можем, в мисленето на византийския човек.

Проблемите идват оттам, че в античността и средновековието почти няма хора, които да не вярват във възможността за магическо въздействие, независимо дали се страхуват от него, опитват се да го презират или желаят да го използват с някаква цел. Ако римските и византийски императори, както езичници, така и християни, издават строги закони срещу магията и магьосниците, то техните закони, закани и категорични действия издават техния собствен страх да не се превърнат в жертви на магическо въздействие. Когато християнските проповедници и свещеници заклеймяват вешерството, тях нито за миг не ги напуска убеждението, че черните демонически сили на дявола и произходната са плашеща реалност, макар и претендентите за магьосници да са обявявани често за самозванци и шарлатани – понякога просто за успокоение.

Във Византия се използват няколко думи, обозначаващи магическо действие или помисъл, които демонстрират широкия обхват на понятието „магия”. Думата *фармакия* (*pharmakeia*) обозначава най-общо използването на спасителни за здравето лекарства (*фармака*), но също така приготвянето на вълшебни отвари, омайни билета и отрови. В този смисъл *pharmakeia* означава зловредно магьосническо действие, приготвяне на отвари, отровителство. Такъв тип магьосница е Медея в цикъла за аргонавтите и златното руно. В общия смисъл на магьосничество този термин е използван и от св. Павел в посланието му до Галатяни (5.20). Един от най-често използвани термини в елинския и византийски свят е *гоития* (*goeteia*, респективно *goetes*) в общия смисъл на магьосничество, вешерство, свързано обикновено с използването на заклинания или възможността за превръщане на едно нещо в друго. Такава магьосница е Кирка в *Одисеята*. Другото значение на тази дума обаче предполага и мистификация, а оттам и лъжливо магьосничество, фалшификация. Много често думата *гоитис* (магьосник, вълшебник) се използва за египетските магьосници

и заклинатели, като тези, с които се състезава Мойсей, или египетския маг, който излъгва и прелъстява Олимпиада в популярния *Роман за Александър*. Въобще Египет има статута на родина на магьосничеството в късноримския и византийски свят, наред с Месопотамия и тамошните *халдейски* науки. В рамките на Древна Елада особено известна с магьосниците си е Тесалия. Тесалийските вещици можели да смъкват луната, да превръщат хората (и себе си) в животни и растения, да се придвижват за секунди на големи разстояния. Магьосниците от Тесалия са споменавани в съчиненията на Лукан и Апулей през римската епоха. По-особен статут има думата *магия* (*mageia*), възприета в много европейски езици. За древните елини това е учението на медийските и персийски маги-зороастрийци и предполага нещо чуждо, внесено от Изток. Думата *маг* има и положително значение, доколкото обозначава източен мъдрец или владетел – в този смисъл е използвана и в Новия Завет. С течение на времето думата започва да обозначава магия въобще, но също запазва вторичното си значение на мошеничество, измама. Друг често използван термин е *баскания* (*baskania*) – омагьосване, урочасване, който произлиза от глагола *baskaino* – хвърлям лош, завистлив поглед, омагьосвам с поглед, пожелавам злото на някого. *Baskanion* пък е една от думите за заклинания и амулет в средновековния гръцки език. В този смисъл *баскания* е зловредното омагьосване на човек, животни или реколта, породено от завист (*phthonos, invidia*), омраза, злоба, предпазването от което може да се осъществи с помощта на християнски символи (кръст или икона), молитви, но също така амулети и контразаклинания. Астрологията във Византия се намира в граничната зона между окултното, от една страна, и легитимното занимание с една (почти) нормална професия, от друга. Астролозите са наричани обикновено *astrologoi, astronomoi* или *mathematikoi*. Думата *мантия* (*manteia*) означава по принцип пророчество, гадателство, оракулски умения. Неин латински еквивалент е думата *divinatio*. Късноантичният езически неоплатонизъм „взема на въоръжение” гадателството като боговдъхновено умение, което се основава на дълбоки познания, интелектуални усилия, но и на редица чисто технически умения. *Животоописание* на *софистите* на Евнапий е добра илюстрация за тенденцията към подобни магически опити и демонстрации, които понякога впечатляват учениците на определен философ, но друг път предизвикват насмешки и съмнения за фокусничество и шарлатанство. Така и в областта на терминологията магьосничеството се простира в широкия диапазон от висшата ученост до протонародното деяние и от свещеното и/или демонично познание до откровената измама.

Магическите действия обикновено целят няколко неща: да помогнат или навредят на някого чрез заклинания и призоваване на свръхестествени сили или посредством имитативна (*симпатична*) магия; предсказване на бъдещето по различни начини, включително с техническия арсенал на астрологията;

превръщането на едни вещества (и същества) в други чрез използването на методите на алхимията. Гаданията, от своя страна, могат да се извършват с помощта на звездите и зодиака, чрез изработването на хороскопи, но също така посредством магически книги, съногадания (*ониромантия*), *паломантия* (гадаене по ръце), *леканомантия* (гадаене чрез вода, смесена с други съставки в специални съдове), *некромантия* (особено крайна форма на черна магия) и много други форми и разновидности, свързани или не с призоваването на духове и демони. Някои стари форми, като популярното в римската епоха гадаене по вътрешности на животни или по полета на птиците, отмират постепенно заедно с езичеството.

