

БОГДАН БОГДАНОВ



ОРФЕЙ И ДРЕВНАТА МИТОЛОГИЯ НА БАЛКАНИТЕ

Съдържание:

**Идеология, култура и митология – теоретично
въведение – 4**

Първа глава:

Гръцкият орфизъм и проблемите на традицията – 25

Втора глава:

Орфей – героят посредник - 72

Трета глава:

Митологията на древните траки – една реконструкция – 125

Хомо балканикус – наместо заключение - 177

Библиография - 203

Изследването има за цел посредством анализ на античните писмени свидетелства за Орфей да възстанови идеологическия фон, намерили 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 последици на анализираната идеология в реакциите на съвременния „хomo 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 очакваща публика. Привикнал да се изразява с пространни текстове, предназначени за неясно колко голямата общност на читателите, по този начин авторът един вид повишава своя статус. Натам води дисциплината на майсторенето на текста и прозиращата зад нея висока мисия на книгата, от която се очаква да преобразува пръснатото читателско множество в идеално общество. Но с писането на книги се залавяме не направо поради удоволствието да се изправим по този начин срещу нуждаещо се от нас човешко множество. Дълбинната причина се мотивира винаги конкретно.

И в случая, заемайки се с темата за Орфей и древната митология на Балканите, осъзнавам личните подбуди, които ме доведоха до това начинание – незадоволеността от аргументацията в няколко студии и статии по темата, които публикувах преди време*, пребродената научна литература, натрупаните книги,

* Орфей и някои проблеми на древната култура на нашите земи. – В: Проблеми на културата, 1979, № 5; Литературният герой преди литературата. – В: Литературна мисъл, 1979, № 10; Орфей и някои проблеми на тракийската митология. – В: Филология, 1980, № 7; Митът за Орфей и културната традиция – методологически екскурс. България и светът на вековете, СУ, 1983; Le type thrace dans la mythologie – une tentative de reconstitution, in: Contributions au IV^e Congrès international de thracologie. Académie bulgare des sciences. Institut de Thracologie, 1984; Тракийската митология. – В: Humanitas, 2, 1985; Тракийската митология като културен тип – една хипотеза. – В: Семинариум трацикум, 1, БАН, 1985; Екстаз и ентусиазъм. – В: Съветско-български сборник (под печат). Никоя от тези работи не е влязла интегрално в настоящата книга.

отпечатъци и конспекти, каращи ме 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 постигането на поставената цел, от „преборването“ с трудната 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 на една идеология, която заслужава повече внимание като нещо по-общо и свързано не само с Орфей. Предпочетох второто положение и следвайки го, съм принуден да твърдя, че героят е по-скоро мираж, нужен и дори неизбежен образ за балканската и европейската традиция, но все пак предимно термин на 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 следват продължаващата и до днес традиция митовете на миналото да се обясняват със създаването на нови митове.

По-нетрадиционно е прогонването на вълнението, даващо плът на героя, и постановката, че той е преди всичко образен инструмент на една идеология. Моята задача в случая е да проникна аналитично в средствата на тази идеология и да уловя принципите на функционирането ѝ. Ако историческите предмети са винаги някакви текстове – независимо дали предлагани наготово от миналото, или съставяни от нас, няма по-добра гаранция за успеха на аналитичната интервенция в тях от разчленяването им на средства за изказ и реални съобщения. Така че предмет на това изследване е структурата и функционирането на идеологията, която се открива в сведенията за гръцкия орфизъм, Орфей и тракийската митология. Подхождайки културно-

социологически, допускам, че поради устойчивостта на определени културни условия, тази идеология е станала своеобразна константа в традицията на Балканите.

Всяка идеология е консервативна форма на обществено съзнание, задържаща отвореното развитие на културната среда. Но константността не е само обективно качество на идеологията, а и ефект на изследователската гледна точка. Типологическият подход усилва усещането за устойчивост. Обратно – колкото по-конкретно протича наблюдението, по-приближено към определена културна среда, толкова повече виждането на идеологията като статична структура и константа отстъпва на аспекта на функционирането или, по друг начин казано, гледната точка на езика отстъпва на аспекта на речта, константата се оказва нарушима и променима. И все пак и реално гледано, едни идеологии са по-константни от други. Колкото по-нужно е да се поддържа трайна общност в пространството и времето, толкова по-константна и с по-изявена митологична форма е идеологията – следствие на тези общностни условия и същевременно техен крепител. Степените на константност и митологичност зависят по-пряко от традиционния затворен характер на културата.

