

DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2025.6.12>

UDC 94(495).03+355.48+355.233.23

LBC 63.3(0)4-93

Submitted: 15.06.2025

Accepted: 18.12.2025

## CHAROS AND THEOTE: THE DIVINE AND THE CTHONIAN IN ACRITIC SONGS OF THE 10<sup>th</sup> – 12<sup>th</sup> CENTURIES

Evgeny V. Stelnik

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

**Abstract.** *Introduction.* In this paper, we examine a very interesting object given to Charos by God himself at a critical moment in battle. In six Cypriot songs (first described by G. Saunier in 1972), this object is called the word θεότη. The θεότη is rare and complex. It apparently has Platonic roots, as it appears in one work of Plutarch. This word is present in the New Testament (Colossians 2:9) and plays a crucial role in the formulation of the Orthodox Christological concept. It is remarkable how this complex and rich word entered “popular” Byzantine culture and became the weapon of Charos. In our view, the word θεότη itself is clear evidence of the transformation of Christian concepts in the folklore environment. *Methods and materials.* We analyze Cypriot folk songs based on general hermeneutic approaches as formulated by Hans-Georg Gadamer. Our goal is to reconstruct the hidden content of Akritian songs from the 10<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> centuries and to seek a correct interpretation of the mythological context of Byzantine folklore. *Analysis.* It is important to note that the word θεότη appears in the poems of Andreas Sklentzas (late 15<sup>th</sup> century), an author familiar to Joannes Picator. The word θεότη appears in a fascinating context in Andreas Sklentzas. In his Hymn to the Virgin Mary, he calls the Mother of God “the castle of divinity” (κάστρον τῆς θεότης) and “the lamp of beauty” (καντήλα τς ὁμορφιάς). In the Hymn to Mary Magdalene, Peter and John, running to the tomb of Jesus Christ, not only saw divinity – the θεότη – but also two pure, shining angels (δύο ἀγγέλους ἐκλαμπροῦς). In our opinion, it is precisely the brilliance of divinity that explains this strange object – the θεότη – in the hands of Charos. *Results.* Byzantine folklore returns even such a complex theological term as θεότη to an archaic context. Θεότη, as the “personal deity” of the Church Fathers and theologians, does not fit into a magical worldview and is simplified to a “bright object” that becomes the weapon of Charos.

**Key words:** Charos, θεότη, Akritas, Byzantine folklore, divinity, “lower world”, everyday history.

**Citation.** Stelnik E. V. Charos and Theote: The Divine and the Cthonian in Acritic Songs of the 10<sup>th</sup> – 12<sup>th</sup> Centuries. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2025, vol. 30, no. 6, pp. 163-168. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2025.6.12>

УДК 94(495).03+355.48+355.233.23

ББК 63.3(0)4-93

Дата поступления статьи: 15.06.2025

Дата принятия статьи: 18.12.2025

## ХАРОС И ТЕОТЕ: БОЖЕСТВЕННОЕ И ХТОНИЧЕСКОЕ В АКРИТСКИХ ПЕСНЯХ X–XII ВЕКОВ

Евгений Викторович Стельник

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

**Аннотация.** Сюжет схватки культурного героя Акриты (Дигениса) со смертью в лице Хароса является ключевым для византийского фольклора. Возникнув, вероятно, в IX в. в Малой Азии, эта мифологическая сцена стала общей для всех акритских песен. Сюжет борьбы со Смертью имеет многочисленные варианты и ответвления. В этой схватке каждый, казалось бы, незначительный элемент или нюанс может иметь ключевое значение для правильного прочтения повседневного религиозного переживания византийского времени. В данной работе мы рассматриваем очень интересный предмет, который в критический момент схватки Харосу дает сам Бог. Этот предмет в шести кипрских песнях (впервые описанных Г. Сонье в 1972 г.) называется θεότη. Θεότη – редкое и сложное слово. Оно, видимо, имеет платонические корни, так как встречается в одной работе Плутарха. Это слово присутствует в Новом завете (Послание к Колоссянам 2:9) и играет важнейшую роль в формулировании ортодоксальной христологической концепции. Удивительно, как

