

Богдан Богданов

ОРФЕЙ И ДРЕВНАТА
МИТОЛОГИЯ НА БАЛКАНИТЕ

– Второ допълнено издание –

София, 2016

Първо издание
Университетско издателство
„Св. Климент Охридски“, София 1991 г.

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

© Богдан Богданов, автор, 2016
© Издателство „Изток-Запад“, 2016

ISBN 978-619-152-815-8

БОГДАН БОГДАНОВ

ОРФЕЙ

И ДРЕВНАТА МИТОЛОГИЯ
НА БАЛКАНИТЕ





СЪДЪРЖАНИЕ

ИДЕОЛОГИЯ, КУЛТУРА И МИТОЛОГИЯ

Теоретично въведение 7

ПЪРВА ГЛАВА

Елинският орфизъм и проблемите на традицията.....25

ВТОРА ГЛАВА

Орфей – героят посредник.....69

ТРЕТА ГЛАВА

Митологията на древните траки.....119

ХОМО БАЛКАНИКУС

Наместо заключение169

БИБЛИОГРАФИЯ193

ИЗТОЧНИЦИ НА ИЗПОЛЗВАНИТЕ ИЛЮСТРАЦИИ200

ORPHEUS AND THE ANCIENT MYTHOLOGY OF THE BALKANS

Summary.....201

ИЗСЛЕДВАНЕТО ИМА ЗА ЦЕЛ ПОСРЕДСТВОМ АНАЛИЗ
НА АНТИЧНИТЕ ПИСМЕНИ СВИДЕТЕЛСТВА ЗА ОРФЕЙ
ДА ВЪЗСТАНОВИ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЯ ФОН, НАМЕРИЛ
КОНКРЕТИЗАЦИЯ В ОБРАЗА НА ГЕРОЯ. СПОРЕД АВТОРА
УСТОЙЧИВОСТТА НА ТОЗИ ФОН Е ОСНОВНАТА ПРИЧИНА
ЗА ВИТАЛНОСТТА НА ОБРАЗА В АНТИЧНАТА, И ПО-
СПЕЦИАЛНО В БАЛКАНСКАТА, КУЛТУРНА ТРАДИЦИЯ.
В ЗАКЛЮЧЕНИЕ СЕ ПРЕДЛАГА ЕДНО СВОБОДНО ВИЖДАНЕ
ВЪВ ФОРМАТА НА ЕСЕ ЗА ЕВЕНТУАЛНИТЕ ПОСЛЕДСТВИЯ
НА АНАЛИЗИРАНАТА ИДЕОЛОГИЯ В РЕАКЦИИТЕ НА
СЪВРЕМЕННИЯ „ХОМО БАЛКАНИКУС“.

ИДЕОЛОГИЯ, КУЛТУРА И МИТОЛОГИЯ

ТЕОРЕТИЧНО ВЪВЕДЕНИЕ

Много причини отвеждат до акта на писането на книга. Най-дълбинната между тях е може би самата форма, утвърдилият се начин на общуване между автор, отправящ писмено послание, и читателска публика. Привикнал да се изразява с пространни текстове, предназначени за неясно колко голямата общност на читатели, по този начин авторът един вид повишава своя статус. Натам водят дисциплината на майсторенето на текста и прозиращата зад нея висока мисия на книгата, от която се очаква да преобразува пръснатото читателско множество в един вид идеално общество.

Но с писането на книги се залавяме не направо поради удоволствието да се изправим по този начин срещу нуждаещо се човешко множество. Причината винаги се мотивира и конкретно.

Заемайки се с темата за Орфей и древната митология на Балканите, осъзнавам и личните подбуди за това начинание – незадоволеността от аргументацията в няколко студии и статии по темата, които публикувах преди време¹, пребродената научна

¹ „Орфей и някои проблеми на древната култура по нашите земи“. – В: Проблеми на културата, 5, 1979; „Литературният герой преди литературата“. – В: Литературна мисъл, 10, 1979; Орфей и някои проблеми на тракийската митология. – В: Филология, 7, 1980; Митът за Орфей и културната традиция – методологически екскурс. – В: България и светът на вековете. СУ, 1983; Le type thrace dans la mythologie – une tentative de reconstitution.) – In: Contributions au IV Congrès international de thracologie. Académie bulgare des sciences, Institut de

литература, натрупаните книги, отпечатъци и конспекти, които ме карат да завърша започнатото, необходимостта да се свържа с една насока на изследвания, чийто предмет е далечното минало на Балканите, разбира се, и нуждата да изпитам отново удоволствието от „преборването“ с една трудна тема.

Основната мъчнотия при безспорно трудната тема за Орфей възникна от колебанието дали достойният предмет е самият герой, загадка за разгадаване и конкретност, можеща да се реконструира, или той е образна форма, термин на традицията и една идеология, която заслужава повече внимание като нещо по-общо и свързано не само с Орфей. Предпочетох второто и, следвайки го, твърдя, че героят е по-скоро мираж, нужен и дори неизбежен образ за балканската и европейската традиция, но все пак е предимно термин в нейния език, а не нещо със своя плът, бъдещо вълнение и обич. Разбира се, безбройните художествени, есеистични, а и научни тълкувания по темата едва ли биха се появили без вярата в реалната историческа плътност на образа на Орфей. Те, така или иначе, следват продължаващата и до днес традиция митовите на миналото да се обясняват със създаването на нови митове.

Много по-нетрадиционно в сравнение с него е прогонването на вълнението, даващо плът на героя, и постановката, че той е преди всичко образен инструмент на една идеология. Това е и моята задача в тази книга – да проникна аналитично в средствата на тази идеология и да уловя принципите на нейното функциониране. Идеята за идеологията обаче разшири моя предмет и включи в него и елинския орфизъм, и тракийската митология. Към което се добави и допускането, че тази т.нар. идеология се е съхранила като един вид константа в дългата традиция на Балканите. Оттук следва и нуждата да се изясни какво разбирам под идеология.

Thracologie, 1984; Тракийската митология. – В: Humanitas, 2, 1985; Тракийската митология – една хипотеза. – В: Семинариум трацикум, 1, 1985; Екстаз и ентузиазъм (За вертикалното моделиране на света и свързаната с него шаманска идеология). – В: МИФ 5. Културното пространство I. 1999. Някоя от тези работи не е влязла интегрално в настоящата книга.

