

Димитър Попов

ТРАКИЙСКА РЕЛИГИЯ

София, 2014

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Димитър Попов, автор, 2014
© Издателство „Изток-Запад“, 2014

ISBN 978-619-152-349-8

ДИМИТЪР ПОПОВ

ТРАКИЙСКА
РЕЛИГИЯ

*Второ подобро
и допълнено издание*



НА СВЕТАТА ПАМЕТ НА МОЯ УЧИТЕЛ
ПРОФ. ДИМ АЛЕКСАНДЪР ФОЛ

Съдържание

Вместо въведение. **Тракийският орфизъм / 7**

Глава първа. **Доктрината / 13**

Глава втора. **Великата Богиня-майка / 55**

1. Бендида	66
2. Брауро	90
3. Зеринтия.....	108
4. Сипила.....	110
5. Котито	112
6. Хипта	125

Глава трета. **Върховният бог / 129**

1. Залмоксис	129
2. Гебелейзис	171
3. Збелсурд.....	173
4. Сурегетес.....	183
5. Перко(у)с / Перконис.....	191
6. Великите самотракийски божества	197
7. Дарзалас.....	206
8. Делоптес	209

Глава четвърта.

Тракийският конник. Царят-жрец / царят-бог / 213

1. Божествен произход на властта	213
2. Царе-жреци.....	216
3. Царско-жречески родове	234
4. Степени на усъвършенстване	239
5. Обожествяване и инвеститура.....	249
6. Ценностни изпитания	260
7. Свещен брак	269
8. Богатства и съкровища	276
9. Обмяна на дарове.....	284
10. Пиршества и угощения	300
11. Ритуална обиколка	314
12. Световна ос	320

Глава пета.

Жреците / 331

1. Жреците на бесите	332
1. Жреците на гетите.....	348

Вместо заключение.

От древността към съвременното / 391

Съкращения / 413

Вместо въведение

Тракийският орфизъм

Тази монография е посветена на тракийската религия – про- блемно-тематична, научноизследователска област на трако- логията, която привлече интересите ми още като студент и към която ме насочи още тогава Ал. Фол. Независимо от усилията на ред проучватели, трудностите при работата с изворовия материал от всякакво естество в това направление останаха най-вече поради обстоятелството как тези огромни по обем и разнородни по харак- тер данни да се организират в система.

Именно в това отношение се крие и голямата заслуга на го- лемия учен Ал. Фол, който убедително въведе в историографията термина тракийски орфизъм като „терминус техникус“, а съвсем не като етническо определение. От тази позиция се разкри, че през цялото си развитие (от края на II хил.пр.Хр., включително и след създаването на римските провинции Македония, Мизия, Тракия и Дакия) тракийската история и култура са пронизани от това уче- ние¹.

Резултат на широки културни взаимодействия и на синтез на разпространената в Източното Средиземноморие и в Египет вяра в Слънцето-бог, тракийският орфизъм е устна, аристократич- на доктрина, която дава идейни корени и на гръцкия орфизъм, и следователно е по-ранна от литературно обработеното елинско мислене и принципно се различава и съвсем не съвпада с него. От една страна, това е определение за дълбоката разлика между тях, а от друга, е инструмент, за да се проучи идеологическата основа на

¹ Фол, Ал. Тракийският орфизъм. София, 1986.

духовния живот в древна Тракия откъм края на II хил. пр. Хр. докъм VI в. пр. Хр. и насетне.

Същият изследовател предложи поне два типа реализация на орфическото учение, което е естествено съобразно двусъставната (схваната като отношения) социална структура на тракийското общество¹. Наистина тълкуванията на наличния изворов материал разкриват, че със стабилизирането на отделните местни държавни организации доктриналната идеология постепенно започва да отстъпва в социалната практика за сметка на търсенето и на реализирането на пряко господство и на потисничество. Тя задължително има своето обществено-политическо ниво, редом с доктриналното, и също се изповядва най-малко на две равнища².

Първото е аристократично и принадлежи на посветените в свещеното знание на религиозната система. Второто е със социална адресираност най-вече заради необходимостта това внушение да упражнява своето въздействие в живота и по този начин да властва и да управлява масата от населението. То е народностно и принадлежи на онези, които знаят за доктрината, но остават сравнително непосветени в нея или са просто нейни привърженици.

Очевидно думата е за различни смислови градации на въздействие и на поведение, които са идеологически степенувани, но са и обществено ориентирани и в крайна сметка показват, че т.нар. тракийски орфизъм има своята езотерична (тайна) и екзотерична (явна) страна – своето сакрално и профанно разбиране.

Така е, защото два са и пътищата за сливането с бога. В собствена среда най-общо те са персонифицирани от Орфей и от Дионис и са обозначени чрез ентусиазма, т.е. чрез индивидуалната мистериалност, при която участникът въвежда бога в себе си, и чрез екстаза – характерен за колективната изповед, понеже всички се опитват да стигнат до бога.

Напълно несъвместими с организираната и йерархично подредена елинска олимпийска религиозност, свързаните с Орфей вяра, обредност и учение (доктрина), наречени тракийски орфизъм,

¹ **Фол, Ал.** Политика и култура в древна Тракия. София, 1990.

² **Попов, Д.** Залмоксис. Религия и общество на траките. София, 1989, с обяснения.

предполагат уреждането на света на десет степени¹. Всичко начева с основната фигура – с Великата богиня-майка, която като единица е първоначалното състояние на вселената в покой. В качеството си на двойка тя самозачева (втората степен), после износва рожбата си (третата) и я ражда (четвъртата).

Това е нейният син Слънце, но и Огън (неговата земна проекция) – носител на целостта на Космоса. Тъкмо на петата степен той се възвисява на хоризонта, обикаля и задвижва света и поема отговорността за тази перманентност, на шестата вече възмъжава и постига божественото си съвършенство, за да се изравни във всяко отношение по могъщество със своята родилка и за да е в състояние на седмата да се съедини с нея в свещен брак (хиерогамия) и да отприщи енергията на създанието.