это сложное и наполненное слово попало в «народную» византийскую культуру и стало оружием Хароса. На наш взгляд само слово θεότης является ярким свидетельством трансформации христианских понятий в фольклорной среде. Из всего сложного богословского контекста магическое народное сознание смогло усвоить только внешнюю часть божественности, а именно яркий свет и блеск, которые сопровождают явление Бога или его ангелов. Поэтому, на наш взгляд, θεότης в руках Хароса это не что иное как яркий блестящий предмет (это может быть икона или молния), который поражает жертву своим губительным ярким светом.

**Ключевые слова:** Харос, θεότης, Акрит, византийский фольклор, божественность, «нижний мир», повседневная история.

**Цитирование.** Стельник Е. В. Харос и theote: божественное и хтоническое в акритских песнях X–XII веков // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2025. – Т. 30, № 6. – С. 163–168. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2025.6.12>

**Введение.** В шести кипрских народных песнях традиционный сюжет схватки Акрита и бога смерти Хароса приобретает весьма неожиданный поворот [17, р. 135]. Всесильный Харос не может одолеть Акрита, захваты которого оказываются исключительно крепкими. Тогда Харос вырывается из рук Акрита и просит помощи у самого Господа (как вариант: поднимается на небо за помощью Бога). Находясь на грани поражения, Харос широко раскидывает руки и жалуется Господу на свое бессилие: Акрит оказывается слишком силен для неумолимого и коварного бога Смерти [26, с. 302]. Жалобы Хароса вызывают неудовольствие Бога, ведь он послал его не для того, чтобы он боролся с Акритом, а чтобы забрал душу героя. Более того, чтобы спасти ситуацию, Бог дает Харосу особый предмет – θεότης, с помощью которого Харос быстро побеждает Акрита. Иногда просто при виде этого предмета Акрит сдается сам.

**Методы.** Анализ кипрских народных песен мы проводим, опираясь на общие подходы герменевтики, как они были сформулированы Х.-Г. Гадамером. Наша задача заключается в реконструкции скрытого содержания акритских песен X–XII вв., в поиске корректной интерпретации мифологического контекста византийского фольклора.

**Анализ.** Включенность архаичного хтонического Хароса в православную картину мира сама по себе не нова. Похожее вмешательство Бога в схватку Акрита и Хароса можно также найти в цикле песен «Харос и пастух». Здесь Господь отдает строгий приказ (πρόσταγμα) Харосу забрать душу у архонта [26, с. 303, 305]. Этот приказ Бог отдает настолько сурово, что его невозможно слушаться [26, с. 306]. В песне «О Константине»

повествуется о том, как Харос стоит у самих ног Господа, который сидит в кресле и ведет книгу живых и мертвых. Еще живого Константина Бог почему-то записывает к мертвым [25, с. 239] (в других песнях, книгу живых и мертвых могут вести три ангела [25, с. 240]). Переписать эту запись в книге невозможно, и Константину теперь не остается ничего другого как умереть.

Иногда сам Харос описывается как ангел Господа: он теряет свой характерный черный цвет и приобретает ослепительно белые одежды [26, с. 305]. Харос угрожает Акриту (Константину, Янису) теперь не один, а вместе с архангелом Михаилом [11, р. 224] и пророком Ильей [25, с. 223]. Характерно, что в поствизантийской поэме Иоанна Пикатора «Rima therenatika» (XVII в.) Харос даже жалуется, что он вынужден быть злым и сожалеет о своих жертвах, но он не может послушаться приказов сурового Бога [8, S. 38]. Здесь мы наблюдаем эволюцию представлений о Харосе, связанную с постепенным глубоким проникновением православного мировоззрения в повседневные представления византийцев, когда архаичный бог Смерти уже не может сосуществовать с христианским Богом, который в итоге подчиняет своей власти Хароса. Харос из ужасного и кровожадного хтонического образа превращается в «дедушку Хароса» [3, с. 160], помощника в лечении болезней [13, р. 103], крестного для детей [13, р. 102] и даже в святого [13, р. 101]. Интересно, что Харос, теряя свои архаичные и хтонические черты, как бы передает их православному Богу, который представляется в ветхозаветных образах, ментально близких к византийскому фольклору.