Може би най-простото определение, което може да се даде, е, че идеологията е набор от свързали се в система идеи, които осмислят едно или друго човешко битие по затворен консервативен начин. Ако това битие е цяла културна среда, идеологията е онова, което тази среда мисли за себе. То, естествено, ѝ принадлежи, но самата среда е винаги по-обхватна. Затова и в границите на една култура има повече идеологии. Тези идеологии, често дело и на различни автори, понеже са консервативни затворени положения, клонят от повече идеи да се сведат до една или две идеи и дори до един принцип. На това държат и отделните хора, и човешките колективи, които си организират своите светове чрез идеология – да разполагат с принцип, който да следват.

В нашата съвременна среда на това се гледа с добро око и то се смята позитивно за проява на рационалност. В традиционното време обаче идеологиите са колективни общоважими положения за свързани в природна общност повече хора. Тоест те са не само средства за разбиране и решаване на конкретни проблеми, както е в съвременността, а са носители и на традиция, на минало, с което хората в природната общност се съобразяват. Затова и идеологията в традиционната културна среда е и митология, проявена е в образи на богове и герои и мотиви, сплетени в разкази за тях. Идеологията впрочем е една в повърхността на т.нар. митология, докато в дълбочината на митологическите разкази се пренасят и други идеологии, идващи от различни времена. Многого и едното са свързани.

Но в случая ние разглеждаме едното – това идеологическо едно, което е вероятно налице в двата интересувачи ни митологически типа – на елинската и тракийската митология. Така че според моето разбиране, което следвам в книгата нататък, двете понятия идеология и митология се покриват, но те означават и различни неща. Затова и идеологията, и митологията са живи и до днес в модерната културна среда и се развиват като допълнителни опори и в контекста на иначе рационалната съвременна наука, но също и в ред други устни и писмени текстове. Какво е тогава културата или културната среда?

Онова, което казах, че идеологията принадлежи на културната среда, която е нещо по-обхватно от нея, сега ще повтора, говорейки за отношението между едно общество и наличната в него култура. В едно реално общество културите са винаги повече, но ако все пак ни интересува културата в единствено число, с която разполага това общество, трябва да се каже, че те двете – културата и обществото, са свързани, но че всяка от тях е с различен обхват. Обществото е това общество тук и сега, докато културата е начин, особено чрез празниците, а и посредством други остатъчни форми, това общество да е снабдено и с минало. Културата помага за цялостното свързване на актуалните обществени събития и явления с начина на живот и възгледите, които я владеят, т.е. и с исторически по-трайното. Като, естествено, се добавя и това, че, бидейки сложен набор от наследени от миналото неща и комплекси от обичаи и вярвания, този набор нерядко носи в себе си и по-цялостна митология.

Според едно виждане културата се разпада на две области – на материална и духовна култура, на сума от материални предмети и на друга сума от идеи и образи. Нуждата да мислим по-цялостно ни кара да осъзнаем привидността на тази дихотомия. Защото вещите, оръдията и другите материални паметници в една културна среда и нейните традиционни идеи и образи влизат в смислово отношение помежду си и образуват система от ценности и норми, която споява тези две страни. Нормите и ценностите регулират културното поведение и прерастват и в обща визия за свят, за човек и човешка съдба. Именно тази визия, когато има открит вид, става основа за образуването на една или друга идеология.

Както вече казах, идеологиите в една културна среда са винаги много. Почти винаги частични и тематично насочени, те само в основата си опират до общата визия за свят и реалност, развита в тази среда. Когато визията е изразена и в образен и разказан вариант, тогава казваме, че тази среда разполага и с митология. Разбира се, и тя, и другите идеологии и митологии в тази културна среда могат да бъдат и в миналото, и в нашата съвременност дела на определени автори. Но, така или иначе, във всяка култур-

на среда се развиват и имплицитна голяма идеология и митология. Именно тях изследвам в тази книга, говорейки за древните елински и тракийски митологически типове.

Големият въпрос, който се повдига и при всяко друго разбиране на която и да е обществена среда, но и на тези древни среди, за които предстои да говоря, е, че и всеки в тях развива свои светови картини, но че и целите среди развиват имплицитно, а и по-експлицитно чрез високи свои представители такива светови картини. Та въпросът е как се съотнасят помежду си тези свои и общи картини за свят и ние какво всъщност изследваме. По това, което казах, се разбира, че изследваме предполагащата едра обща имплицитна картина за свят, която произвежда цялата културна среда.

Първото съществено в нея, което ни интересува и което липсва в съвременните имплицитни картини за свят, е отношението между страните на човешкото културно съществуване и всичко друго, което е природа и извънчовешки свят. Няма древна култура, която да не развива в своята обща идеология и митология система от правила за отнасяне на човешката културна среда към извънкултурния свят. Оттук и превесът в древните идеологии и митологии на всичко свързано с боговете и героите, а и на ритуалите и празниците, които са времето за уреждане на отношенията с отвъдния свят.

По-нататък в древните картини за свят следват пунктовете, които познаваме от днешния живот – отношението между индивидите и общностите, в които те участват, отношенията между общностите в едно общество и отношенията между различните общества-страни. Естествено, ще се заблудим и ще сметнем, че и за древните хора второто, което започва с отношението между индивидите и общностите, е също такава, каквото е то и при нас – набор от отделности, за всяка от които може да се мисли като за нещо само по себе си. Не че древните хора са си позволявали да се изразяват за него така, както се изразяват някои от нас днес. Първо, то не им е било така умозрително достъпно, както е за нас днес, но и, второ – неговото осмисляне е протичало на празници, на които наричането и преживяването му са ставали по сложен семиотичен начин, който за нас е недостъпен.

Именно за това са служили митологиите и религиозните ритуали в древната културна среда – за сценарии на наричания, които са решавали и проблеми, и то не един, а повече проблеми заедно. Така че тези празнувания в традиционната културна среда са били сложни комуникативни актове за многопластово означаване и решаване на много проблеми едновременно. Като казвам проблеми, нямам предвид микросоциалните грижи, които има всеки от нас, а по-дълготрайните грижи, засягащи човешкото съществуване, чийто брой и тогава, и днес е голям и чиято дълготрайност тогава, а не днес е била социално-културно уважавана.