Ето как на осмата степен се ражда сина на Сина (= на Върховния бог, напълно равнопоставен и вече в паредрия с Великата богиня), който на доктринално равнище отговаря точно на земния цар-жрец. След преминаването на ред ценностни изпитания и извършването на подвизи, той получава инсигниите на властта от майка си и се разпорежда и господства в света на хората – деветата степен, за да се сдобие на десетата с правото на следваща хиерогамия. Именно втората свещена сватба тласка развитието на социума напред точно в мига, когато Космосът е напълно изграден, а жизненият кръговрат във възход. В отличие от гръцкия подреден и неанонимен пантеон, тази постройка е асиметрична и се основава не на линейното, а на цикличното време. В нея е вложен и подтикът към нравствено извисяване.

От казаното излиза, че системата на тракийския орфизъм се групира около четири модела на света². Космогоничният започва да функционира, когато самооплодената Велика богиня-майка създава вселената. След като тя ражда своя син – Слънцето, което задвижва преливането на сезоните, в действие влиза митологичният. Упованието и надеждата в светилото са в основата на религиозния модел, който го идентифицира със съвършенството, а стремежът

¹ Фол, Ал. История на българските земи в древността (до края на III в. пр. Хр.). София, 1997.

² Фол, Ал. Тракийският Дионис. Книга трета. Назоваване и вяра. София, 2002.

към него с безсмъртието. За да се извисят и телом, и духом, и за да достигнат вечен живот, вярващите обаче са задължени да извършват обреди, които не са достъпни за всички. Тъкмо това разграничение ражда последния – социалния – модел, защото според него само на царя са отредени привилегиите и достойнствата да постигне съвършенството и следователно да се обезсмърти – да се превърне в бог, докато за другите и най-вече за най-приближените му довереници остава единствено правото да вярват и да се надяват да се слоят с този идеал.

Както се разбира, тракийският орфизъм, който през II хил. пр.Хр. възниква в Източното Средиземноморие на основата на предноазиатски и на египетски вярвания и се разпространява от о. Крит на север в Беотия, Тесалия, Фокида с Делфи, Източна Македония и Тракия, както и по островите Самотраки, Лемнос, Имброс, Наксос, Тасос, е палеобалканска устна религиозна традиция, утвърдена най-вече в тракийската среда и присъща на нея и във времето на писаната история. Поради различната историческа съдба на траки и на елини тази вяра се превръща в гръцките полиси в литературно-философска доктрина с питагорейски корени, докато в Тракия тя се изповядва в устната фолклорна обредност до утвърждаването на християнството и доминира цялото общество. Ядрото на светогледната система е идеята за самоусъвършенстването и за безсмъртието (обезсмъртяването)¹. Тя се основава на убеждението, че цикълът на света е постоянен, повтаря се безкрай и се изразява в равновесието слънце – земя, т.е. на двете божествени начала.

Действително доктрината съчетава изповядването на култ към Слънцето и на култ към Земята и в този смисъл образът на Орфей в Тракия е отличен пример за представата, че е син на Слънцето и на Великата богиня-майка. Тук той се появява и под други имена-прозвища и ред преводи-означения. Типологията на тези идентификации показва, че те са хипостази една на друга и едновременно са взаимосвързани изяви на балансираното единство. Точно такива персонификации, които носят и посреднически функции между соларното и хтоничното, олицетворяват равновесието между не-

¹ Попов, Д. Богът с много имена. София, 1995.

бето и земята, между слънчевото и земното, примиряват борбата между основните стихии и ритмизират Космоса.

При това положение тракийският орфизъм, който се разпространява в безкнижовна среда чрез мелодекламативното рецитиране и внушенията на символен свещен език, е несъмнено в основата и на елинския, оформен като мистична философска и донякъде спекулативна школа с космогония и теогония, с учение за създаването на човека и на неговата душа. От тази гледна точка той оказва влияние върху питагорейството и неоплатонизма, а някои негови елементи влизат и в християнството.

Синтезно описаната постановка и застъпените в нея постулати са с първостепенно значение за настоящето изложение, тъй като комплексът от анализирани и интерпретирани изворови данни се вмества и се съобразява с тях. Точно те очертават и самата структура на изследването и последователно включват разглеждането на същността на доктрината и на механизма на нейното функциониране, вездесъщите фигури на Великата богиня-майка и на Върховния бог (= на нейния син – Слънце, и съпруг едновременно), както и на царя-жрец/царя-бог – най-истинното чедо на тяхната хиерогамия, което поради свещеното си зачатие урежда света на хората и го управлява. В края е направен и опит принципно да се проследят реминисценциите на взаимодействията на тези персонификации в по-новите времена до съвременето. Точно в този ред те са предмет на научното търсене в отделните глави.

Този път трудностите произтичат от факта, че в повечето случаи съобщените божески сили са не само аниконични, но и остават анонимни. Анонимността и аниконичността обаче не са упрек, а са достойнство в древните безкнижовни общества, каквото генетически и типологически е и тракийското. Все пак достъпността до отделните техни идентификации се оказва възможна чрез огласените им преводи-означения и имена-прозвища (терминология също въведена от Ал. Фол). Така например по отношение на Великата богиня-майка такива имена-прозвища са Бендида, Брауро, Зеринтия, Котито и т.н., а спрямо Върховния бог – Залмоксис, Гебелейсис, Збелсурд, Сурегетес и т.н.

Разбира се, в тази поредица отлично се вписват още, и то на първите места, Орфей и Дионис, какъвто в тракийската среда е Загрей–Сабазий, но те съвсем съзнателно не са включени в текста

най-вече поради обстоятелството, че в научната книжнина вече присъстват обстойни монографии за тях – пак дело на Ал. Фол¹, които, според мен, достатъчно пълно и убедително изчерпват проблематиката и всъщност ще е и срамно, и смешно да препредавам достиженията в тях в конспективен вид. Просто центрирам вниманието на читателите върху всичко онова, което излиза извън обсега на тези книги, не е изследвано в детайли в историографията или пък въобще се пропуска. Както ще се види от изложението, то съвсем не е малко и допълва галерията на основните божества с ред техни различни и неочаквани портрети, които просто отвеждат и подчертават един или друг аспект при цялостното изграждане на действителния им облик.