Интерес в этих шести кипрских песнях вызывает загадочный предмет θεότης, с помо-

щью которого Харос побеждает такого сильного Акрита. Г. Сонье, первый исследователь, который обратил внимание на θεότη (1972), считал, что это слово проникло в византийский фольклор из «научной» литературы [17, р. 135]. Это слово носит не свойственный для акритских песен абстрактный характер и само по себе является, по его мнению, признаком переработки изначального фольклорного сюжета [17, р. 135]. Тем не менее θεότη достаточно рано проникло в акритские песни и было известно и понятно слушателям песен. Но что же означает это слово? Что это за предмет? Г. Сонье обращает внимание, что θεότη может в одном из вариантов означать самого Бога [17, р. 135], являясь результатом трансформации слова Θεός. Однако здесь перед нами явное искажение. В более поздней работе (2003) Г. Сонье понимает θεότη как «божественный предмет» [19, р. 54], но ясности что это за предмет не появляется.

Важно обратить внимание, что θεότη совсем не характерный предмет в руках Хароса. Оружие Хароса – это всегда определенная концепция смерти.

В акритских песнях практически всегда Харос вооружен обычным византийским оружием X–XII вв.: это кинжал / длинный нож (μάχαρα) или меч (σπαθί, ξίφος) [9, р. 221]. Это оружие позволяет Харосу легко извлекать душу, которая выходит сама вместе с кровью из перерезанного горла несчастной жертвы [26, с. 305]. Жизнь в этом смысле связана напрямую с движением крови, столь важным для традиционного сельского общества. Более того, истечение кровью героя превращает акт смерти, по замечанию Ж. Дю Булей, в акт рождения, но наоборот [11, р. 232]. Не зря часто Харос дарит Акриту пред схваткой красную ленту, его прекрасной жене – черное платье [17, р. 335].

Иной контекст представляет собой лук в руках Хароса [26, с. 294, 297]. Такая смерть – это уже не открытый и справедливый бой, а коварное нападение издалека, часто из засады. Харос, превратившись в ласточку, хитро пускает одну стрелу за другой в героя, попадая прямо в самое сердце [26, с. 294]. Герой сначала бледнеет, а потом начинает болеть, так как жизненные силы покидают его с каждой попавшей стрелой. В такой ситуации бессильны даже самые искусные доктора. Такое

понимание смерти исключает акт героической схватки со Смертью, но отражает представление о «зависти» Хароса к живым людям. Лук, как дистанционное оружие, отражает представление о «жадности и ненасытности», но и неотвратимости смерти.

Харос в этих контекстах носит четко выраженный хтонический характер, он – подземное существо, забирающее живых людей в «нижний мир», где властвует Земля-Ночь (Μαυρηγή или Μαύρη Παναγιά) – мать всех живущих людей, возвращающая с помощью верного слуги Хароса детей обратно в свое лоно [29, с. 36].

Θεότη в руках Хароса – это явно абсолютно другая концепция смерти и умирания. Для выяснения этой концепции мы должны рассмотреть само слово.

Слово θεότη имеет платонический контекст. Это слово встречается у Плутарха (De Def. Ogas. 10), у Лукиана Самосатского (Isagom. 9) и в романе Гелиодора (в цитировании Орибасия) [14, р. 669]. Как и все греческие существительные на της оно происходит от прилагательного, обозначает качество, а не сущность, и несет достаточно абстрактный характер. У античных авторов θεότη обозначает «божественность», «божественную природу» и «божественность как особое качественное состояние» [4, с. 778; 1, с. 603; 15, S. 1198; 6, р. 416].