Магиите, завещани от езическата древност, се промъкват доста умело в християнския мироглед, предизвиквайки тревогите на редица учители и богослови. Василий Велики, Йоан Хризостом и мнозина други се чувстват задължени да отрекат възможността за урочасване на един човек от друг, без обаче ни най-малко да отричат съществуването на дявола, демоните и техните кроежи, насочени срещу човешкия род¹. Така възможността за съществуването на магическото действие, този път подчинено на демоничните сили и направлявано от тях, си остава. Йоан Хризостом е особено активен в атаките си срещу проявите на магическо мислене и поведение сред жените-врачки, кълящи се в Христа, но всъщност носителки на демоническото, или тези гледачки, които възпитават децата в почит към магически знаци и ритуали, лишавайки ги от истинността на вярата. Но Отците на Църквата също не са имунизирани срещу обвинения в магьосничество, особено ако те са продиктувани от политическата конюнктура – император Констанций успява да отстрани и изпрати в изгнание популярния александрийски епископ Атанасий, повдигайки му обвинения в извършването на авгурски предсказания и осляняне на тъмни сили (Амиан Марцелин XV.7.7–8). Иконоборческият патриарх Йоан Граматик е обвинен в *Продължителя на Теофан*, че се занимавал с *леканомантия*, а за сътрудници използвал млади, хубави и напористи монахини – така едно политическо и *идеологическо* обвинение (доколкото то е отправено задочно от заклет иконопочитател) се замесва умело с магьосничество и похот, за да очерни образа на един константинополски патриарх (Theoph. Continuatus III, 27 /Bekker 1837/).

Култът към светците, светите мощи и реликви е иманентен за средновековното християнство, но още от появата си през Късната античност той носи заложена в себе си възможността за препокриване с езически вярвания и обичаи. Използването на свещените предмети за лечение или за отблъскване на злото отваря вратите към едно суеверно поведение, което не е лишено от усета към окултното. Прахът под краката на св. Симеон Млади, ампулите със светена вода или масло от гроба на св. Мина край Александрия, иконите, лампите, запалени със светено олио, горенето на тамян в свещници и кадилници, из-

ползването на восъка от изгорелите свещи или изстъргването му от иконите – това са все популярни средства за лечение и привличане на свято благоволение, поне до VIII в. Естественото за християните обяснение е, че в случая се използва Божията помощ или натрупаната от светците благодат, но има и такива, които поставят подобни действия под съмнение. Иконоборството е, наред с всичко останало, и спор за границата между християнското поведение и проезическите, натоварени с магическо суеверие практики. А гранични в употребата си са амулетите и всякакви други предмети с апотропейна функция – под това общо название се включват пръстени, медальони, геми и камеи, таблички/пластини, огърлици и обеци, апотропейните ръце. На тях може да има библейски и християнски изображения, понякога откровено неканонични, друг път съвсем канонични, и надписи, призоваващи Христос, Богородица и светците, но и свръхестествени същества (демони, духове), заети от античната окултистка литература, концентрирана главно в Египет и елинистическия Изток. Любопитно е как изображения на Христос, Богородица, архангел Михаил и светци се съчетават, понякога в един и същ предмет, с магически и демонични изображения, а надписите могат да варират от „Богородице, помагай” или „Боже, пази този и този” през цитати от псалмите до магически формули и заклинания, понякога невъзможни за дешифриране. Кръстът има апотропейна функция, но също и пентаграмата на Соломон. В късноантичната и ранновизантийска епоха все още Хнубис (змия с глава на лъв с нимб от лъчи, понякога съпроводен от изображенията на планети или зодиака), Яу, Свещеният ездач и печатът на Соломон пазят жените по време на зачеването и бременността, лекуват коремни заболявания, отклоняват злите погледи и злите сили (Dumbarton Oaks Papers 1984: 65–86 /G. Vikan/; Spier 1993: 25–62; Maguire 1995: 35–50 /J. Russell/)². Голям страх поражда някои органи, като матката, на която се приписват зловредни магически способности, а оттам и необходимостта за защита. Амулетите влизат в определени типологични групи с известни отклонения. Много често на тях присъстват и животни, като змия, която е захапала опашката си (*ouroboros*), лъв, агне, които имат значение в рамките на символиката и се споменават в заклинанията. Понякога демоните-пазители са много екзотични на вид, като Хнубис или петелът с крака на змия от късноантичните амулети. Демонът, от който трябва да се страхуват особено жените и децата, се нарича Гело (Гелу, Гилу), византийската Баба Яга, своеобразно превъплъщение едновременно на библейската Лилит и на горгоната Медуза. Не е трудно да си представим вярата в отвратително женско същество, убиващо деца и родилки, в едно общество с много висока детска смъртност и чести случаи на смърт на родилки. Много от намерените амулети с изображения на архангелите Михаил, Рафаил, Гавраил или Уриел, св. Сисиний, Соломон, Свещеният ездач или Хнубис са предвидени да предпазят от Гело. Понякога мястото на Гело заема други женски демони – Абузу (с прозвища Анабардалеа, Алабаздрия и други), обикновено