Необходимо е също да уточня, че религията на траките е схваната тук като организирана институция или дори като сбор от институции, които създават условия да се почита една вяра както чрез някои самостоятелни форми на изява, така и чрез връзките с другите хора и с общността. Това е устройство и структура на съжителство между орфическите (слънчевите) и дионисовите (земните) мистерии, което ще рече от едновременната активност на колективи от посветени в двата култа, но същевременно и в синкретичното им единство. В този смисъл точно тази е позицията, от която проучването на тракийската религия може да тръгне, без обаче тя да се възприема като постижима цел, а само като възможност за предлагане на нови работни хипотези.

¹ Фол, Ал. Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей. София, 1991; Фол, Ал. Тракийският Дионис. Книга втора. Сабазий. София, 1994.

Глава първа

Доктрината

При древните общества най-общо се наблюдават два вида събития, които се вписват в два вида време и са качествено различни. Първите, т.нар. митични събития, са тези, които стават в началото и са в основата на космогонията, на антропогонията, на версиите за произхода на света и на всичко останало в него, откъдето идва и необходимостта хората да си ги припомнят постоянно. Вторите нямат модел на подражание, те просто се случват и не пораждат интерес, за да е нужно да се съхраняват в паметта¹.

Спомените за първичните събития, тази носталгия по началото, по изгубения Рай, периодично се актуализират и реактуализират чрез обредите, за да могат и събитията да се изживеят отново, а присъстващите да се приобщат към митичното време. За тях връщането назад към него е действително едно присъствие, една реинтеграция в първоначалната цялост, и така те си възвръщат и непокътнатите енергии на новороденото.

Същевременно за вярващите проблемът със смъртта опира просто до ритуал на преход от един свят в друг. Страхът от нея е всъщност тревогата на посвещението – това е голямото изпитание, което трябва да се преодолее, за да могат те пак да се родят като

¹ По тези и по повдигнатите в следващите редове проблеми **Елиаде, М.** Митът за вечното завръщане. Архетипи и повторение. София, 1994; **Елиаде, М.** Митове, сънища и тайнства. София, 1998; **Елиаде, М.** Образи и символи. Размисли върху магико-религиозната символика. София, 1998; **Елиаде, М.** Сакралното и профанното. София, 1998.

нови хора, и само мисълта за това абсолютно необходимо условие води до вцепеняващ ужас.

Разбира се, смъртта е край, но той веднага е последван от ново начало. Ето защо тя не е нито окончателна, нито абсурдна. Точно тревожното безпокойство, предизвикано от нейната неизбежност, е вече една предпоставка за възраждането, едно предчувствие за новото раждане в друг начин на съществуване и именно той стои над смъртта. При това мъчителният страх не е състояние, в което може да се остане завинаги. То е нужно като посветителен опит, като обред на прехода, за да може в самия му край да се преодолее кризата и да се осъзнае новият начин на живот.

В този смисъл и краят на света никога не е абсолютен и винаги е последван от сътворението на друг, обновен свят, защото и животът и духът притежават една характерна особеност – те не могат да изчезнат, да се стопят в безкрая. Тук на преден план изпъква идеята за безсмъртието – най-чистият райски белег, и точно тя е сърцевината на тракийската религия и около нея се въртят и божествената, и човешката вселена. Но да видим каква е тя при траките.

Когато разказва за скитския поход на персите към края на VI в. пр. Хр. Херодот предава следното: „Преди да достигне до Истър (дн. р. Дунав), той (Великият цар Дарий I (522–486 г. пр. Хр.) покорил най-напред гетите, които обезсмъртяват“ – те, които са „най-храбри и най-справедливи измежду траките“.¹

В българската историография още навремето се посочи, а впоследствие и отново припомни, че употребеният глагол „атанатидзо“ не се използва, за да се обозначи с него вярата в безсмъртието на душата². Неговият смисъл е обезсмъртявам или, както по друг начин може да се преведе – безсмъртствам³, и ще рече, че гетите не толкова вярват, че са безсмъртни, колкото се правят безсмъртни и практикуват обредите на безсмъртието⁴.

¹ Hdt. 4, 93.

² Mihailov, G. Epigramme funéraire d'un Thrace. – REG, 64, 1951, 104–118; Михайлов, Г. Траките. София, 1972, 250–251; Фол, Ал. Вярата в безсмъртието. – В: Тракийски легенди, София, 1981, 15–23. Вж. още: Humphreys, S. C., H. King (ed.) Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of Death. London–San Francisco–New York–Sydney, 1981.

³ Венедиков, Ив. Медното гумно на прабългарите. София, 1983, с. 149.

⁴ Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. I. Обезсмъртяването. –

Впрочем посочената интерпретация на известието възкреси едно отдавна изказано в специализираната литература мнение¹, което винаги е имало живот и се поддържа и днес². Следователно, да се говори, че траките-гети изповядват „вярата в безсмъртието на душата“ на практика означава, че модерното съвременно мислене логично, но и по инерция съпоставя (както е в повечето случаи) учението за безсмъртието с принципите на сложните канони за разбиранията на душата във философско-религиозните схващания на елините и преди всичко с теорията им за метемпсихозата.

Явно възможностите за анализ са повече, а и свидетелството предполага от само себе си постановката, че в тракийското религиозно мислене не е изключено да съществуват идея или идеи, които могат да привлекат интереса поради вероятната нюансировка при съпоставка с гръцките вярвания, както и спрямо общите индо-европейски представи.

Самият Херодот е още по-интересен, понеже следващите пасажи, в които той вече пише за Залмоксис, започват с красноречивото изявление: „Те обезсмъртяват по следния начин“, т.е. с разкриването на механизма на функционирането на учението за безсмъртието. После древният автор конкретизира обстановката и я обяснява чрез описаната обичайно-обредна практика и чрез предадените ритуали³.

Наистина особено важно място във всяка религия заемат въпросите за вярванията, свързани със смъртта, за разбиранията за отвъдния свят, за промените, които настъпват с края на дните. В тази редица се вписва и тракийското учение на Залмоксис за безсмъртието. Както се разбра, то не показва допирни черти със схващанията за душите на умрелите и за техните съдби, които са изклю-

ГСУ-ИФ, 75, 1982, 13–47 с лит.