В христианской литературе смысл этого непростого слова меняется. В Новом завете слово встречается один раз. Слово само по себе, по мнению Р.Ч. Тренча, исключительно редкое [22, р. 9]. У Апостола Павла в Послании к Колоссянам (2:9) θεότη дается в контексте сущностной полноты божественности Христа. Это полное и личностное воплощение божества, то есть Христос не просто носитель божественных качеств, а Бог в прямом, абсолютном смысле этого слова. В этом смысле полнота божества Иисуса явлена «телесно». То есть слово θεότη имеет четкие христологические значения [20, р. 36], что будет иметь далеко идущие исторические последствия в арианских и монофизистских конфликтах. У Августина Блаженного (De Civitate Dei contra paganos 7.1.) θεότη – это особое состояние божественного бытия, это божество в своей сущности, а не в качестве или в виде

атрибута. Это личное Божество Сына-Бога. В византийском словоупотреблении, по мнению И. Криараса, существительное женского рода *θεότη* понимается похожим образом, как то, что «относится к божественной природе», либо сама «божественная природа», «божественная сущность» [24, с. 106, 175.].

Интересно, что Р.Ч. Тренч, комментируя разницу между словом *θεότη* и *θειότης* прибегает к достаточно яркой метафоре божественности Иисуса: «Это были не просто лучи божественной славы, которые озаряли Его, освещая Его личность на время и с великолепием, не принадлежащим Ему; но Он был и есть абсолютный и совершенный Бог» [22, р. 8].

*Θεότη* встречается 6 раз в Посланиях Василия Великого [7, р. 68, 86, 206, 234, 390, 402], 5 раз в сочинении Иоанна Дамаскина [12, р. 94, 224, 274, 318, 480], упоминается у Фотия [27]. Слово *θεότη* весьма особенное и возникает вопрос, как оно вообще оказалось в употреблении кипрских певцов народных песен. Возможно, ответ в том, что именно на Кипре сложилось настоящее сообщество «профессиональных» «народных» поэтов (*ποιητάρηδες*) [17, р. 142], которые могли вставить это «научное» слово для большего эффекта у аудитории.

Тем не менее *θεότη* встречается в стихах Андреаса Скленица (конец XV в.), автора, знакомого Иоанну Пикатору. *Θεότη* у Андреаса Скленица дается в очень интересном контексте. В Гимне Деве Марии он называет Богоматерь «замком божественности» (*κάστρον τῆς θεότης*) и «светильником красоты» (*καντήλα τς ὁμορφιάς*) [23, р. 129]. В Гимне Марии Магдалине Петр и Иоанн, прибежавшие к гробнице Иисуса Христа, не только увидели божественность – *θεότη*, но и двух чистых сияющих ангелов (*δύο ἁγγέλους ἑκλαμπροῦς*) [23, р. 121]. На наш взгляд, именно блеск божественности может дать объяснение этому странному предмету *θεότη* в руках Хароса.

Яркий блеск – традиционно одна из основных свойств божества в народном понимании [5, р. 160]. Блеск – это свойство небесного происхождения божества [5, р. 379].

Ветхозаветный Бог – это «блестящий и сверкающий Бог» [5, р. 380], служат такому божеству яркие ангелы, сотворенные из «огня и ветра», «сверкающие войны» [5, р. 379]. Ангелы

в ветхозаветной традиции, которая так близка к византийскому фольклору, часто напрямую связывались со звездами и небесными светилами [21, р. 229] или даже молниями [2, с. 228].

*Θεότη*, как божественность, в конкретном и предметном фольклорном понимании кипрских песен может принимать вид яркого «божественного предмета».