А днес как е? В своето всекидневие редовният човек е заорал в микросоциалните си грижи, докато за дълготрайните си и природни, и социални грижи не разполага с нищо подобно на механизма на древния традиционен празник. Кое не означава, че съвременният човек има само настоящо битие. Защото природните и макросоциални грижи не са го оставили, те са в него заедно със своето минало. Както са с минало и микросоциалните му грижи, които той решава рационално и технически тук и сега, без да може да успокои по празничния функционален начин тяхното минало в минало в себе си, както това е правел древният човек.

Затова е и повече от невярно да се твърди, че днес всеки живее точно в културата и обществото, в които живее. Културата никога не може да бъде само исторически конкретна и да не моделира по-общото отнасяне на отделния човек към общността в една или друга идея за субекта на общностното ставане, който е непременно висок. Обожествен монарх, водач с ограничена власт, народен представител или президент, конкретните изражения на представянето на общности в този висок персонаж, те са в основата си и израз на една универсалия в човешката и обществена, и културна среда. Комунистичната организация на равни индивиди е другата подобна универсалия, проявена по различен начин в различните общества и култури – като секта или среда за мистериално посвещаване, като партия в началото на своето съществуване или в микрогрупата на приятелския кръг.

Така че йерархизирането и коригирането на йерархията в комунистични структури очевидно не зависят като социални форми

само от сегашните обществени макроструктури. Етнолозите откриват и в първобитните племена начини на обществен живот, при които изявата на отделния човек и личната инициатива, същевременно и общата либералност на отношенията са налице и там, както те са налице и в едно развито съвременно общество. Това не означава, че са исторически равностойни, а само това, че и в двете общества и култури действа така описаният коефициент за отнасянето на индивиди и група и че този коефициент е форма, която се пълни исторически с различни съдържания. Така че е налице и различното, което изучава историята, и подобното, което изучават историческата антропология и етнологията. Знанието би трябвало да свързва тези две страни.

Оттук и добре ползващият ни извод, че културите, а и наличните в тях идеологии и митологии не са толкова смислово зависими от нищо друго, колкото от устойчивите общностни форми на живот, от типа дали общността е малка или голяма, затворена или отворена, пръсната или събрана, от йерархичните и комунистните отношения в нея и от това как се мотивират подвижността или неподвижността на индивидите, ценностните положения или отношението към външното пространство (извънкултурно и на други култури). Поддържането на тези отнасяния посредством идеологеми е скритата функция, която прави от идеологията и митологията в една култура особен свръхрегулатив на човешкото културно поведение.

Ако в типа на определена идеология, митология и културна среда действа основата на някаква общностна форма, въпросът е те в какъв тип отношение попадат. Дали начинът на възприемане на света и човека в древните култури на Балканите ще бъде различен в средата на голямото семейство, на тракийското племе, село и град, на тракийската държава и в елинския полис? Отговорът, естествено, е отрицателен. Древните идеологии, митологии и култури на Балканския полуостров показват голямо подобие, което следва не само от общия им произход, но и от дълбинното подобие в общностния живот на древните хора в много по-широк ареал. Така че интересът към отликите между елинската митоло-

гия и култура и тракийската ни кара, преди да противопоставим тези две страни, да осъзнаем общото между тях.

В крайна степен то опира до културния модел на т.нар. традиционно, или затворено, културно съществуване, гледано типологически, но в по-реален план се изразява в непоследователното осъществяване поради компромиси с противоположния модел на нетрадиционното отворено съществуване. Вече се каза в друга връзка, че нетрадиционният тип общност и неговата идеология се откриват в древни и дори в първобитни култури, както на свой ред традиционният модел се реализира и в съвременната културна среда.

Така наречената традиционна култура се определя по-пряко от затвореността на общностното съществуване. Затворена може да бъде не само една среда, по-цяла общност (едно село), но и цялата културна среда. Затвореността се осъществява обикновено в малко обгледимо пространство. Затворените общности са често малки, а отворените големи. Но и обширното държавно устрояване може да се затвори – имаме примери за това и в древното, и Новото време. Затвореността води до неподвижност в реален и идеален смисъл – на индивида и на човешките групи, до строга регламентираност на отношенията в културното пространство, а отвореността респективно до обратното.

Затворената общност е затворена за всичко идващо отвън. Тя не признава другите общности за равни и в този смисъл за културни. За сметка на това се чувства силно зависима от природно-космическата среда и е отворена към нея. Затвореността постоянно поддържа трансцендентната гледна точка при обясняването на явленията и събитията в тази културна среда, произвеждайки една или друга форма на митология. Митологията подчинява основните ценности, нормиращи поведението на затворената общност, на един или друг свръхценностен трансцендентен възглед за свят. В условията на традиционния културен живот значение има общността, а не отделният човек.

Колкото по-затворена е общността, толкова по-силни са деперсонализиращата тенденция и изработването на образи за високо представителство в нея. Митологически герои, царе или политиче-

ски водачи, макар и в различна степен и форма, те се натоварват с нереалистично трансцендентно значение. Свръхпозицията, трансцендирането и нереализмът са основните начини на мотивиране за идеологията на затворената общност. Оттук и другите нейни характерни белези като строгата традиционност и системата от твърди общоважими идеали, в които се утвърждава обикновено ценността на миналото или бъдещето. Настоящото и другите форми на актуално съществуване са слаби позиции при този тип култура.

Характеристиката на отворената общност лесно се извежда от загатнатата противоположност. Отворена към други общности и допускаща интерференция с тях, тази среда се занимава открито със своето устрояване, което не е твърдо зададено. За сметка на това тя не се чувства зависима и отворена към природно-космичната цялост и не се занимава постоянно с отнасянето на общността към тоталния свят. Прави го чрез специалисти и реалистично. И изобщо мотивирането тук клони към реализъм, интересът е насочен към актуалното, настоящето и промяната и затова към миналото като история.

Съответно на подвижния индивид, който лесно излиза и влиза в групата, са подвижни и ценностите. Ценностната система не изглежда регламентирана, изборът е възможен, а оттук и традицията е либерална. Големият проблем на тази среда е балансът между отвързаността на индивида и неговото свързване. Развиват се средства за свързване в идеални общности, едно разнообразие от идеологии, недопустимо в средата на затворената общност. В условията на отвореността общата реалистичност на идеологиите косвено следва от високата възможност за индивидуални акции, за самостоятелно движение и преобразуване на индивида в културното пространство.