¹ **Linforth, I. M.** *Oi athanatizantes* (Herodotus IV, 93–96). – *CIPh*, 13, 1918, 23–33.

² **Eliade, M.** *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*. Paris, 1970, p. 39; **Bianchi, U.** *Dualistic Aspects of Thracian Religion*. – *History of Religions*, 1971, No 3, p. 230. Последно **Sharankov, N.** *How did the Getae „Immortalise“?.* – *Хелис*, 5, 2006, 491–501 (= Гетите – култура и традиции. 20 години проучвания на Свещарската гробница и резервата „Сборяново“).

³ **Hdt.** 4, 94–96.

чително разнообразни, и обикновено се свързва с идеите за другия свят, противостоящ на света на живите.

Известно алтернативно учение за отвъдната участ на душите е символиката на реинкарнацията, т.е. на превъплъщенията им или за метемпсихозата¹. Тя възхожда към дълбока древност и е най-отчетливо развита в индуската религия и в будизма, където е неотделима от кастовия строй. Според брахманските представи след смъртта душата на човека не умира, а се преселва в друго материално тяло.

За индийската философия прераждането е и теоретично обособено поради учението за моралната причинност и за съдбата, които намират израз в понятието „карма“. Това ще рече, че метаморфозата е в зависимост от строгото изпълнение на законите на кастата. Изрядното поведение в живота и преди всичко спазването на правилата печелят за душата на човека вселяване в по-висша каста. В противен случай тя се наказва с отправяне в по-ниска социална категория или в тялото на животно, на птица и т.н.²

Способността на душата за трансмиграция в продължение на целия живот и постоянният ѝ преход от едно тяло в друго често се сравняват с вечно въртящо се колело. Оттук идва и стремежът за освобождаване от това качество. Поради тази причина в будизма същата идея получава различна философско-религиозна трактовка. Съществуването на душата на човека и нейното безсмъртие се отричат, но се смята, че психофизичните елементи, които съставят личността и се разпадат при смъртта, отново се съединяват под действието на „карма“ и създават нова личност³.

По същия начин както в Индия, отвъдният свят се приема и в Египет за непосредствено продължение на земния живот. Очевидно погребалните ритуали (балсамиране, мумифициране и т.н.) са тясно свързани със сложна система от религиозни вярвания за съдбата на човешката душа след края на дните. Култът към мъртвите

¹ Long, H. S. A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. Princeton, 1948; Жмудь, Л. Я. Пифагор в ранней традиции. – ВДИ, 1985, № 2, 121–142 с лит.

² Ильин, Г. Ф. Религии древней Индии. Москва, 1959.

³ Башем, А. Чудо, которым была Индия. Москва, 1977, с. 349; Бонгард-Левин, Н. Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Москва, 1980 с лит.

намира израз не в тяхното обожествяване, а в грижата на живите за следващия живот на умрелите¹.

Според египетските разбирания със смъртта на индивида умира единствено тялото. Продължават обаче да съществуват други съставни части от него като „ба“ – въображаемото същество, което представя душата на човека и душата на Бога едновременно, както и „ка“ – тайнственият двойник или онази жизнена сила и мистична същност, която обладава богове и хора². И докато „ба“ излита от тялото във вид на птица и се рее из небесните висини, „ка“ заема главно място в целия този светогледен комплекс и спомага да се различат одушевените същества от неодушевените предмети.

Любопитното е, че според Херодот египтяните са първите, които започват да проповядват учението за безсмъртието на човешките души, а съобщенията му по този повод поставят редица проблеми за взаимодействията и за отношенията между египетската и елинската религия³.

Авторът твърди, че преходът на душите след смъртта на тялото в други земни или морски животни, или в птици продължава три хиляди години и едва в края на този кръговрат те отново се вселяват в новородено дете. По думите му изложеното учение се усвоява и от някои елини както през древността, така и до неотдавна, т.е. през VI–V в. пр. Хр. За съжаление, въпреки че съобщава, че знае имената на тези лица, бащата на историята запазва тяхната анонимност.

Прави впечатление, че по всяка вероятност Херодот изгражда концепцията си за първенството и за приоритета на египетското начало за превъплъщението на душите по логиката на инерцията на поддържаната от него тенденция редица аспекти на гръцката религия да имат корените си или поне да са производни на египетската⁴. По този път на елините стават известни и възприятията на

¹ Антес, Р. Мифология в древнем Египте. – В: Мифологии древнего мира. Москва, 1977, 55–121.

² Коростовцев, М. А. Религия древнего Египта. Москва, 1976, с. 188 и с. 192 с лит.

³ Hdt. 2, 42–50; 2, 79–82; 2, 123; 2, 144–146; Cardini, M. Pitagorici. Testemoniazze e frammenti. Vol. 1. Firenze, 1969, 20–22; Burkert, W. Low and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, 1972

⁴ Коростовцев, М. А. Цит. съч., 188–192 с лит.; Фол, Ал. Гръцки извори за историята на древна Тракия. II. Тракия в Тукидидовата „Археология“, I,

египтяните за метаморфозата на душите в лястовица, във феникс, жерав, змия, крокодил и т.н. – представи, категорично отразени в някои глави от „Книга на мъртвите“. В този смисъл преобразуването е явно средство да се осигурят другите откъм евентуални опасности, т.е. да се гарантира безсмъртието им.

Възможно е също така да се мисли, че след преместването си в Турий (Южна Италия), при излагането на концепцията си, Херодот има предвид и е силно повлиян от наложилата се в Магна Гречия философско-религиозна система на питагорейците за безсмъртието на душите. Изглежда невероятно този автор да не познава и учението на съвременника си Емпедокъл, който на свой ред споделя мнението за тяхното странстване и за божествения им произход¹.

Философът, чийто живот често се сравнява с този на Питагор, твърди: „Някога аз бях момче, момиче, растение, птица и безсловесна риба в морето.“² Следователно не е изключено Херодот само по презумпция да съзира в египетската изповед на озирификацията (т.е. на презумпцията, че само подобният на Озирис след смъртта си може да се преобрази и да придобие различни човешки или животински форми и да се завърне на земята) предшественик на теорията за метемпсихозата³.