Макар и непълно, но покриващите се понятия идеология, култура и митология, с които предстои да работят нататък, се разбират по много и различни начини в съвременната хуманитарна наука. Това налага да изкажа по-открито какъв смисъл влагам в тях.

В съвременните езици *култура* е не само научно понятие, но и трудно отделима от понятието идея. Многолика ѝ в повечето случаи неосъзнавана, тя именно въвежда гледните точки за цялостното и относително непроменимо схващане на по-обемните предмети, разглеждани от хуманитарната наука. Иначе на културата отдавна се гледа развойно. Историческата наука се заражда в миналия век като история на културата и едва по-късно се обособява като предимно общественopolитическа история. Но и до днес гледната

точка на културата помага за цялостното свързване на актуалните обществени събития и явления в една епоха с начина на живот и възгледите, които я владеят, т. е. с това, което наричаме идеология. Освен в този широк смисъл понятието култура се употребява и по-тясно, за да означаи устойчивите сфери на бита, традиционните форми на живот, големите идеологии, митологиите и вярванията.

Според едно виждане културата се разпада на две основни области – на материална и духовна култура, на сума от материални предмети и на друга от идеи и образи. Нуждата да се мисли цялостно и системно за културата води до осъзнаване на привидността на тази дихотомия. Вещите, оръдията и другите материални паметници на една култура и, от друга страна, нейните традиционни идеи и образи влизат в систематични отношения не само защото обслужват един начин на живот, а защото са външният материален или идеален израз на система от ценности и норми. Така че културата според нас е система от ценности.

В проявата си на норми ценностите регулират културното поведение и чрез посредничеството на свръхценностни положения прерастват в обща за определена среда визия за свят, за човек и човешка съдба. Културната принадлежност е винаги дълбинно мотивирана с подобен мироглед. Това, което наричаме в случая идеология, не е един или друг преден фронт от идеи, а подмолната и често несъзнавана система от ценности, имаща и регулативна, и светообразуваща функция, насочваща поведението в конкретен план, но и общо задаваща структурата на културното пространство и на света в цялост. Същевременно вещите, идеите и образите не са само празни знаци и средство за означаване на системата на културата. Своеобразни тежки знаци, те са символи, в които сложно се преплитат означаващото и означеното, оказвайки се в крайна сметка равнище на природност и недоорганизираност, от което културата черпи ресурс за нови значения. Такъв тежък символ,

макар и вплетен в мрежата от ценности, налагана от системата на културата, е най-вече човешкото тяло.

Следователно културата е и система от значения, от общоважими смисли. Те могат да се разглеждат поотделно и като множество, но и да се свеждат до няколко и дори до едно свръхзначение. Като значения и особено като свръхзначение културата е нещо пълно и съдържателно, предписан възглед за свят, но същевременно е относително празна форма за означаване, само донякъде насочваща операциите на означаването. Конкретно гледано, културата се определя от съотнасянето на системата от зададени ориентации и възможността за опериране с тях за пораждаване на нови, непредвидени ориентации. Конкретните случаи повдигат много въпроси: голяма или малка е тази възможност и за кого е достъпна – за едного, за мнозина поотделно или за общност. Във всеки случай културата е едновременно пасивно дадена и активно създавана.

Определянето на културата като нещо вече означено, като система от значения и твърдения за това какъв е светът, а, от друга страна, като начин за означаване дава възможност да се мисли за нея семиотично. Това означава да се смята, че културата е един вид език със свои термини и форми на изказ, но същевременно и реч, т.е. нещо изказано. Ако се изразим с основните понятия на теорията на информацията, тя е едновременно код и съобщение. Като казвам съобщение, имам предвид и свръхтвърденията на една културна система, но и конкретните нови твърдения и съобщения, които се произвеждат в нейния кръг. Новите съобщения винаги влизат в отношение със свръхсъобщенията, като ги повтарят, уточняват или им опонират.