По този път на обяснение излиза, че двата културни типа се проявяват като две принципно различни комуникативни среди. Това е изразено още в названията *затворена* и *отворена* общност. Обвързаният индивид, който става субект предимно като представител на група, не проявява инициатива. Същевременно не се допуска, а и няма нужда от увеличаване на богатата и възпроизвеж-

дане на техния ръст в ново равнище на живот. Равнищата на живот са регламентирани. Обратно – повишената комуникативност в условията на отвореното културно съществуване се проявява най-напред в личната инициативност на индивида и общо в променимостта на равнището на живот за всички обществени слоеве. Усещането за настояще, актуалност и развитие следва сякаш непосредствено от тази базова ситуация.

Така преодолявам марксистката дихотомия на обществена основа и надстройка и подчертавам, че ценностите и идеологиите в никоя обществена среда не следват пасивно от т.нар. обществена основа. Те често са културно зададени така, че задържат разрушаването на системата. В условията на затвореното културно съществуване пазенето на статуса на начина на живот е не само следствие, а и ценност сама по себе си. Обратно – променящото се съществуване, все повечето блага и увеличеното консумиране, социалните признаци на отвореността, не са извън историческа ценност и цел, към които е насочено човешкото развитие, както се смята от определени либерални теории. Те са израз на повторимата културна форма на експанзиращата отворена общност. Тази общност поставя индивидите в усилен обмен помежду им, защото сама влиза в усилена комуникация с други общности, а и с природно-космичната среда.

Разликата е, че в този случай става дума не за елитни общности, представяни от високи персонажи на властта, и съответно за официални общностни идеологии, а за все повече и повече отделни хора, субекти в строенето на своите лични картини за свят и реалност, които често са непълни и непълно смесени с непълни общностни идеологии в един като че ли личен хаос на разбиране. Разнообразните форми на комуникация, а и на разбиране, се събират и получават цялостно изражение именно като ценности. Заедно с променящия се статус на живота и общата подвижност на индивида, ценност при културата на отвореното съществуване, е налице и тази възможност-ценност този индивид да се отнесе и към други, нови, а и големи общности, които не са проявени в неговото общество и неговата културна среда.

В древен вариант тази култура на отворената общност цени препитаването с търговия и мореходство, а в съвременен вариант – всички форми на косвено общуване и преди всичко тези посредством писан текст. Културата на книгата е типично нейно проявление наред със съвременните култури на киното и телевизията и най-съвременната информационна мрежа, станала възможна след разпространението на компютъра и интернет комуникацията. Те осигуряват реална и същевременно пулсиращо променлива интегрираност на равнището на една или друга реално отворена общност, а художествената литература и другите подобни комуникации осъществяват това и на равнището на едно имагинерно цяло човечество. Същевременно, бидейки косвени, тези комуникации оставят индивида отвързан, което значи подвижен и със своя инициатива.

Комуникативните ценности на затворената общност са други. Тук неподвижността на индивида се основава на принципното ценене на общността, без значение дали тя е обгледимият елински полис, родът и семейството или голямата родина, простираща се на хиляди километри. Общностната свързаност излъчва задържащи движението на индивида положителни емоции, така че неговото пространство за реализиране е твърдо определено и в реален, и в идеален план. Идеалното му представяне е особено функционално, когато затворената среда е реално голяма. С това именно се занимава патриотичната идеология, укрита в художествената литература – с моделирането на идеално затворено пространство за свързване, заместващо и по странен начин намаляващо необхватността на реалната родина до уютата на бащиния дом или майчиния скют.

Колкото средата е по-затворена, толкова по-регламентирани са нейните плацове за непосредствено устно общуване. Всекидневният нисък обмен на предмети и информация между индивидите става на едни места, високото отнасяне на индивидите към голямата общност и „ритуалът“ на трансцендирането към световната цялост се осъществяват на други места. Съответно са ясно отделени делникът за ниска и празникът за висока комуникация.

Времето на традиционното общество протича в смяната на тези две подвремена. Те се откриват само като форма в живота на отвореното културно съществуване, в което се различава частна и по-висока обществена сфера, но не и силно противопоставен на делника празник с трансцендентна функция. Съответно и празничните плацове, развивани от отвореното общество, въпреки че са белязани със сакрални знаци, са, общо взето, лишени от митологическата функция на прехода от човешкото към извънчовешкото. Белег за това е, че тези празнични плацове са допустими за всички и че са проникнати от всекидневие.

Но затвори ли се общността, митологическата структура намира начин да се изрази и да развие противопоставянето на чуждото, да определи извънобществената суперпозиция във външната подредба на празничния плац – забранените сакрални места веднага се оформят в някакъв център, подземие или свещена висина. Затова и, както казах, митологията е собственото изражение на идеологията в условията на традиционната затворена общност. Външно гледано, тя е проявена в система от образи, мотиви и фабули, но по същество е редно да се определи като силно традиционна мирогледна система. За да се развие митологията, е нужен затворен човешки колектив с единни общностни интереси.

Особено характерно за неговото отношение към света е постоянното смесване на обществената с природно-космичната среда и на индивида с общността. Индивидуалното съществуване се възприема само доколкото става знак за някаква общностна съдба. Оттук задължителната за митологията гледна точка към човека – тя се занимава с високата личност, репрезентираща общността. Всяка митология развива мрежа от високи образи, като ги разполага йерархично, както примерно елинската митология – висши уранични и по-низши наземни божества, митологични герои, обожествени хора. Посредством тази мрежа митологиите моделират едни или други общностни отнасяния.

Смесването на културата с природата и на индивида с общността е една от причините митологията да си служи с образи и символи, които са също един вид смесване. То поражда сложна

постановка с две основни мироведни задачи. От една страна, чрез митологическите символи и символни операции се поддържа свързаността на социалната и извънсоциалната сфера, както и съответната принципна свързаност на индивида с общността, визията за един цялостен и непрекъснат свят. От друга страна, те трябва да бъдат продуктивно различени, да се отговори на противоположния интерес към човешката среда като нещо особено и отделимо от световната цялост и към индивида, който въпреки слятостта си с цялото на общността, а оттук и със света, остава все пак нещо подвижно и отделно. Това винаги пазено и моделирано противоречие е вторият извор за смесването и символичния характер на митологията и преди всичко за това, че тя развива система от повествования.