Так, в одной из кипрских песен, опубликованных К. Хаджиоанну, рассказывается, что Харос приходит к своей жертве с иконой Господа в руках, от которой настолько яркий свет, что несчастный сразу умирает [28, с. 138]. Иногда Харос, который обычно представляется как «черный всадник», внезапно превращается в очень яркое Солнце,двигающееся на Запад прямо через горы (цикл песен «спор Яниса с Солнцем») [18, р. 135, 140]. Иногда Харос описывается одетым в слишком яркие одежды [26, с. 306], у него могут быть яркие золотые волосы [13, р. 100], которые блестят как солнце [26, с. 306]. Важно обратить внимание, что взгляд у Хароса может быть такой же яркий как молния [25, с. 248]. Этот блеск исключительно опасен для живых людей.

**Выводы.** Предмет *θεότη* представляет совершенно иную концепцию смерти, но от этого не менее архаичную. Харос в этом контексте персонаж небесного, божественного мира. Харос через предмет *θεότη* наделяется божественной энергией, но этот небесный мир только напоминает христианский. Загробный мир в византийском фольклоре может принимать своеобразный вид античного «солнечного сада» [10, S. 23]. Даже Гелиос в этом контексте может представляться богом Аида [16, р. 81], а Аполлон мог сеять смерть своим ярким светом [28, с. 138]. А главное, что в этом варианте представлений сам Бог начинает принимать исключительно архаичные черты. Это, скорее, Бог Ветхого Завета, суровый, жестокий и неуклонный, не даром его в народных представлениях начинает уравнивать добрая Богородица.

Византийский фольклор даже такой сложный богословский термин, как *θεότη*, возвращает в архаичный контекст. *Θεότη* как «личностное божество» отцов Церкви и богословов не укладывается в магическое мировоззрение и упрощается до «яркого предмета», который превращается в оружие Хароса.