убивана в амулетите от Арлаф (архангел Рафаил), Соломон или често заместващият го в християнска среда св. Сисиний (съпътстван понякога и от женска светица на име Сисиния). Стринга (навлязла в славянските езици като *стрига* – вещица) е женски демон, чието име произхожда от бухала – става дума за опасно нощно инфернално същество. За опазване на децата и родилките от Гело, Абизу и Стринга се използват наред с амулетите и други апотропейни средства, като кръста, иконите, тамяна, минерали като *emita* (*aquilaetus*, *орлов камък*) и *хематита*, или просто чесън. Демонът Антавра, отново в женско подобие, води със себе си мигрената – също често заболяване в античния и средновековен свят. Понякога Свещеният ездач или архангел Михаил убиват змей, или ламя (*lamia*), по подобие на военните светци-драконоубийци – в случая отново имаме ясно антично наследство от балканските земи, което е преосмислено в един простонароден християнски контекст и навлиза в митовете и приказките на балканските народи. Спокойно можем да заключим, че амулетите се използват най-вече против уроки (*злият поглед*, *phthonos*), за предпазване на децата и родилките, срещу коремни проблеми, мигрена или заразни болести. Част от възможните тълкувания на религиозно-магическите сцени и формули се осъществяват на базата на откритите, обикновено в Египет, т. нар. *гръцки магически папируси*, създадени в периода от II до VI в. след Христа. Те демонстрират удивителен синкретизъм на вярвания и магически практики – от Древен Египет през класическия гръко-римски пантеон, магия и фолклор, през митраизма, юдаизма, простонародното християнство, гностицизма, манихейството, та чак до образи и символи, завещани от културите на древна Месопотамия³. Вероятно някъде през Късната античност възниква и един апокрифен текст, на който е съдено да се превърне в своеобразна „Библия“ на демонологията – става дума за т.нар. *Завещание на Соломон*, в което е представена битката на цар Соломон, строителя на Храма, подкрепян и направляван от архангел Михаил, срещу пълчищата демони, ръководени от техния цар Велзевул⁴. Мотивите по амулетите следват понякога много точно текста – сред тях е и пентаграмата, интегрална част от *Пръстена на Соломон*. Популярността на окултистки съчинения от рода на *Завещанието на Соломон* във Византия е израз на едно общо мислене, което Отците на Църквата се опитват да променят, но понякога и самите те си остават негови пленници. Предполагайки възможността от съществуването на зловредни демонични сили, християните неминуемо попадат в капана на подобно мислене, като придават на ангели, светци и техните изображения свръхестествена и магическа по своя характер сила. При това магическите вярвания и действия не са социално капсулирани – напротив, те обхващат всички слоеве на обществото, от елита до низшите прослойки. Дори ерудираните хора, скептични към простонародните вярвания, са склонни да се впечатлят и дори занимават с „висша интелектуална магия“, граничеща с херменевтиката и философията. Големият ерудит на

византийския XI в., Михаил Псел, е може би най-известният пример за това. Дори и да не е автор на спорното съчинение по демонология, Псел демонстрира интерес към окултните науки, но много внимателен и с нюансирани заключения, които да отхвърлят от него възможни обвинения в про-езически и про-магически тежнения. Този интерес Псел прехвърля и върху своя ученик Йоан Итал (Magdalino 2006: 97–117 /К. Ierodiakonou/).

Византийските и близкотоизточни народно-магически вярвания, заклинания и амулети намират добра почва в балканските и руските земи, където се смесват с местни традиционни вярвания. Така Балканите и Русия прибавят към традиционните демони и техния специфичен *нежит* – особено зловреден демон, който причинява най-различни физически страдания на тия, които съумее да докопа. Молитвите и заклинанията, запазени в българската и сръбската литература (но също руската и румънската по-късно), са всъщност кратки християнизирани езически и магически текстове, които издават както определена начетеност в „демоничните изкуства“, така и простонародната вяра на населението по тези земи. Запазени са молитви против *нежит*, но също против конкретни болести (най-често треска), ухапване от куче, гръмотевици, уроки по хората и животните и, разбира се, молитви против дявола и вещиците⁵. Ясното разграничение между народните (езически по презумпция) вярвания и магическите дейности все още не е направено или поне на мен не ми е известно. Достигаме до възможното деление на магьосничеството на *народно* и *учено*, но то също не води до никъде, а по-скоро показва колко разнообразно явление е окултизмът – от простонародните вярвания, представляващи фолклорно-етнографски интерес, до философията в истинския смисъл на думата. Залисани в разчепкването на проблема, изследователите неусетно поемат по Мефистофеловите заръки да „търсят думите“.