Основната функция на митологическото повествование е да моделира преход, а оттук да разреши противоречие. Не става дума за току-що формулираното основно противоречие, а за едни или други конкретни опозиции, които, разбира се, от дълбинна гледна точка са негови производни. В кръга на този механизъм една митология може да клони към система от образи и твърди мотиви и да не развива богатата мрежа от разкази, докато обратно, в друга митология образите и мотивите да не са свързани с точни значения и да влизат в разнообразни повествователни комбинации. В първия случай превес има задаването на определена визия за свят, затова образите не са много, а значенията са ясни и развити като алегория.

Във втория случай превес има функцията на митологията като език и използването ѝ за все нови и нови означения. Затова образите, мотивите и повествованията са много и значенията се произвеждат по символичен начин – образът не се покрива твърдо с определено значение, а допуска многозначност. Това е вътрешното основание за неспиращото роене на повествованията в кръга на елинската митология. Затова тя прехождя в художествена литература, а не в религиозна митология, в която принципната фиксираност на значенията, а оттук и на образите, не би допуснала подобно обилие и операционален хаос. Противоположен

пример откриваме в християнската митология, а може би и в орфическата, която предстои да разгледаме.

Митологията е практика в слово и чрез слово. От непосредствено казаното се разбира, че тази практика има външна страна на добро и точно назоваване, чрез което се върши един вид магия, т.е. някакво свързване и преход. Магическото слово и само е като ритуал и обикновено съпровожда ритуал. Резултатът е в нагласата на участващите в ритуалната практика. Магическото слово може да бъде пряко и късо, а ритуалът да изпълнява основната задача на прехождането – свързването и разделянето. Но структурата на прехода може да проникне в митическото слово и да се развие в повествование. Става дума не за митове, следващи ритуална схема, а за повествованието в мита, което също като ритуала моделира преход. Така че спорът за това кое е първичното – митът или ритуалът, изглежда излишен. Първична е текстовостта, нуждата от преход и свързване, а тя може да се развие както в невербален, така и във вербален текст. Та в този смисъл митът е практика чрез слово и в слово.

Другият голям спор в науката за мита е около положението, че митологията е своеобразен език и система от кодове, с комбинирането на които се достига не толкова до съобщения, колкото се решават конкретни противоречия на традиционното общество. Това е авторитетната теза на Клод Леви-Строс, на когото съм задължен за общата насока на настоящото разсъждение (*Levi-Straus, Anthropologie; Pensée; Potière*)². Като приемам, че митологията е език и система от кодове, внасям в това твърдение следната добавка.

Митологическият език е не само празен и годен за всякакви операции, но и пълен, общоважима концепция за свят, проявяваща се при конкретното практикуване на митологията като коефициент от твърдения за характера на света. Впрочем и самият Леви-Строс опира до набор от готови положения, само че според

² За курсивираниите в текста имена и части от съчинения вж. указаното в библиографията.

него те са израз на универсалната ориентация на човека в света. В случая става дума за задаване на по-конкретни идеи за свят, за човешка среда и човек. Бидейки винаги разказ – за появата на света (космогония), за появата на обществото (социогония) и за появата на човека (антропогония), митологическият език прави внушение за общия строеж на света (космология), на обществото (социология) и на човека (антропология).

Превесът на космологическата проблематика в едни случаи дава правото да говорим за първична митология, а на социологическата – за вторична митология, въпреки че първият тип е по-скоро модел за етап от идеалното развитие на всяка митология, докато вторият е налице във всяка реална митологическа форма. При това е нужно да имаме предвид, че проблематиката не се определя ясно от съдържанието на митологическите разкази. Митът може да е космогоничен, а проблематиката социологична.

Дали е така или иначе, се разбира от контекстовите отношения, от прагматиката на мита. Примерно когато става дума за функционирането на сюжета на атическата трагедия като мит, разполагаме с достатъчно данни, за да уловим социологическата насока на митическото аргументиране в трагедиите на Есхил и Софокъл. Но то остава неизвестно, когато разглеждаме по-древни форми на мит. Това, изглежда, е и причината Леви-Строс да отхвърля проблемите на прагматическото оформяне на значението и да смята, че митическото значение се произвежда от парадигматиката на мита. Оттук и неговата теза, че митологията е чист език.

Прагматическата гледна точка, че митологията е за определена среда и човешка общност, води обратно до възгледа, че тя е система от базови твърдения за света, предавана от поколение на поколение в името на опазващата се общност. Трайността на общностното присъствие в света се аргументира с устойчивостта на някакви възгледи за него. На свой ред и отделният митически разказ не е нещо празно, сводимо до логическа операция, чрез която се решават външни проблеми, не е само реализираната техника на митологическия език, работещ със смесвания и подмени. Митът е и нещо пълно, което се различава в някаква степен с изпълнява-

ната външна задача. Развиващ свое съдържание, той поражда по-конкретно съобщение или като реализиран език се оказва и реч.

Значението на мита е не само зададено като референция към общоважимия митологически свят, но е резултат и на оперирането с образите и символите. Осъществявано в митическото повествование, то е равнището, на което се трансформира дадената в митологията като система и език идея за свят, за да се премине от нейната статика към динамична идея за свят. Митическата сюжетност създава условия зададеното в системата на митологията моделиране на света да се превърне в моделиране на действителност.

Това положение се реализира по различни начини в конкретните митологии. Трансформацията може да се осъществява по невербален път, а митът да не се разгръща в пропозиционална операция, продуцираща действителност. Възможно е развиването на системата за допълване и преход от протичане в митологически разказ към външно прагматическо осъществяване на значението. Това зависи от постановката на конкретната митология. Във всеки случай, за да бъде мит един разказ, външното осъществяване на значението му трябва да има превес над постигането на съдържателност. Външното означаване се изразява в ограничаване на собственото съдържание на митическия текст в идващ от общността регламент. Освободен от тази принуда, митическият разказ става многозначен и същевременно развива собствена система за обособяването и затварянето си, другия начин за ограничаване на многозначността, който наричаме художествена литература.

Общо взето, не можем да познаем по вътрешни текстови белези дали едно повествование е митическо или литературно-художествено освен по следния признак – митът е принципно незавършен, поначало насочен към външно прагматическо доозначаване. Той никога не е дотам сам по себе си, както е художественият литературен текст. Когато му липсва жив контекст, в който да се включи, за да получи завършване, развива изкуствения контекст на цялата митология, свързва се в мрежата на много мито-

ве. В този смисъл отделният мит е по-недействителен от общата система на митологията.