Нещо повече, според египетските вярвания „ба“ волно лети и пътува, където поиска, и съвсем не е задължително да преминава през различни превъплъщения. Просто желанието на мъртвите да приемат облика на едно или на друго е продиктувано от стремежа им да си осигурят вечен живот в задгробния свят. При всички положения вероятно тези схващания имат слабо отношение към елинските представи за трихиядния очистителен за душата кръговрат.

Като философска система фактически идеята за цикъла намира избистрен и завършен израз в по-късното учение на Платон⁴. Така

2–12 и II, 14–17. – ГСУ–ИФ, 68, 1974, с. 21.

¹ Радев, Р. История на античната философия. София, 1981, с. 194 и главно с. 213.

² Emped. fr. 117.

³ Cardini, M. Op. cit., p. 21.

⁴ Plat, Phaedr. 248e. Идеята за цикъла е засвидетелствана и у Emped. fr. 115.

че окончателната преработка и специфичното оформяне на мисленето за безсмъртието на душата по-скоро принадлежи собствено на гърците и се отнася към тяхната религия и философия, макар и да е възможно да е налице и известно предхождащо ги египетско съдържание.

Самият Херодот, който и занапред ще поставя проблеми, е дотолкова прозорлив, че изтъква безспорните сходства в разбиранията на египтяните с „ученията на т.нар. орфици, с бакхическите тайнства, които също произхождат от Египет, и с ученията на питагорейците“¹. Това ще рече, че той съединява орфическото и дионисовото начало в система за обяснение на света, която за него не може да е друга освен тази на Питагор².

Що се отнася до мълчанието на древния автор относно имената на елините, които възприемат доктрината на безсмъртието на душата, струва ми се, то е оправдано в наситената орфическа и питагорейска атмосфера в Магна Гречия и по-специално в Турий, към която той не може да остане безпристрастен. Та нали именно в тази среда съкровеността на знанието остава тайно притежание на затворени, мистични секти от съмишленици, а всяко споделяне извън кръга на посветените е равносилно на кощунство!

Целият – макар и кратък, но важен – преглед показва, че структурата на принципите за живота след смъртта не са задължително едни и същи или най-малкото подобни в Елада, както в Египет или в Индия. Схващанията на древните за душата и за нейната съдба и особено тези на гърците и на теорията им за метемпсихозата разкриват, че идеята за смъртта при траките, демонстрирана чрез учението им за безсмъртието (обезсмъртяването), т.е. на възможността те да се правят безсмъртни и да практикуват обредите на безсмъртието, има важно значение за общата характеристика на

Критика на египетския произход на вярата в метемпсихозата у **Zeller, E.** Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1923, p. 62 sq. Вж. още **Bremmer, J.** The Early Greek Concept of Soul. Princeton, 1983; **Bremmer, J.** The Rise and Fall of the Afterlife. New York, 2002, 27–40.

¹ **Hdt.** 2, 81. Коментар у **Burnet, J.** Early Greek Philosophy. London, 1914, § 38; **Wilamoviz-Moellendorf, U. von.** Der Glaube der Hellenen. Vol. 2. Stuttgart, 1932, p. 189.

² **Фол, Ал.** Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. II. Тракийският логос на Херодот. – ГСУ-ИФ, 67, 1973–1974, с. 23.

възприятията за отвъдния свят в контактните етнокултурни зони на Източното Средиземноморие и на Югоизточна Европа.

В тази обстановка на преден план изпъква необходимостта да се проследи времето на появата и на най-ранната датировка на посочените позиции за смъртта в тракийската среда, да се види техният живот и развитие, а също така и разпространението им, т.е. какви са сходствата и съществуват ли разлики и специфики за въпросния географски ареал, и най-важното – какви са принципите на осъществяването и на действието на учението за безсмъртието (обезсмъртяването), какъв е техният механизъм на реализация, проектиран на фона на културно-историческата действителност.

Този път повишената трудност е не само пряката отлика на теорията за метемпсихозата в гръцките вярвания с учението за безсмъртието (обезсмъртяването) при траките, колкото присъщите на източносредиземноморския свят разбирания за другия свят не като последно пристанище за починалия, а като необходимо равнище във вечния кръговрат на възраждането чрез смърт, присъщо на местната действителност. Този цикъл в живота на човека и въобще на обществото съвпада през цялата древност със сезонните преходи, олицетворени от божествата на непрестанно умиращата и на раждащата се природа.

В подобен контекст отвъдното не противостои на света на живите, а раждането и краят се намират разположени на една плоскост – те са тъждествени, както се и схващат от древните в момента на инициационното изпитание, на преминаването от едно състояние към друго чрез връщането към началото, към митичното време на изгубения Рай. Затова например могили, гробници и гробни съоръжения се намират близо до живите, а според есхатологичните представи всяка смърт се свързва с ново раждане – възраждане.

При това положение не изменението в действителността и линейното време¹, а периодичното, перманентното повторение, затвореното кръгово движение и вечното обновление са в центъра на духовния живот. Те определят съзнанието и поведението на хората и на обществото, а разликата между минало, настояще и бъде-

¹ Фол, Ал. Идеи във видове време. – Философска мисъл, 1990, № 9, 71–81;
Фол, Ал. Човекът във видове време. София, 1998.

ще не съществува. Те се обединяват в едно и в него реално и едновременно присъстват. Редът и хармонията, нарушени със смъртта, са възстановени.

В крайна сметка съществуването на древния човек се състои във вечното повторение и спомняне на примерните образци, разкрити в началото на времето. Новопосветеният умира за своя невръстен, предишен живот, за да се появи отново за нов начин на съществуване, който прави възможно познанието. Неофитът е не само младенец. Той е и субект, който е въведен в съкровенията тайни. В подобен контекст инициацията е равнозначна на умствено и духовно извисяване и тази тема е вездесъща в цялата религиозна история на света¹.