Бидейки наука в античния и средновековен смисъл на това понятие, византийската медицина също поддържа постоянна „топла“ връзка с магията и окултизма. Както вече видяхме, много от амулетите и заклинателните таблички са предназначени да предпазват живота и здравето срещу попълзновенията на тъмните сили. Лечението, особено на трудно лечими и неизлечими болести, е едно от основните чудеса, вършени от светците по модела на Христос, но в никакъв случай не е лишено от магически влияния и манталитет. В този дух са молитвите и заклинанията по амулетите срещу *нежит*. Много от медицинските трактати са от смесен характер и в тях медицинското познания е смесено с алхимия, астрология и различни магически заклинания. Особено типичен в това отношение е анонимният сборник *Киранид*, създаден вероятно през IV в. и допълван впоследствие, който включва най-различни съвети за лечебните и магически свойства на растения, животни и части от тях, камъни

и амулети. Изкушени от астрологията, алхимията и магията са известни лекари, като Александър от Тралес (VI–VII в.) и Симеон Сет (XI в.). Последният е личен лекар на император Михаил VII Дука, но впоследствие изпълнява функциите на придворен астролог на Алексей Комнин.

Житийната литература е пълна с чудеса, като се прави ясно и категорично разграничение между Божията сила и тази на демоните и магьосниците. За модерния читател подобно разграничение не винаги е толкова очевидно. Сулпиций Север, латински християнски автор от IV–V в., пише животоописание на гало-римския светец Мартин, епископ на Тур, иначе панонец по произход. Житието, особено популярно на Запад през ранното средновековие, а и по-късно, е изпълнено с множество чудеса, които са по правило простонародни, напомнят приказка, понякога са комични и лесно бихте могли да направите алузия с днешната детска анимация. Приказният народно-магически елемент присъства в тях. Византийската агиографска литература също не е лишена от такива примери. Особено впечатлява житието на Лъв Катански, в което ясно са представени двамата парагони с чудотворна сила – епископът Лъв и византийският *Фауст*, магьосникът Хелиодор. Този Хелиодор бил знатен гражданин на Катания, който имал амбиции да стане епископ и затова таял омраза към избрания от паството Лъв. Сключвайки съюз със силите на мрака, Хелиодор станал успешен магьосник, който можел да върши невероятни неща – да влияе върху надбягванията на местния хиподром, да кара само с поглед жените да се събличат, да превръща разни метали в злато и да се придвижва чудодейно до Константинопол с кораб, нарисуван на пясъка, или пък да влезе в баните в Катания и по чудодейен начин да излезе в някоя от столичните терми. При това Хелиодор всячески нарушавал службите на Лъв, като веднъж влязъл в църквата под формата на черен слон. Лъв решил да сложи край на това чрез изпитание с огън, като скочил в огъня заедно с Хелиодор. Разбира се, Бог спасил Лъв, докато Хелиодор изгорял и се превърнал в пепел. Това житие демонстрира по най-любопитен начин склонността към чудодейното и приказното в някои от пред-Метафрастовите жития, както и обсебеността на обществото от магиите и чудотворството. Самият Лъв извършил много добродетелни чудеса, но с Божия помощ, заради което бил наречен Тавматург (Чудотворец), нареждайки се до другите светци-чудотворци във византийския пантеон (Maguire 1995: 73–82 /A. P. Kazhdan/; Auzépy 1992: 57–67).

Друга преинтересна история е тази от житието на Ирина от Хризовалантон и любовната магия в нейния манастир. Скоро след пристигането на млада и хубава монахиня започнали проблеми, свързани с нейния бивш годеник, който потърсил помощта на кападокийски магьосник. Монахинята била омагьосана и направо загубила ума си по своя бивш любим. Тогава игуменката Ирина потърсила помощ от Богородица Влахернска и с нейно съдействие получила

от ръцете на св. Василий Велики и св. Анастасия ковчеже с идоли-изображения на монахинята и нейния любим. Тези идоли всъщност използвал магьосникът. Най-учудващото в този случай са действията на свещеника в манастира във Влахерна – той изгорил фигурките, извършвайки на практика един магически обичай, и така освободил монахинята от магическите заклинания. Ирина извършила и акт на екзорцизъм, като изгонила демон от един служител, отговорен за манастирските лозя, който бил подтикнат към безумна любов (Rosenqvist 1986: 52–65)⁶.