Надявам се, че стана ясно, че двата типа култура с характерните за тях общностни постановки и идеологии са абстрактни модели, които не се откриват реално в чист вид. На основата на тази двоична типология, която развих, реалните култури ни се представят като трудно определимо съотношение на два типа. По-конкретно гледано, типове винаги се допълват. Ако на едно обществено равнище има превес затвореността, на друго в своеобразен контрапункт се развиват общностните форми и идеологията на отвореността. Идеологията на равенството и либералността могат да се окажат маргинални и низови явления. Но при либерална върхова тенденция не е изключено тъкмо низово да възникне затворената йерархизирана среда с усилено митологично реагиране. Митологията не е привилегия на отминалите времена, нито реалистичните идеологии са достижение на съвременността.

Конкретната социална форма на общност и съпътстващата я идеология са отворени или затворени в отношение към други форми и от определен ъгъл на зрение. Елинският полис от класическата епоха изглежда достатъчно органична и затворена общност спрямо елинистическия град, но е по-отворен и неорганичен, отколкото е първобитното племе. Оттук двойната тенденция в елинската класическа култура – от една страна, наличие на пряка устна комуникация и превес на традиционните митологически визии, нетърпимост към чуждото, реакционерство, пряка зависимост на гражданина от полисната общност, от друга страна, ранно развиване на култура на книгата, реалистически интуиции в митологията и преход към реалистически мирогледи, търпимост и интерес към чуждото, либерално отношение към традиционните ценности.

Със същата дихотомия може да се подходи и към отделните явления на класическата елинска култура. Примерно атическата трагедия, която иначе е проява на художествена литература, поради посочената базова раздвоеност се оказва недостатъчно литературна и белязана от вторична митология, от комплекса на

прекалено зададеното значение, следствие от твърдата постановка за свят, характерна за затворената общност. Така обясняваме непоследователното противоречиво и затова енергетиращо самата драматичност възприемане на човека в трагедиите на Софокъл – наличието на висок, представящ общност герой в тях, винаги страдащ поради това представителство и затова в състояние да означи не само общност, но и всеки човек, което означава и възприемане, нарушаващо митологическото разбиране за герой. На свой ред и философията на Платон, философия в тесния смисъл на думата, със свой специален предмет, същевременно е и нереалистическа митология, чието слово е жива практика и дори форма на борба за утвърждаването на имажинерна човешка общност и на свръхидея за свят и действителност. Същото може да се каже и за историята на Херодот.

Но защо в заключение да не погледнем и съвременната история, а и това съчинение, над което се трудя? Дали то е само чиста аналитична процедура, а не е и скрита идеологическа операция, носеща белезите на някаква митология и на интересите на реална или въображаема затворена среда? Да не би всеки исторически анализ да се съпровожда от неизбежната сянка на недоосъзнаван и предварително утвърден модел за свят? Или историкът се колебае кой е този модел и като върши смислови преходи и трансформации в своето изследване, изработва подмолния мит, от който се нуждае научният текст, за да стане цялостен?

Въпросите се множат и дано предстоящите анализи да отговорят на някои от тях или поне да преустановят тяхното множение. Във всеки случай разсъдението за характера на една човешка идеологическа дейност не бива да изключва своя собствен коефициент на идеология. Изглежда, не е само прекалена редукция твърдението на един съвременен антрополог (*Girard*, 480), че също като ритуала на жертвоприношението всяка интерпретация е в основата си агресия за осъществяване на преход. Дано в случая тя да е поне необходима!

ПЪРВА ГЛАВА

ЕЛИНСКИЯТ ОРФИЗЪМ И ПРОБЛЕМИТЕ НА ТРАДИЦИЯТА

Орфизмът е елинско религиозно движение, възникнало през VI в. пр.Хр. Развил се най-вече на Балканите и в Южна Италия, то има дълга и будеща въпроси традиция в гръко-римската древност. Орфей е своеобразен светец на това движение. Според едната основна теза образът е създаден от орфиците, които измислят и името му на основата на своето. Според другата теза Орфей е древен митологически персонаж или действително съществувал елин или тракиец от микенското време. Съответно варират възгледите за произхода на елинския орфизъм. Смята се, че движението има по-слаба или по-силна пределинска степен в древната религиозна култура на Балканите, опазила се в традицията на елинските мистерии. Но се спори за народностния характер на тази култура – дали е прединоевропейска, микенска с елинско потекло или тракийска.

Според един стар и днес поддържан научен възглед и дионисовата религия, и орфизмът, който е особено нейно превъплъщение, са се спуснали в архаическа Елада от север, от Тракия. Огрубеното представяне на основните схващания за произхода на елинския орфизъм извежда неизбежния ненаучен момент в традиционната историческа аргументация. Въпросът за произхода отвежда или към елиноцентрични, или към елинобежни изводи. Защото, дори да е вярно, че орфизмът е поначало тракийско явление, историкът, следващ тази линия на тълкуване, незабелязано става подвластен на извъннаучна ценностна ориентация – било на модата да се търси непременно чуждо ирационално влияние в

иначе рационалната елинска култура, какъвто е случаят през втората половина на XIX в., било на скрито патриотично самочувствие, което не е съвсем незабележим и невинен аргумент в съвременните елиноложки изследвания у нас и особено в Румъния.

Същото важи с още по-голяма сила за елиноцентричните тълкувания – примерно за твърдението (*Guthrie, 60*), че субтилността на орфическото учение убеждава в неговия гръцки произход. Подобно заключение явно е с презумпцията на традиционния възглед за примерния характер на елинската култура. В случая няма място за критика. За да бъде историческа, историческата наука прави възстановки на някакво развитие, а историческото развитие се представя в разказ за взаимозависимо следване на събития. То трябва да започне и да завърши някъде.

Тъкмо там се проваля най-вече историческото изложение, в пунктовете на началото и края. Поради трудността на анализа в тези пунктове заработва подпомагащата конструкция на мита, на вярата и на прекрасната, но винаги в някаква степен прекалена идея за цялостност, завършеност и решеност. Та не за друго, а за да избегна капана на подобни митове, ще оставя настрана трудните за по-аналитичен отговор въпроси за произхода. Когато подобни отговори са нужни, за да се открие или завърши разсъжденияето по дадена тема, ще подчертавам, че става дума не за сигурен извод, а за хипотеза.