## REFERENCES

1. Veisman A.D. *Grechesko-russkiy slovar* [Greek-Russian Dictionary]. Moscow, Greko-lat.kab. Yu.A. Shichalina, 1991. 1370 p.
2. Glagolev A. *Vethozavetnoe bibleyskoe ucheniye ob angelah. Opyt bibleysko-bogoslovskogo issledovaniya* [The Old Testament Biblical Teaching on Angels: An Experiment in Biblical-Theological Research]. Kiev, tip. I.I. Gorbunova, 1900. 705 p.
3. *Grecheskie narodnye pesni* [Greek Folk Songs]. Moscow, Gos. Izd-vo khud. lit., 1957. 294 p.
4. Dvoretzkiy I.Ch. *Drevnegrechesko-russkiy slovar. T. I* [Ancient Greek-Russian Dictionary. Vol. 1]. Moscow, Gos. Izd-vo inostr. i nats. slovarei, 1958. 1143 p.
5. Alomia K. *Lesser Gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of the Old Testament*. Ann Arbor, MI University Microfilms International, 1989. 654 p.
6. Bailly A. *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Librairie Hachette, 1919. 1012 p.
7. Deferrari R.J., ed. Basil. *Letters. Volume I: Letters 1–58*. Cambridge, Harvard University Press, 1926. 432 p.
8. Beck H.-G. *Die Byzantiner und ihr Jenseits: Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1979. 71 S.
9. Birkenmeier J.W. *The Development of the Komnenian Army 1081–1180*. Leiden; Boston, Brill, 2002. 266 p.
10. Dieterich A. *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der Neuesten Petrusapokalypse*. Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1893. 238 S.
11. Du Boulay J. The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death. *Man*, 1982, vol. 17, iss. 2, pp. 219–238.
12. Woodward G.R., Mattingly, H., eds. John Damascene. *Barlaam and Ioasaph*. Cambridge, Harvard University Press, 1914. 636 p.
13. Lawson J.C. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*. Cambridge, Cambridge University Press, 1910. 664 p.
14. Liddell H.G., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1901. 1774 p.
15. Pape W. *Handwörterbuch der griechischen Sprache: in vier Bänden. Bd. I (Alpha – Kappa)*. Braunschweig, u.a., 1842. 1336 S.
16. Rocco S. Sull'origine del mito di Caronte. *Rivista di Storia Antica e Scienze Affini: Diretta da Giacomo Tropea II (1896–1897)*. Roma, "L'erma" Di Bretschneider, 1972. pp. 73–81.
17. Saunier G. Le combat avec Charos dans les chansons populaires grecques. *Ellēnika*, 1972, vol. 25, no. 1, pp. 119–152; no. 2 (Meros deutero [The 2<sup>nd</sup> Part]), pp. 335–370.
18. Saunier G. Le pari de Yannis et du soleil. *Études rurales*, 1985, no. 97–98, pp. 133–151.
19. Saunier G. Quelques personnages de la poésie épique. *Les mythes et les légendes que partagent les peuples de l'Europe. Table ronde animée par Hélène Ahrweiler*. Paris, Université de l'Europe, 2004, pp. 52–59.
20. Strong J. *A Concise Dictionary of the Words in the Greek Testament; with their Renderings in the Authorized English Version*. New York, Eaton & Mains Cincinnati, Jennings & Graham, 1890. 2425 p.
21. Stuckenbruck L. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995. 348 p.
22. Trench R.C. *Synonyms of the New Testament*. London, Kegan, Paul, Trench, Trübner, 1894. 425 p.
23. Kakoulidi E.D. Poiēmata tou Andrea Sklentza. Kritikē ekdosē [The Poems of Andrew Sklentza. A Critical Edition]. *Ellēnika*, 1967, no. 20, pp. 107–145.
24. Kriaras E. *Leksiko tēs Mesaiōnikēs Ellēnikēs Dēmōdous Grammateias: 1100–1669. T. 7* [Dictionary of Medieval Greek Popular Literature: 1100–1669. Vol. 7]. Thessaloniki, s.n., 1980. 242 p.
25. Politis N.G. Akritika asmata. O thanatos tou Digenē [The Death of Digenes]. *Laographia* [Folklore], 1909, vol. 1, pp. 169–275.
26. Passow A., ed. *Tragoudia rōmaiika = Popularia carmina Graeciae recentioris* [The Roman Roman Tragedy = Popular Poems of Later Greece]. Lipsiae, B.G. Teubner, 1860. 650 p.
27. Phōtios o Megas. *Epistolē pros Boulgaron Ēgemona* [Photius the Great. Letter to the Bulgarian Ruler]. URL: [https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/fotios\\_metafrasi\\_7.html](https://www.myriobiblos.gr/texts/greek/fotios_metafrasi_7.html)
28. Chatziioannou K. *Laographika Kuprou: dēmōtika tragoudia, paroimies, mythoi, paramythia, paradoseis, deisidaimonies kai prolēpseis, ainigmata, ksorkia, leksilogio* [Folklore of Cyprus: Folk Songs, Proverbs, Myths, Fairy Tales, Traditions, Superstitions and Folk-Beliefs, Riddles, Spells, Vocabulary]. Lefkosia, Zaballe LTD Publ., 1984. 187 p.
29. Psychogiou E. *Maurē gē kai Elenē: Teletourgies thanatou kai anagennēsēs: Chthonia mythologika, nekrika drōmena kai moirolgia stē sygchronē Ellada* [Black Earth and Helen: Rituals wof Death and Rebirth: Chthonic Mythological, Funeral Events and Obituaries in Modern Greece]. Athens, Akadēmia Athenōn Publ., 2008. 532 p.

**Information About the Author**

**Evgeny V. Stelnik**, Candidate of Sciences (History), Associate Professor, Department of Service and Tourism, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, [analitika@volsu.ru](mailto:analitika@volsu.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1097-1161>

**Информация об авторе**

**Евгений Викторович Стельник**, кандидат исторических наук, доцент кафедры сервиса и туризма, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, [analitika@volsu.ru](mailto:analitika@volsu.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1097-1161>