Едва ли е случайно, че най-много такива чудеса и най-много истории за магии откриваме в житията от VII до IX в. Лъв Катански живее през VIII в., Ирина – през IX в., а житията им са създадени в първичния си вариант скоро след тяхната смърт. Иконоборството се оказва важен разделителен феномен. В предиконоборческия период християнската образност и тематика присъстват върху широк кръг от предмети, включително дрехи, килими и драперии, пръстени, медальони – все предмети за ежедневна употреба в един чисто светски контекст. На християнските образи и сцени им липсва обединяващата каноничност, те са разнолики, експресивни, предлагат различия. Темата за езическо-християнското противоборство е все още жива, както и любопитството към чуждото, странното, приказно-магическото. Носенето на християнски символи и сцени по дрехи, украшения или на килими в домашни условия утвърждава християнската идентичност на техните собственици *vis-a-vis* другите, езичниците, юдеите или зороастрийците перси, без това да предполага спазването на строг канон. Образите по дрехите притежават и определена апотропейна функция – те са предвидени да отблъскват злите сили и така носенето им се превръща в магически ритуал само по себе си. Пръстените и разните украшения с изображения и/или надписи още по-ясно демонстрират тази функция и този модел на мислене (Maguire 1995: 51–72 /H. Maguire/). Противниците на иконопочитанието дават много примери за употреба и злоупотреба с иконите и свещените изображения в един суеверно-магически контекст. В писмото си до Людовик Благочестиви, император Михаил II (820–829 г.) описва различни деяния, които напомнят езическо идолопоклонство, но и магическо суеверие – боята и въськът на иконите се използват за лечение, а самите икони се третират като живи хора. Съборът в Йерия от 754 г. изрично забранява свещените изображения в частните домове и за лична употреба (Gero 1977a: 86–87; Gero 1977b: 48–59; Димитров 2005: 137–205). След официалното възстановяване на иконопочитанието през 843 г. християнската образност се завръща в частните пространства, но в много по-ограничен мащаб, като вече се подчинява на канона и на строго религиозните и църковно-литургични нужди. На иконите се гледа като на посредници, свързани с архетипа, но не и като независими деятели, отгъмквайки нещичко от магическите им функции. Религиозните сцени по дрехите изчезват, с важното изключение на свещени-

ческите облекла и литургичните аксесоари. Житийната литература, от своя страна, преминава през „чистилицето” на Метафрастовите редакции. Но въпреки това любопитните истории за употребата на иконите и други свещени изображения в магически контекст не спират напълно. В житието на св. Андрей Юродиви от X в. се разказва за една жена, която решила да върне любовта на съпруга си с магия. Тя извикала магьосник, който извършил заклинания пред иконите, които очевидно имали ефект. Но жената започнала да сънува неприятни сънища, в които иконите ѝ били изцапани с изпражнения. След църковното им пречистването и осветяване проблемът бил решен⁷. Иконите продължават да се използват „не по предназначение”, макар и в по-ограничен мащаб, по-скрито от външния наблюдател, в сравнение с пред-иконоборческия период. Михаил Псел описва в своята *Хронография* нещо много любопитно. Императрица Зоя си поръчала една статуетка на Христос от бляскав метал, която чрез смяната на цвета си предсказвала бъдещето. От една страна, интересно е как в XI в. продължава един езически обичай от римската епоха, когато хората носели малки статуетки на любимите божества със себе си. От друга страна, впечатлява коментарът на самия Псел, за когото привързаността на Зоя към нейната статуетка е пример за нейното благочестие, а не обратното. Следват разсъжденията на Псел за свойствата на различните метали, тревя и аромати, прочетени от „елинските” книги – по отношение на тези магически свойства и практики авторът изказва съвсем официозно неодобрение. То едва ли е съвсем искрено, след като познаваме дълбокия интерес на Псел към окултните науки. Зоя обаче е защитена за своето поведение, защото тя не следвала езическите и магически практики, а „почитала Бог по свой собствен начин” (*Хронография* 138–139 / Sewter 1953: 6. 66–67/).

Съмнения за магически практики има при смъртта на някои български владетели, между които Крум, Симеон и Калоян. Особено интересен са обстоятелствата около смъртта на Симеон Велики, предадени от някои византийски хронисти. *Продължителят на Теофан* разказва историята за астронома Йоан, който дал съвет на император Роман Лакапин как да погуби Симеон – като отреже главата на негова статуя в Константинопол. Така и станало (Theoph. Continuatus VI, 21; ГИБИ V, 135). Същата история се разказва и в хрониката на Псевдо-Симеон Логотет (ГИБИ V, 182). Дори и тази история да е измислена, тя показва определен манталитет. Приема се за почти нормално императорът да участва, дори и чрез заповедите си, в извършването на имитативна магия, която да доведе до смъртта на човек. Астрономът Йоан също е представен като човек с определена професия и познания, а не като престъпен магьосник и извършител на „черна магия”, приемана по правило негативно както в езическия, така и в християнския период (Magdalino 2006: 119–161 /P. Magdalino/). Можем да направим паралел и с амулетите – някои от тях са направени от

много скъпи материали и с фина обработка, което показва, че са предназначени за елита и – защо не, – за императорското семейство. При това на редица амулети магическите изображения и формули са съчетани с популярни и съвсем канонични християнски образи и цитати.