ЗА ДВЕТЕ ФАЗИ В РАЗВИТИЕТО НА ЕЛИНСКИЯ ОРФИЗЪМ И ЗА ТОВА КАКВО Е ОРФИЗЪМЪТ

Към анализа на сведенията за елинския орфизъм се обръщам със следното хипотетично твърдение – между елинския орфизъм и евентуалната по-ранна фаза на същата идеология вероятно е налице историческа връзка. По-трудно е да се произнесем за различието между двете фази, още по-трудно за историческия процес, който ги е свързвал. По-сигурни могат да бъдат заключенията за пазещата се структура от елементи в двете фази. Елинският ор-

физъм навярно запазва един набор от идеи, който е налице в по-ранната форма на тази идеология, наричана от Александър Фол тракийски орфизъм (Фол). Защото колкото и елинско явление да е орфизмът в Елада след VI в.пр.Хр., неговата маргиналност, а отгук и вероятната му чуждост са доказуеми.

Въпросът опира до гъбкавото определяне на едрото ниво, към което отнасяме тракийския и елинския орфизъм, т.е. на това, което наричаме тракийска и елинска култура. Моето убеждение е, че несравнимо по-добре документираната елинска култура може да стане изход за проникване в характера на съседната тракийска култура, тъй като е вътрешно динамична и ефективно разноречива. Елинският орфизъм е не просто елинско или обратно, чуждо явление в Елада, а процес на позитивна експанзия на елинската култура към едно чуждо минало, което е същевременно чуждото настояще на тракийския север. Но какво впрочем е орфизмът?

Самата дума е новообразуване, станало необходимо и възприето през XIX в., за да се означа целостта на особените религиозни схващания, разпространили се в Елада след VI в.пр.Хр. В античните текстове се говори за *орфици* и *орфически въпроси* или практики (*orphikoi* и *orphika*), т.е. за привърженици на тези схващания и за самите схващания, но не и за целостта, която наричаме днес орфизъм. Това не поставя под съмнение реалността на самото явление. Античното време не разполага с обобщаващо понятие за художествена литература или за роман, независимо че в неговите граници те са отчетливо изразени.

Какво се разбира под орфизъм? Преди всичко един вид литература с теологически характер и митологично съдържание, отнасяна към личности като Орфей и Мусей, и образуваща дълга традиция до времето на неоплатонизма. На второ място с орфизъм се означава един вид религиозно учение за произхода на света, боговете и човека, космо-, тео- и антропогония подчертано различни от това, което знаем за елинската космо-теогония. Или общо казано, орфизмът е религиозна митология, склонна към догма, която обяснява другата ѝ чужда за официалната полисна култура в Елада проява – оформянето ѝ като религиозна литература.

Орфизмът вероятно се е изразявал и в религиозна вяра, която също е нехарактерна за класическата елинска религия. Данните за орфическото вярване остават, разбира се, несигурни. Несигурни са сведенията за орфическите религиозни ритуали, както и това дали са съществували орфически мистерии. Макар и да се спори по въпроса, от научната традиция се приема, че подобни мистерии са съществували и че са били в отношение с другите по-добре документирани елински мистериялни празници – в Елевзин, на Кабирите в Тива и Самотраки, във Флия и на Крит. Или, ако, от една страна, орфизмът е религиозна литература, от друга, е религия.

В противовес на класическата елинска религия, чийто основен израз е култът винаги за определена общност, изглежда, от ранно време елинският орфизъм е религия с изразено по-догматично религиозно учение, лична вяра и култ с мистериялен характер, в който роля играе личното посвещаване. В хода на това изброяване следва „религиозна секта“. Налице са преки и косвени свидетелства, че орфиците са се организирали в затворени общности. В явна връзка с това значение е последното – орфизмът е начин на живот (*orphikos bios*), система от правила за отношение към себе си и другите, забрани за определени храни, облекло, думи и действия. Особено като начин на живот орфизмът се преплита трудно различимо с питагорейството.

НАУЧНОТО ПОДХОЖДАНЕ ПО ВЪПРОСА ЗА ОРФИЗМА

Това изброяване не взема предвид научните контроверзии. Те са много, разнообразни и историята им е двувековна. След Омировия въпрос това е втората по величина спорна тема в класическата филология. Крайните позиции в спора се заемат от схващанията, че орфизмът е само сянка на Орфей или обратно – че Орфей е образна проекция на орфизма. Научното подхождане по въпроса се подготвя от две издания на античните свидетелства от началото на XIX в. – на Г. Херман (*Hermanus*) и А. Лобек (*Lobeck*).

Според една добра класификация (*Alderink*, 7 sq.) събраните и коментирани от Лобек свидетелства за мистическата теология на елините откриват първия етап в научното изследване на орфизма. Идеята на немския филолог личи от самото разпределение на материала по томове (I: Свидетелства за елевзинските мистерии; II: Орфически свидетелства и фрагменти; III: Свидетелства за мистериите в Самотраки) – според Лобек орфизмът се отнася към по-общата структура на мистериите.

Вторият етап на съвременното научно подхождане се открива с обобщенията на Е. Роде (*Rohde*), според които орфизмът е догматична религиозна система, зависима от Дионисови влияния и включваща едно учение за прераждането. Двата важни труда на О. Керн – за Орфей (*Kern, Orpheus*) и „Орфическите фрагменти“ (*Kern*), откриват третия етап в изследването на орфизма. Според Керн става дума за религиозна секта, която развива догматично учение, изпитало силното влияние на източната религиозна мисъл. Сърцевината на това учение се образува от идеите за личното спасение в отвъдното съществуване след смъртта.

На тази, така да се каже, максималистка теза се противопоставят ред минималистки, според които орфизмът е идеология и религиозна мисъл с отворен характер или само един вид литература, но не и секта или ритуална система. Особено крайни в минимализма са И. Линфорт (*Linforth*), който смята за орфизъм само непосредствено свързаното с името на Орфей, и Е. Додс (*Dodds*), за когото, обратно, Орфей и орфизмът са достатъчно различни, а самият орфизъм е неясен в малкото данни, с които разполагаме. Додс е един от учените, разширили базата на материала. Като излиза от по-общи етнографски предпоставки, той насочва погледа към възможно според него влияние от североизток с шаманистки характер.