Най-после културата, среда за съотнасяне на ценности, може да се представи като идеален контекст. В хоризонтален и вертикален план той би се развил в множество от контексти. Общият контекст дава ориентациите за възможните идеални движения в него, а

оттук и за границите на културния свят, конкретните контексти внасят едни или други промени в това положение и го правят по-съдържателно. Но движенията в контекста водят до създаване на още по-конкретни решения за общата представа за свят – до динамични идеи за действителност. В рамките на контекстите се пораждаат текстове – словесни, устни и писмени, ритуални и други невербални комплекси. Текстовете са непосредственото проявление на динамиката на културата, която винаги приема вид на йерархия от повече или по-малко представителни текстове. Онова, което наричаме контекст, е налице в тях и често започва да изпъква дотам, че ги свежда до прост знак за контекста.

Зад трите двойки от понятия (език-реч, код-съобщение, контекст-текст) ясно се долавя възгледът, че културата е поле за комуникация и че се проявява в някакъв начин на общуване. Общуването се разбира като отношение на две страни за обмяна на информация, но и по-дълбинно като промяна и нова нагласа на тези страни. Общуващите се полагат и нагласяват към някаква среда – реална, но и идеална, а това означава, че те се полагат и в някакъв цялостен свят. В света се полага и отделният човек, и цялата културна общност. Затова най-едрите страни в комуникативния акт са тези на културата и природата. Няма кулгура, която да не развива в своята обща идеология система от правила за отнасяне към извънкултурния свят. По-нататък следват отнасянето на човешките общности една към друга, на индивидите към общността и обратно и на индивидите един към друг. Културата е система за регулиране на всички равнища на така широко разбираната комуникация.

Регулирането се осъществява посредством формите на социалната организация и материалното производство, но то е дадено косвено и в ценностите, достигащи до всеки отделен индивид. На конкретното равнище на общуване между индивидите винаги са налице другите неочевидни нива на комуникация – отношението между общности и

това на цялата култура към изънкултурния свят. Отделният човек се отнася към другия отделен човек винаги косвено чрез посредничеството на общност. Именно поради това, полагайки се в конкретна среда, човекът се полага и в по-цялостен свят. Ценностите са тези, които осигуряват при всяко общуване, дори в интимността на любовния акт, присъствието на общността – опосредител, и на модела за цял свят. И най-вече в образния и символичен вид на ценностите е изразено предварително това смесване на нива, което е светая-светих на всеки комуникативен акт. Така че полагането на човека в света посредством предмети и уреди, посредством изкуствена среда, която винаги е конкретна, но и цялостна като свят, се успоредява от недотам видимото посредничество на човешката общност и нейните нормативни и светови ориентири, организирани в някаква система от ценности. Културата е и среда от реално оформени пространства за действие и осъществяване на отделния човек. Но в обективното разбиране, което следвам, тя е такава преди всичко за осъществяването на общности. Културата е начин на общностно съществуване. Така че ако тя има вид на набор от ценности и се изразява в начин за оценностяване, нейната наблюдаема основа е в общностния живот. Културните идеологии следват от основата на културата като форма на общностен живот. Двете страни взаимно се поддържат, но влизат и в други отношения – на допълване или опозиция.

Съществен въпрос е какво разбираме под форма на общностен живот – дали макроструктурата на обществото с нейната йерархическа конструкция или и микроструктурата наред с комунистичните й форми, или пък сложното отношение на двете страни. Макроструктурата на основните форми на собственост следва известната диалектика на производителни сили и производствени отношения, анализирана от класиците на марксизма. Но културата като цяло зависи само косвено от т. нар. начин на производство. Тя включва неподчиняващи се на

йерархическата макроструктура по-дълготрайни микросоциални отношения, а и универсални форми на връзка и зависимост, както между култура и природа, така между общности и индивиди. Затова основните форми на културата не отговарят на броя на обществените макроструктури. На свой ред начинът на производство, разпределението на собствеността и формите на общественото обезпаване също изразяват по-дълбинните и устойчиви форми на основните отношения, за които става дума.