Най-важно за изложението е, че Херодот свързва цялата разностранност на проблематиката за учението за безсмъртието (обезсмъртяването) със Залмоксис – гетския цар, жрец и бог едновременно². Ако се изхожда от същността на съобщеното за него, което възхожда към края на VI и явно през V в. пр. Хр., древният автор отчетливо, дори рязко разграничава две версии в зависимост от различните източници, от които черпи информацията си – версии, които кулминират в идеята за безсмъртието. От една страна, той преразказва местния, тракийския вариант на една легенда, а от друга, съобщава нейната йонийска интерпретация, следствие на контактите между елинските колонисти и тракийското обкръжение³.

Според Херодот на едно първо равнище гетите „мислят, че не умират, а че починалият отива при бога Залмоксис“, без да уточнява къде точно се отива⁴. На едно второ ниво древният автор съоб-

¹ По всички тези проблеми вж. изследванията на М. Елиаде, посочени на с. 13.

² **Fritz, K. von.** Zalmoxis. – RE, 9a – 2, 2301–2303. Впрочем изложението в тази глава върви предимно по **Попов, Д.** Безсмъртието на траките. – Науката и ние, 1993, № 1, 9–13; **Попов, Д.** Доктрината на Залмоксис. – Философски алтернативи, 1995, № 2, 62–82; **Попов, Д.** Безсмъртието и обезсмъртяването при траките. – В: Елит и общество в историята. София, 1998, 24–35.

³ **Фол, Ал.** Политическа история на траките. Края на второто хилядолетие до края на пети век преди новата ера. София, 1972, 50–52; **Фол, Ал.** Тракия и Балканите през ранноелинистическата епоха. София, 1975, 41–43.

⁴ **Hdt.** 4, 94.

щава, че същият този Залмоксис, след като си построява андреон (стая – зала само за мъже), приема в него само първите измежду гражданите и проповядва и внушава, че „нито той, нито сътрапезниците му, нито потомците им ще умрат някога, но ще отидат на едно такова място, където ще живеят вечно и ще имат всички блага“, като и тук не прецизира къде е това място и какви са тези всички „та панта агата“¹.

Същественото за момента е, че Херодот описва два метода да се постигне безсмъртие. При това той ги засвидетелства самостоятелно в двете версии на предадената легенда и не оставя съмнение, че ги разграничава². Констатацията има значение, ако не се изпускат предвид двете стъпала на изповядването на учението³. Най-вероятно и най-общо те отговарят на двата начина за постигане на безсмъртие.

Първият, огласен в тракийската версия, ще покрива идеята за социалната адресираност на доктрината, ще е валиден за масата от населението, където ще упражнява въздействието си и ще се свежда до постигането на вярата в безсмъртието. Вторият, известен чрез йонийския вариант на преданието, ще отговаря на чисто аристократичното равнище на учението и ще е достъпен само за посветените в сакралното знание, след като Залмоксис обучава в андреона само най-първите измежду гражданите, т.е. големците в обществото.

Именно този следващ способ, въпреки че нито една подробност не се съобщава за него, може би ще достига до съвършенство в чистотата на религиозно обосноващите принципи на учението. Те ще кулминират в идеята за обезсмъртяването сред тесните затворени кръгове от отличени сподвижници, където царят в качеството си на върховен жрец и на земно възплъщение на бога ще внушава пряко мистериалните послания и ще посвещава.

Тези са и основанията още сега да се предпостави постановката, че безсмъртието и обезсмъртяването при траките, които, както ще се разбере от следващото изложение, пряко произтичат от двата

¹ **Hdt.** 4, 95.

² **Coman, J.** L'immortalité chez les thraco-géto-daces. – In: Actes du II^e Congrès International de Thracologie. Vol. 3. București, 1980, p. 241 sq.

³ Принципно **Фол, Ал.** Тракийският орфизъм. София, 1986.

метода, съобщени от древния автор, отговарят точно на двете нива в разбиранията на учението и като идея, макар и условно, трябва да се разграничат¹.

Данните на бащата на историята са в отличен паралелизъм с текст у Хеланик – почти негов съвременник². В съчинението „Варварски обичаи“ логографът отделя внимание на гетите и на Залмоксис. Независимо че много неща в разказа му са заимствани от Херодот, той предава важни допълнения, които имат стойност за цялостната интерпретация. На първо място от значение е, че Хеланик също разграничава два варианта за гетското божество.

Първият, който възниква под влиянието на елинските колонисти, поставя Залмоксис и неговото знание в зависимост от Питагор и обяснява учението му като внушение, че душата е безсмъртна. Другият е местното схващане на една легенда, според която Залмоксис предшества с много години гръцкия философ. Това ще рече, че доктриналното му познание и поведение – учението му, не бива да се разглежда съобразно евентуалната си елинизация, а се свежда до безсмъртието и обезсмъртяването.

Древният автор не само употребява глагола обезсмъртявам или безсмъртствам, използван от Херодот, но подобно на предшественика си е последователен при разкриването на двата метода да се постигне вечен живот. Точно по отношение на тях той споделя и съществени подробности. Първата е, че и теризите, и кробизите – родствени племена, които влизат в състава на гетската етнокултурна общност – също обезсмъртяват. Всъщност етнонимът гети, който започва да се чува още при Хекатей, постепенно ги поглъща поради военнополитическата си мощ³.

Сетне самият глагол обезсмъртявам у Хеланик идва да подсказже, че на едно първо равнище това е вярата, че „умрелите отиват при Залмоксис и пак ще се върнат“. С други думи, този автор пръв

¹ Проблематиката е поставена от **Попов, Д.** Залмоксис (нови наблюдения). – История и обществознание, 1989, № 1, 3–16; № 2, 3–17.

² **Hellan.** fr. 73; **Фол, Ал.** Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. V. Генеалогисти и митографи от V–IV в. пр.н.е. – ГСУ–ИФ, 70, 1976, 15–17.

³ **Фол, Ал.** Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. I. Тракия в периегезата на Хекатей. – ГСУ–ИФ, 66, 1972–1973, 18–34 и главно с. 26.

набляга на обстоятелството, че пребиваването при бога не е окончателно. И „винаги смятат, че това е истина“ – продължава той и обяснява, че затова „принасят жертви и устройват угощения, понеже покойникът щял да се върне“. За съжаление не се уточнява къде при Залмоксис отиват мъртвите.