С изследванията на френските учени П. М. Шюл (*Schuhl*) и А. Жанмер (*Jeanmaire*) фокусът се премества към праисторията и етнографията, орфизмът губи самостоятелното си очертание и се отнася към по-едри идеологически явления. Няколко нови открития – на златни погребални пластинки и особено на папируса

от Дервени (1962), отново доведоха до обособяване на проблема за орфизма. Към този последен период на научни дирения трябва да се отнесе изследването „Тракийският орфизъм“ на Ал. Фол, в което отчетливото явление, разбираемо като един вид идеология, се търси проявено в разнообразен материал – археологически, етнографски и изобразителен.

Тенденцията в науката за орфизма след 1950 г. е да се преодолее пропастта между откъслечните писмени свидетелства и абстрактните позитивно-филологически и умозрителни подходи в две насоки – от една страна, със свидетелства от неписмено естество, от друга, с по-конкретни научни подходи: културноисторически и социологически. Такъв характер има и анализът в настоящата глава – на орфизма се гледа преди всичко като на перспектива към образа на Орфей и към принципите на една идеология, за която се полага, че по някакъв начин продължава да е налице в съвременния живот на Балканите. От почти всички съвременни учени се поддържа тезата, че елинският орфизъм е вид литература, разпространявана като писан текст. Трите най-стари свидетелства за съществуването на орфическа литература са от трагедията „Иполит“ на Еврипид (ст. 952 сл. = К св. 212)³, от „Държавата“ на Платон (II 364 с = К св. 3) и от комедия на Алексис.

Ето какво казва Тезей на своя син Иполит в едноименната трагедия: „Хайде, надувай се сега и ни пробутвай твоята безмесна храна, ти с твоя цар Орфей. Ликувай, отдал се на дима на толкова писания.“ Свидетелството от Платон е още по-ясно – скитници гадатели „предлагат цял куп от книги на Мусей и Орфей“. Атенея (IV 164 в-с = К св. 220) цитира комедиографа Алексис в следния пасаж: „Иди и вземи която искаш книга и след това ще прочетеш, като прегледаш спокойно и без да бързаш, заглавията. Сред тях са Орфей, Хезиод, трагедии, Хойрил, Омир, Епихарм.“ Само третият случай поражда въпрос какво е съдържала по времето на Алексис (IV в. пр. Хр.) една книга с автор Орфей. От другите две

³ Съкращението К представя нататък сбирката на Керн (*Kern*), с числата, съпроводени от св., се сочи съответното свидетелство.

свидетелства е ясно, че подобно съчинение е било на религиозна тема. И останалите свидетелства за Орфееви книги убеждават в същото.

СВИДЕТЕЛСТВАТА НА ОРФИЧЕСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Какъв извод се налага от свидетелствата за такава литература – че тя е вече налице през V и IV в.пр.Хр. и че се възприема като нещо отрицателно или най-малко маргинално от тогавашната елинска среда. Вероятно защото е писана (*gramma, biblion*) и защото в нея е фиксирано слово, претендиращо да бъде свещено. От официалната гледна точка на колективното устно общуване в границите на един достатъчно открит религиозен празник подобна практика е най-малко неразбираема. На огледало от V в.пр.Хр. до свиреция на лира Орфей е изобразена кошница със свитъци. Връзката Орфей–свитъци, изглежда, не е случайна и съобщава нещо, но тя не е обичайна за това време, което, общо взето, не изобразява свитъци и четящи хора.

Орфей и Мусей стават за старогръцката класическа традиция патрони на един вид слово, различно от това на Омир и Хезиод. Платон казва в диалога „Протагор“ (316 d = К св. 92): „Аз твърдя, че софистическото изкуство е древно, но че тези от древните, които са се занимавали с него, са се страхували от омразата, която то предизвиква, и затова са му давали друг вид и са го прикривали, едни под формата на поезия както Омир, Хезиод и Симонид, а други под формата на религиозни тайнства и оракули, както Орфей, Мусей и другите като тях.“ Платон поставя Омир и Хезиод на една страна, а Орфей и Мусей на друга съвсем основателно, тъй като т.нар. от него поезия е линията на елинската художествена литература, а вероятно писаната оракулна поезия му се е струвала нещо принципно различно. Така че елинската литературна традиция през IV в.пр.Хр. е била маркирана в митологическите образи на творци и не се е представяла експлицитно като следва-

не на явления във времето, а като класификация – преди всичко на видове епос.

Към двата основни вида, представяни от Омир и Хезиод, чиято традиционна устност е позволявала да се смятат за художествена литература и за нещо собствено елинско, се е добавял страният писан епос, книгите приписвани на Орфей и Мусей. Предполагаме, че този вид е бил маргинален за елинската литературна традиция. Сега засега остава открит въпросът за принципната написаност и неустност на произведенията, спадащи към него. Може да се допусне само следната функционална отлика, че поезията на Омир и Хезиод се е рецитирала по празници, докато „купът от книги“, за който споменава Платон в „Държавата“, разнасян от скитниците орфици, е бил четен в малки неофициални кръгове и дори индивидуално.

В така наречените от Керн „Стари фрагменти“ (К св. 1–46) са включени явни и скрити цитати от ранни орфически произведения. Само малка част от тях са текстово изразени и представят стихове от поеми. Ще цитирам два от най-явните фрагменти – първия от Платоновия „Филеб“ (66 с = К св. 14): „На шестото поколение, казва Орфей, ще прекъснете живота на песента“ (хекзаметърът се привежда и от Плутарх) и втория от Платоновия „Кратил“ (402 в = К св. 15): „И Орфей казва на едно място: Пръв хубавоструйният Океан постави началото на брака и оплоди Тетюс, своята сестра от същата майка“ (два хекзаметра). Докато други стихове от „Старите фрагменти“ по-скоро преразказват орфически тези.

Такъв характер имат пародията на орфическа космогония в „Птиците“ на Аристофан (ст. 602–702 = К св. 1) и многото „репризи“ на орфическа тема в диалозите на Платон – преди всичко известните места от „Федон“: „И, изглежда, не са били прости хора тия, които са въвели мистериите, ами още от древно време това всъщност е казано в загадката, че който иде при Хадес непосветен и невъведен в мистериите, ще лежи в калта, а който иде там очистен и посветен, ще живее с боговете. Обаче, по думите на участниците в мистериите, мнозина носят тирс, ала малцина изпитват