Културата никога не може да бъде само исторически конкретна и да не моделира примерно по-общото отнасяне на индивида към общността в идея за субекта на общностното ставане, който е непременно висок. Обожествен монарх, водач с ограничена власт, народен представител или президент – това са конкретни изразения на представянето на общности във висок образ. Без да зависи пряко от начина на разпределението на благата в едно общество, в основата си то е израз на универсалията на репрезентирането на групата от отделния човек и на принципната йерархичност, която е налице във всички обществени структури. Комунистичната организация на равни индивиди е друга подобна универсалия, проявена по различен начин в различните общества – като секта или среда за мистериално посвещаване, като партия в началото на своето съществуване, в микрогрупата на приятелския кръг. Йерархизирането и коригирането на йерархията в комунистични структури очевидно не зависят като общи социални форми, отнесени една към друга, от обществените макроструктури. Но ако етнологите откриват и в първобитните племена начини на обществен живот, при които излязват на отделния човек и личната инициатива, същевременно и общата либералност на отношенията са налице както в едно развито съвременно общество, това не значи, че двете общества са равностойни, а само че и в двете действа така описаният коефициент за отнасянето

на индивиди и група и че той е именно форма, а не нещо съдържателно и резултат на обществения прогрес.

Така че идеологията, общото виждане на света, е зависимо не толкова от макросоциалните структури, колкото от устойчивите общностни форми на живот – от типа дали общността е малка или голяма, затворена или отворена, пръсната или събрана, от йерархичните и комунистичните 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). Социалните форми на живот са по-разнообразни от формите на идеология. Това е израз не на характерна за човешкото съзнание стереотипност, а, нека да повторим, на факта, че идеологията е призвана да изразява масата от константни универсални положения – като принципната отнесеност на индивида към човешка група или на човешката среда към извънчовешки свят. Поддържането на тези отнасяния посредством идеологеми е скритата функция, която прави от идеологията особен свръхрегулатив на човешкото обществено поведение. И ако актуалната социалност и актуалното общество са по-богати и по-съдържателни от идеологията, както и актуалната природа, противостояща на човешката среда, експанзията на човека в нея наред с опознаването на своето общество са така да се каже акът на преход от универсалните човешки дадености към нови възможности. В дейността на познанието, труда и производството на предмети посредници човекът сякаш се надява да намери изход от своята ситуация на свързаност, но изглежда в усилията си я повтаря във все нови и нови варианти.

Ако в типа на определена идеология действа основата на някаква общностна форма, въпросът е с какъв тип общество попада в отношение идеологията, развиваща митология. 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 гръцкия полис? Отговорът естествено е отрицателен. Древните идеологии 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 митология и култура и тракийската ни кара, преди да противопоставим тези две страни, да осъзнаем общото между тях. В крайна степен то опира до модела на т. нар. традиционно или затворено общество и гледано типологически, се изразява конкретно в непоследователното му реализиране поради компромиси с противоположния модел на нетрадиционното отворено общество. Вече се каза в друга връзка, че нетрадиционният тип общност и неговата идеология се откриват в древни и дори в първобитни общества, както на свой ред традиционният се застъпва в съвременността. Реалното общество носи коефициентите и на двата типа.

Т. нар. традиционна култура се определя по-пряко от затвореността на общностното съществуване. Затворена може да бъде не само една среда в обществото, по-цяла общност (едно село), но и цялото общество. 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 отворена към нея. Постоянно поддържа трансцендентната гледна точка при обясняването на обществените явления и събития, произвеждайки една или друга форма на

митология. Митологията подчинява основните ценности, нормиращи поведението на затворената общност, на свръхценностния трансцендентен възглед за свят.