Ако отворим *Историята* на Никита Хониат, най-подробното изложение на събитията от византийския XII в., ще се натъкнем на множество случки, в които са намесени магически и астрологически умения. Много често те служат като обвинения в един чисто политически контекст. Когато император Мануил I Комнин (1143–1180 г.) решил да отстрани популярния *протостратор* Алексей Аксух, той му скалъпил обвинения в магьосничество и дори в способността да лети и да се появява изненадващо на едно или друго място. Като интелектуалец и голям майстор на перото, играещ си с читателя и гъделичкащ собственото самочувствие, ирония и усет към гротескното, Хониат включва в цялата история алюзии към магическите формули – когато съпругата на Алексей паднала пред краката на василевса, тя го умолявала и се биела в гърдите „пожалостиво от морски орел, по-горестно от змия, по-печално от птичка”. Сравненията не биха имали особен смисъл, ако не пародираха някои магически формули, които откриваме по амулетите и в окултните книги. Алексей Аксух действително полетял, но не във въздуха, а до най-високите върхове на благочестието, приемайки монашеската *схима*. Правдата, която наблюдавала случващото се, е „многокрака, многоръка и всевиждаща” – отново алюзия, този път с магическите изображения на демони (144–147). Така в рамките на един разказ Никита Хониат демонстрира неодобрение към подобни практики, отправя политическа критика към действията на Мануил, но и демонстрира добри познания по магия и окултизъм. Историите за хора, които наистина практикуват окултните си познания, са също прелюбопитни. Арон Исакий, преводач на василевса Мануил от латински език, се оказал добре запознат с магиите – у него открили фигурка на костенурка, а в нея скрита фигурка на човек с вързани крака и прободен гръден кош. Заради тези практики Арон бил ослепен, а имотите му конфискувани. По-късно същият този Арон удобно сътрудничил на Андроник I в неговите злодеяния, та Исак II Ангел се принудил да заповяда да му отрежат и езика (146–148). Заради пристрастеността си към астрологията и демоническите изкуства били наказани също Склир Сет и Михаил Сикидит. Склир изпратил омагьосана праскова на една девица, с което предизвикал у нея безумна любов и съумял да я обезчести. Сикидит пък умеел да командва пълчища демони, да затъмнява небето, а веднъж накарал един гребец да изхвърли целия товар от лодката си, като му пратил ужасно привидение във формата на голяма червена змия. Друг път ужасил къпещите се в столична баня, като им изпратил черен демон. За злодеянията им император Мануил лишил и двамата от зрение, но докато Склир продължил да се занимава със съмнителните си дела, то Михаил станал монах и дори написал съчинение за божествените тайнства

(148–150). Някои изследователи са склонни да видят в Сикидит известния автор от XII в. Михаил Гликас⁸.

Пристрастени към астрологията обаче са самите императори в *Историята* на Хониат⁹. Мануил бил способен да провали експедиция, защото хороскопът не предвещавал добър изход (95–96, 154); когато астролозите му предсказват ураганни ветрове, той заповядал да копаят дупки и да махнат стъклата от прозорците, а блюдолизците в неговото обкръжение изпълнявали всичко, участвайки театрално в представлението, приготвено от неговата лудост (220–221). Андроник I бил особено обсебен от всякакви магически ритуали и предсказания – за тази цел дори използвал услугите на загубилите зрението си Склир Сет и Арон Исакий. Предсказанията се извършвали от демон, привикван от мътна вода нощем – очевидно някаква разновидност на *леканомантията*. В последния известен такъв ритуал участват императорът Андроник, верният му министър Стефан Айохристофорит, този своеобразен византийски Берия, и магьосникът Склир. Мътната вода изобразила „йота” и „сигма”. Присъстващите се чудели кой е този с „йота” и „сигма”, който ще наследи трона, и не са ли избили вече всички, но впоследствие станало ясно, че това е Исак Ангел, който успял да вземе властта след кървав „*нуч*” (339–341). Никита Хониат изразява неодобрението си от демоничните ритуали, но в крайна сметка е склонен да приеме възможността за предсказване на бъдещето. Той прави ясното разграничение между демоничните сили, които са способни на това, и тези, които вършат същото, но с Божия помощ, като епископа на Хони Никита, споменат във връзка с пророчеството за късните години от управлението на Мануил (219). Че Мануил щял да се побърка, както било предсказано, за Хониат става ясно от решението на императора да реабилитира ислямския бог като общ за християни и мюсюлмани в края на живота си. Случаят с Василадель илюстрира още веднъж колко крехка е границата между демоничното и боговдъхновеното. Този Василадель бил предсказател, принадлежащ към категорията „юродиви ради Христа”. Според Хониат, обаче, неговите предсказания били неясни и често пъти грешни. Василадель имал много последователи, най-вече между жените, които по принцип се приемат като по-наклонени към магическото и свръхестественото, но стават и обект на сексуални възжелания. Исак Ангел обаче решил да се възползва от неговите услуги. Влизайки при императора в Редесто, Василадель се държал странно, бил като обсебен, не обърнал никакво внимание на присъстващите, а с ръцете си изтрил очите на императорския портрет, който се намирал на стената (448–449). Предсказанието се оказало съвсем точно, защото само след дни в Кипсела Исак щял да бъде ослепен от своя брат Алексей.