На едно второ стъпало идва самото учение на Залмоксис, а именно, „че нито той сам щял да умре, нито тези, които са с него, а ще имат всички добрини“. На практика това означава, че вярващите въобще не умират. Този начин за постигане на безсмъртие и занаят пред остава неизвестен поради тайнствеността на мистериите, които го съпровождат. Въпреки че нито Херодот, нито впоследствие Платон говорят нещо по-точно в това отношение, споменатите от Хеланик „телетай“, т.е. мистерии, показват, че един от пътищата към обезсмъртяването може да се извърви само ако се премине през инициациите на скритите, сакрални обреди. Това е задължително условие при самоусъвършенстването, присъщо на аристократичното ниво на учението.

В този контекст за Хеланик не е необходимо, както е при бащата на историята, да прецизира, че думата е за тесен, затворен кръг на елита, обединен около фигурата на владетеля. Чрез уточнението „мистерии“ той казва всичко. Не бива да учудва, че Херодот и Платон пропускат да отбележат изрично този характер на обичайно-обредната практика, след като косвено, но ясно съобщават всичко за нея. Не е редно да се забравя и общото отношение и въздържаността на бащата на историята към религиозно-идеологическите тайнства и въобще към мистериите – причина за дискретността при споделянето на подробности за тях.

Макар и с много наслоения двата метода за постигане на безсмъртие са засвидетелствани и в текстове на сравнително късни автори, между които с най-голямо значение са данните у Помпонию Мела и у Солин. Римският географ Помпонию Мела, който съставя през средата на I в.сл.Хр. едно кратко описание на тогавашния свят, пише следното:

„Траките носят различни имена и имат различни обичаи. Някои от тях са диви и посрещат охотно смъртта, особено гетите. Това се дължи на различните вярвания; едни вярват, че душите на умрелите ще се възвърнат, други – че душите не загиват, ако и да не се възвръщат, но преминават в по-щастлив живот, пък трети –

че душите умират и така е по-добре, отколкото да живеят по-нататък.¹

След това, без да уточнява поименно племената, древният автор изброява вече съобщените у Херодот обичаи у гетите, у травси и у тези, които живеят над (на север от) крестоните. По този начин той очертава и затваря територията на трите племенни състава, сред които се почита култът към Залмоксис. Нещо повече, изрично се уговаря, че описаните практики са популярни само сред някои, а не за всички от многобройните тракийски племена.

Независимо че не пише по лични наблюдения, Помпоний Мела черпи не само от бащата на историята, но и от други и често добри извори. Като се изключат душите и вярата в тяхното безсмъртие (проблем, който ще търси обяснение в по-сетнешното изложение), авторът е твърде показателен със споделеното. На първо място, той смята, че душите на умрелите ще се възвърнат и потвърждава единия начин да се стане безсмъртен. Той се изразява в отиването при Залмоксис и в завръщането след пребиваването там. Но къде се отива и откъде се завръщат мъртвите, и този път не се съобщава.

Вторият способ за постигане на безсмъртие се обяснява в смисъл, че душите не загиват, но не се възвръщат, а преминават в някакъв по-щастлив живот в същия аспект, в който и Херодот, и Хеланик разкриват, че учението за безсмъртието, което Залмоксис проповядва сред аристократичните първенци, се свежда до това, че те никога не ще умрат, но ще отидат някъде, където ще се радват на изобилието на всички добрини. Бленуваното място за по-щастлив живот отново не се уточнява.

За сметка на това Помпоний Мела включва в текста си едно трето разбиране на визираните от него траки за това, което става с тях след смъртта и по-точно, че „душите умират“. Версията не е неоснователна за един автор от I в.сл.Хр., силно повлиян от идеите за цикличното прераждане на душите в елинския орфически и питагорейски смисъл, доведен поради идейните течения на индивидуализма и на фатализма до краен песимизъм. Може би тази е причината вариантът на умирането на душите логично да намери

¹ Pompon. Mela. 2, 2, 16–33.

място в текста на древния географ. Той просто е добавен и съвсем естествено не се среща, а се пропуска от Солин.

Този автор от III в.сл.Хр. съобщава: „Всички траки зачитат единодушно доброволната смърт, като едни от тях вярват, че душите на умрелите отново се възвръщат на горния свят, а други – че душите след смъртта не загиват, а стават по-щастливи, отколкото са били приживе.“¹ После с думите „у повечето траки“ той повтаря вече известното за гети, за травси и за тези, които живеят над (на север) от крестоните.

В свидетелствата има разлика, тъй като ако Помпонию Мелю разказва за разбиранията за смъртта на „някои от траките“, то Солин променя стореното уточнение чрез израза „у повечето траки“. Нещо повече, той приписва на „всички траки“ способността да зачитат единодушно доброволната смърт. Противоречието „всички траки“ и „повечето траки“, т.е. не всичките, е безспорно, за да се търсят допълнителни аргументи, които да го обосноват. Ясно са изразени и са разграничени и двата метода да се постигне безсмъртие. В общи линии те следват всичко вече споделено в предшестващите редове.

Солин предава обаче една изключително важна подробност по отношение на първия способ да се стане безсмъртен, която не се среща в никой друг текст от античната писмена литературна традиция. Той е категоричен, че душите на покойниците се възвръщат отново на горния свят. Анализът не е труден и показва, че мястото, където отиват умрелите, е долният, подземният свят.

Там е техният Залмоксис, и то за тези от тях, които вярват, че отиват при него и пак ще се завърнат, и съвсем не онези, които никога не ще умрат, но ще живеят вечно и ще се ползват от всички добрини в някакъв безсмъртен Рай, който не се ограничава чрез конкретизиране на мястото или чрез посочване на формата му. Известието е с изключително значение, но така откъснато и изолирано трябва да намери други, допълнителни подкрепи в изворите.

Този път най-показателна е проблематиката, която поставя в историографията отъждествяването на Залмоксис с Кронос. През II в.пр.Хр. Мнасеас твърди, че „Кронос е бил почитан от гетите и

¹ Solin. 10, 1–11.