В условията на традиционната култура 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 политически 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 ѝ 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 загатната 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 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 загворена и отворена общност. Комуникацията, казахме, е редно да се разбира многостранно. В нейната основа се открива и начинът на обществено производство, на разпределение и разпространение на блага. Обвързаният индивид в затвореното общество, който става субект предимно като представител на група, не проявява производствена инициатива. Същевременно не се допуска, а и няма нужда от увеличаване на благата и възпроизвеждане на техния ръст в ново равнище на живот. Равнищата на живот са регламентирани в структурата на обществените слоеве. Обратно – повишената комуникативност в условията на отвореното общество се проявява най-напред в производствената сфера, 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.

С отнасянето на термина комуникативна среда към сферата на произвеждането на блага искам да преодолея дихотомията на основа и надстройка и да подчертая, че ценностите и идеологиите не следват пасивно от начина на произвеждане. Те често са зададени така, че задържат разрушаването на системата. В условията на затвореното общество пазенето на статуса на начина на живот е не само следствие, а и ценност сама по себе си, която спомага за съхраняване на традиционния начин на производство. Обратно - променящото се съществуване, все по-вече блага и увеличеното консумиране, социалните признаци на отвореността, не са извънисторическа ценност и цел,

към които е насочено общественото развитие. Те са израз на повторимата 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.

Разнообразните форми на комуникация 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 общество е налице възможността той да се отнесе към други, нови и най-вече големи общности. В древен вариант тази култура 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. Тези средства за комуникация осигуряват реална интегрираност на равнището на една или друга общност, а художествената литература и другите художествени 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 движения 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 уюта на бащиния дом или майчиния скют.

Непосредствеността на общуването е другият израз на регламентирана свързаност. В границите на тази среда има тенденция да се общува непосредствено и устно, а писаното слово да се ползува странично или тясно от определена прослойка. 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 осъществява на други. 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 общество, 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 лишени от митологическа функция. Белег за това е, че са допустими за всички, 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.

Митологията е собственото изражение на идеологията в условията на традиционната затворена общност. Накратко тя може да се определи като усилено символична и образна идеология. Външно гледано,

митологията е проявена в система от образи, мотиви и фабули, но по същество е редно да се определи като силно традиционна миросгледна система. За да се развие митология, е нужен затворен човешки колектив с единни общностни интереси. Както казах, 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 общност. Всяка митология развива мрежа от високи образи, като ги разполага йерархично, както примерно гръцката митология – висши уранични и понизши 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. Горното смесване поражда сложна постановка с две основни миросгледни 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 различни, 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 гръцката митология. Затова тя прехождат 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; Pensee; Potiere*)*. Като приемем, 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 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 и други – за вторична, въпреки че първият тип е по-скоро модел за етап от

* Вж. подробното указание в библиографията.

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 пропозиционалното съдържание 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 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 тезата, 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 изпълняваната външна задача. Развиващ свое пропозиционално 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 пропозиционално 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 пропозиционалното постигане на съдържателност. Външното означаване се изразява в ограничаване на собственото преносимо 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, т. е. 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, какъвто е художественият 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 митове. В този смисъл отделният мит е по-недействителен от общата система на митологията.

Става 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 реалните култури ни се представят като трудно определимо съотношение на два типа. По-конкретно гледано, типовете 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 гръцката 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 миросглед, търпимост и интерес към чуждото, либерално отношение към традиционните ценности.

Със същата дихотомия може да се подходи и към отделните явления на класическата гръцка 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 означаи не само общност, но и всеки човек и значи нарушаващо митологическото разбиране за герой. На свой ред 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 имагинерна 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 съвременната история, а и това съчинение, над което се трудя в момента? Дали то е само чиста аналитична процедура, а не 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 множенето им. Във всеки случай разсъждението за характера на човешката 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 необходима не само за мене.