Византийските историци имат по правило двойствено отношение към астрологията и възможността за предсказания. И *Продължителят на Теофан*, и Никита Хониат, например, но също Лъв Дякон и Михаил Псел, възприемат

способностите да се гадае по звездите и зодиака като продукт на определени умения, като легитимна професия. Неслучайно василевсите от средновизантийския период си имат често пъти придворни астролози или допират до техните услуги. От друга страна, подчинението на човешките съдби на движението на звездите „намира свъ“ на езичество и магия, поради което отношението към тези практики е внимателно, а прилагането им се възприема винаги с известна доза скептицизъм или открит негативизъм. Но и самите автори, колкото и да подлагат на съмнение или критицизъм астрологията, или думите и деянията на самозвани „юродиви“, или тайните нощни ритуали за призоваване на духове, изразяват нерядко вяра в това, прокрадваща се зад критиките, плашеща и неспокойна. Дори когато се присмиват, смехът им е с гримаса и „едно на ум“. Все пак и те са чеда на времето си. По-радикално настроените борци със суеверията, като Михаил Аталиат, са малцинство¹⁰. Това двойствено отношение към астрологията, алхимията, магията и окултизма във Византия се пренася и върху официалната система на санкциониране. Църквата, разбира се, заема позиция по този въпрос: канон 61 от решенията на Трулския събор (691–692 година) предвижда канонично наказание в продължение на шест години за всички, които се занимават с гадания и предсказания, „преследване на облаците“ (*νεφολιώκτας, nubium persecutores*), правене и притежаване на амулети (*φυλακτηρίους, amuletorumque praebitores*), а също мечкарите и разкарващите други животни за забавление на тълпите (Nedungatt 1995: 140–142). Магическите практики, които са особено скандални или имат политически подтекст, се наказват и от светската власт, обикновено с ослепяване, отрязване на езика, или по-леко, с отстраняване от пост и/или заточение. Смъртните присъди са изключение – в случая с изгарянето на Василий Врач по времето на Алексей I Комнин трябва да оценим общия контекст на войната на императора с богомилите и павликяните в Тракия. Известно западно влияние в случая също не бива да се изключва. Строгите наказания, включително изгаряне на павликянки водачи в Източна Мала Азия в предишния период, са част от една война с легитимни политически противници, създали своя квази-държава на Изток, обвързана с враждебния за империята Арабски халифат. Изгарянето на клада във Византия не е традиционно наказание за еретици, магьосници и вещици, както в Западна Европа през същинското и късно средновековие, а по-скоро се възприема като най-строгото наказание за политически престъпления по традиция, която се корени в късноримската епоха. Достатъчно е да хвърлим поглед върху *Историята* на Амиан Марцелин, за да видим, че изгарянето жив е ужасяващо наказание за политически врагове и закоравели престъпници, за предатели или узурпатори. И в значително по-леките наказания, споменати от Хониат, виждаме често пъти политическия подтекст. Това напомня на процесите на император Валент през IV в., в които магьосничеството е или параван за политическа разправа, или се възприема като опасност чрез *черна магия* да се увреди или

убие политически противник. За суверен император като Валент това е само-разбиращо се, но и почти всички останали са такива, от Диоклециан (за да не се връщаме още по-назад в историята), та чак до Комнините и Ангелите (без да изключваме и следващите).

Магическият светоглед и практики във Византия са като двуликия Янус: от една страна, те гледат към официалната християнска вяра с нейните истории, светци, чудеса, изображения, празничен цикъл, а от друга – към „тъмните покои” на окултното и приказното, към забранения плод на (крипто)езичеството и тайното познание. И както всяка друга врата, Янус е тънката контактна зона, посредникът между външното и вътрешното, които са взаимосвързани и не толкова антагонистични, колкото сме свикнали понякога да мислим.

БЕЛЕЖКИ

¹ Douglas 1970: 17–36 (P. Brown); Maguire 1995: 9–34 (M. Dickie); Petropoulos 2008: 44–52 (S. Trojanos); Bakalouvdh 2001 (добро изложение за различните видове магия в ранна Византия и аретологиите като средство за борба с тях). Виж също Ogden 2002.

² За амулетите и заклинателните формули в средновековна България и Сърбия виж Попконстантинов 2009: 341–351.

³ За магическия „микс” от различни влияния и ролята на Египет виж Fowden 1993: 75–153.