се наричал Залмоксис¹. После Хезихий, който съставя своя речник през V в. сл. Хр., срещу името Залмоксис сухо изрежда едно след друго значенията му – „Кронос, танц и песен (химн).“² Отново той – но този път по-подробно – говори, че същият този Залмоксис „научил първите от астите да се събират и да пируват, като казвал, че нито той сам, нито съмишлениците му ще умрат“, и сетне добавя и набляга: „а други казвали, че го имали като Кронос.“³

Името Кронос се предпочита вместо Хронос и от патриарх Фотий и у лексикона Суда от X в. най-вече поради факта, че в първичната си същност Кронос има чисто ураничен-небесен характер – обстоятелство, което затруднява интерпретациите. От друга страна, при елинската си литературна нагласа към класическия гръцки пантеон божеството получава коренно противоположна качествена определеност и значение и започва да персонифицира господаря на подземния свят, където отиват мъртвите след смъртта си. Тази амбивалентност на образа съвсем не е чужда и на Залмоксис, който поради другото си име-прозвище Гебелейзис (засвидетелствано от Херодот) притежава ярко изразена, но и синкретизирана урано-соларна и същевременно хтонична характеристика.

Многобройните мнения и разногласия в съвременната историография се пораждат най-вече поради това как да се тълкува Залмоксис – най-същественният за момента въпрос. Дали той трябва да се схване като бог на мъртвите, за което отъждествяването му с Кронос в посочените късни извори е добър аргумент, или неговата природа е различна и не бива да се смесва с функциите на покровител на отвъдния свят и трябва да се търси по линия на божествата на мистериите?

Вероятно споровете в специализираната литература ще продължат и занапред, защото изходните позиции на всички, които се занимават с проблематиката, имат корените си в гръцките разбирания за разликата, съществуваща между божествата на мистериите

¹ **Hellan.** fr. 73.

² **Hesych.** s.v. Zalmoxis; **Tomaschek, W.** Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung. Wien, 1980, II, 3, p. 62 sq.

³ **Hesych.** s.v. Zalmoxis; **Detschew, D.** Die Thrakischen Sprachreste. Wien, 1976, 173–175.

и между тези на умрелите¹. Наистина те обозначават две различни есхатологични системи и по този въпрос няма никакъв спор.

Проблемът е какво е положението в Тракия и при траките! Вярвам, че трудностите могат да се преодолеят, ако анализът продължава да върви по линията на двата метода за постигане на безсмъртие. Именно те са в основата на съвкупните данни за Залмоксис. Първият начин е експлицитно заявен и се изразява във възможността покойниците да отидат при бога – в случая Кронос = Залмоксис, и, както се видя, пак да се върнат от подземния на горния свят, ако се следва Солин. При това положение Залмоксис, при когото се пребивава, е пълна персонификация на един бог на мъртвите и явно тази е причината за по-късното му отъждествяване с Кронос. Първото ниво на учението, което той олицетворява, е налице.

По същия повод добри аргументи предоставя и текстът на Платон в диалога „Хармид“². Древният философ придава на Залмоксис функциите на едно здравеносно божество, които често се срещат при покровителите на мъртвите³. Не без значение са и билките, припяванията и баянията на лекарите на същия този Залмоксис, а и песните (химните) и танците, за които се узнава от Хезихий, понеже болните фактически обозначават една мнима смърт, а мелодията и ритмиката имат значението на техники, чрез които се бележат връзките с отвъдното⁴.

Същевременно вторият способ да се постигне безсмъртие несъмнено върви по линия на тайните обреди и на мистериите, които се осъществяват сред тесните, затворени кръгове на аристократичния елит. Сред тях в качеството си на цар, на върховен жрец и на бог Залмоксис проповядва скритите страни на учението си. В тази атмосфера той напълно въплъщава идеята за едно божество на мистериите, а тук най-убедителен е Хезихий, след като съобщава, че „други казвали“, т.е. не тези, сред чиито среди се извършват мистериалните, сакралните церемонии, че „го имали като Кронос“, т.е. като бог на мъртвите.

¹ **Eliade, M.** Op. cit., 51–54 с лит.

² **Plat.,** Charm. 155–158.

³ **Венедиков, Ив.** Цит. съч., 150–151.

⁴ **Маразов, Ив.** Мит, ритуал и изкуство у траките. София, 1992, с. 323 и сл.

Следователно според мен няма никакво противоречие във факта, че Залмоксис едновременно обединява и персонифицира тракийските представи за божество на умрелите и за божество на мистериите. Тази постановка отговаря точно на двете равнища на изповед на учението за безсмъртието и на двата метода за неговата реализация – на езотеричната и на екзотеричната му страна. С други думи, идеите се движат най-малко на две успоредни идеологически плоскости или още по-просто сред посветените и сред непосветените. И още нещо: те се разпространяват и като огласени реалии (огласен код)¹.

За момента е огласен един друг превод-означение на Залмоксис – Кронос. Заедно с хтоничната характеристика, която съдържа, тяхното отъждествяване е едновременно и неочаквана представа за урано-соларното начало, каквото елинската класическа религия изключва, но нелитературната, безкнижовната тракийска действителност предполага и допуска².

Урано-метеоритният аспект на Залмоксис, който явно играе за траките някаква много важна роля на небето – за да се оприличи той с Кронос – се подчертава и от Страбон, който му приписва редица небесни познания и вещина в астрологичните неща³. Според гръцката версия на изграждането на легендата обаче те задължително трябва да се придобият от Питагор, а не да следват собствена логика на развитие.

В писмените извори след Страбон астрономичните и мантичните познания особено подробно се описват от Йордан по отношение на Декеней, а оттук по аналогия и на Залмоксис, тъй като прекият паралел между двамата не е пропуснат да се направи⁴. Във връзка с това са красноречиви и резултатите от археологическите разкопки, особено в североизточните тракийски предели, а тълкуванията в областта на археоастрономията на редица култови обекти тепърва ще започнат да придобиват все по-висока стойност.

¹ **Фол, Ал.** Тракийският орфизъм..., с. 145.

² По тези въпроси **Фол, Ал.** Политика и култура в древна Тракия. София, 1990.

³ **Strabo.** 7, 3, 5.

⁴ **Iord.,** Get. 5, 39–41.