⁴ По превода на D. C. Duling в Charlesworth 1983: 935 сл.

⁵ Виж подробно събрани в Петканова 1982, както и Попконстантинов 2009: 341–351.

⁶ За любовните магии виж подробно в Bakalouvdh 2001: 220–230.

⁷ Никифор Презвитер. Житие на св. Андрей Юродиви. *Patrologia Graeca* 111, 621 ff. (776c–781a); Petropoulos 2008: 64–71 (G. Calofonos).

⁸ Интересното е, че именно Гликас прави важната нюансирана разлика между астрономия и астрология, която сме свикнали да правим и ние днес, в един свой задочен спор с император Мануил, който се явява категоричен защитник на астрологията. Примерите са взети от старозаветните събития, свързани с Авраам – виж Magdalino 2006: 245–263 (W. Adler), а също Magdalino 1993 и Angold 1995.

⁹ Цитирането е по изданието на van Dieten от 1975 година

¹⁰ Аталиат, който пише своята *История* за Никофор Вотаниат (1078–1081 г.), се чувства длъжен да разкритикува и осмее предишния император Михаил VII Дука, който бил заобиколен от всякакви интриганти, астрономи и предсказатели. Подигравателният тон на автора издава определено отношение. Виж и част от неговата *История* в превода на Grégoire на френски в *Byzantion* 28, 1958, 325–362. За магията и окултизма в Късна Византия виж Greenfield 1988.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Гръцки извори за българската история** (ГИБИ) V (ИБИ IX, София 1964).
- Димитров 2005**: Димитров, Д. Й. Тъмните векове на Византия. Велико Търново.
- Кулаковский 2000**: Кулаковский, Ю. А., А. И. Сонни (изд., прев.). Аммиан Марцеллин. Римская история. Санкт-Петербург.
- Петканова 1982**: Петканова, Д. Стара българска литература. Апокрифи. София.
- Попконстантинов 2009**: Попконстантинов, К. Заклинателни молитви върху средновековни амулети от средновековна България и паралелите им в трепници от средновековна Сърбия”. – В: Сборник радова Византолошког института 46.
- Angold 1995**: Angold, M. Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261. Cambridge University Press.
- Auzépy 1992**: Auzépy, M.-F. L’analyse littéraire et l’historien: l’exemple des vies des saints iconoclastes. – Byzantinoslavica 53.
- Bekker 1837**: Bekker, I. (ed.) Theophanes Continuatus etc. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn.
- Charlesworth 1983**: Charlesworth, J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. Volume I: Apocalyptic Literature and Testaments. Doubleday.
- Douglas 1970**: Douglas, M. (ed.). Witchcraft Confessions and Accusations. London (repr. 2004).
- Dumbarton Oaks Papers** vol. 38. 1984: Symposium on Byzantine Medicine.
- Fowden 1993**: Fowden, G. The Egyptian Hermes. Princeton University Press.
- Gero 1977a**: Gero, S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. Louvain.
- Gero 1977b**: Gero, S. Byzantine Iconoclasm and the Failure of Medieval Reformation”. – In: The Image and the Word. Confrontation in Judaism, Christianity and Islam. Missoula, MA.
- Greenfield 1988**: Greenfield, R. Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. Amsterdam.
- Kazhdan 1991**: Kazhdan, A. P. etc. The Oxford Dictionary of Byzantium, vols. I-III. Oxford University Press.
- Magoulias 1984**: Magoulias, H. J. (ed., trans.). O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates. Detroit: Wayne State University Press.
- Magdalino 1993**: Magdalino, P. The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180. Cambridge University Press.
- Magdalino 2006**: Magdalino, P., M. Mavroudi (eds.). The Occult Sciences in Byzantium. Geneva: La pomme d’or.
- Maguire 1995**: Maguire, H. (ed.). Byzantine Magic. Harvard University Press.
- Nedungatt 1995**: Nedungatt, G., M. Featherstone. The Council in Trullo Revisited. Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Ogden 2002**: Ogden, D. Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook. Oxford University Press.
- Patrologia Graeca**, vol. 111.
- Petropoulos 2008**: Petropoulos, J. C. B.(ed.). Greek Magic. Ancient, Medieval and Modern. Routledge.

Rosenqvist 1986: Rosenqvist, J. O. The Life of St. Irene Abbess of Chrysobalanton. Uppsala.

Sewter 1953: Sewter, E. R. A. Michael Psellus: Chronographia. New Haven: Yale University Press.

Spier 1993: Spier, J. Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition. – Journal of the Wartburg and Courtauld Institutes 56.

Stancliffe 1983: Stancliffe, C. St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus. Oxford.

van Dieten 1975: van Dieten, J. L. (ed.). Nicetae Choniatae Historia. Berlin: Walter de Gruyter. CFHB.

Βακαλούδη, 2001: Βακαλούδη Α. Δ. Η μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο. Αθήνα.