Първа глава

ГРЪЦКИЯТ ОРФИЗЪМ И ПРОБЛЕМИТЕ НА ТРАДИЦИЯТА

Орфизмът е елинско религиозно движение, възникнало в VI в. пр. н. е. Развило се най-вече на Балканите и в Южна Италия, то има дълга и будеща много 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 гръцки или тракийски митологически персонаж или действително съществувал грък или тракиец от микенското време. Съответно варират възгледите за произхода на гръцкия орфизъм. Смята се, че движението има по-слаба или по-силна предгръцка степен в древната религиозна култура на Балканите, опазила се в традицията на гръцките мистерии. Но се спори за народностния характер на тази култура – дали е прединдоевропейска, микенска с гръцко 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 Гърция от север, от Тракия. Огрубеното представяне на основните схващания за произхода на гръцкия 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, е 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 във втората половина на XIX в., било на скрито патриотично самочувствие, което не е съвсем незабележим и невинен

аргумент в съвременните гръколожки 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 претоварено с презумпциите 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 аналитичен отговор въпроси за произхода. Когато подобни отговори са нужни, за да се открие или завърши разсъждението по дадена тема, ще подчертавам, че става дума не за сигурен извод, а за хипотеза.

Към анализа на сведенията за гръцкия орфизъм се обръщам със следното хипотетично твърдение – между гръцкия 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. Гръцкият орфизъм навярно запазва един набор от идеи, който е налице в по-ранна форма на идеологията, наричана от Александър Фол тракийски орфизъм (Фол). Защото колкото и гръцко явление да е орфизмът в Елада след VI в. пр. н. е., неговата маргиналност, а оттук и вероятната му

чуждост са доказуеми. Въпросът опира до гъвкавото определяне на едрото ниво, към което отнасяме тракийския и гръцкия орфизъм, на това, което наричаме тракийска и гръцка култура. Моето убеждение е, че по-добре документираната гръцка култура може да стане изход за проникване в характера на съседната тракийска култура, тъй като е вътрешно динамична и ефективно разноречива. Гръцкият орфизъм е не просто гръцко или обратно, чуждо явление в Елада, а процес на позитивна експанзия на гръцката култура към едно чуждо минало, което е същевременно чуждото настояще на тракийския север.

Какво е орфизмът в границите на елинската традиция? Самата дума е новообразуване, станало необходимо и възприето през XIX в., за да се означава целостта на особените религиозни схващания, разпространили се в Древна Гърция след VI в. пр. н. е. 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 тези явления 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, което обяснява другата ѝ чужда за официалната полисна култура в Гърция проява – под 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 за 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 гръцки мистериални празници – в Елевзин, на Кабирите в Тива и на Самотраки, във Флия и на Крит.

Или, ако, от една страна, орфизмът е религиозна литература, от друга, е религия. В противовес на класическата гръцка религия, чийто основен израз е култът винаги за определена общност, изглежда от ранно време гръцкият орфизъм е религия с изразено по-догматично религиозно учение, лична вяра и култ с мистериален характер, в който роля играе личното посвещаване. В хода на изброяването следва значението “религиозна секта”. Налице са преки и косвени свидетелства за това, 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.

Това изброяване не взема предвид научните controverзии. 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 Хр. Лобек (*Lobeck*). Според една добра

класификация (*Alderink*, 7 sq.) събраните и коментирани от Лобек свидетелства за мистическата теология на гърците откриват първия етап в научното изследване на орфизма. Идеята на немския филолог личи от самото разпределение на материала по томовете (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 се открива с обобщенията на Е. Роде (*Rohde*), според който 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 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 – за златни погребални пластинки и особено на папируса от Дервени (1962 г.) отново доведоха до обособяване проблема за орфизма. Към този последен период на научни дирения трябва да се отнесе изследването “Тракийският орфизъм” на Ал. Фол, в което отчетливото явление, разбирано 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 (952 сл. = К св. 212)*, от “Държавата” на Платон (II 364 с = К 3) и от комедия на Алексис. Ето какво казва Тезей на своя син Иполит в едноименната трагедия: “Хайде, надувай се сега и ни пробутвай своята 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”. Атеней (IV 164 в-с = К св. 220) цитира комедиографа

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

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. н. е.) една книга с автор Орфей. От другите две свидетелства е ясно, че подобно съчинение е било на религиозна тема. И останалите свидетелства за Орфееви книги убеждават в същото.

Какъв извод се налага от свидетелствата за такава литература – че тя е вече налице в V и IV в. пр. н. е. и че се възприема като нещо отрицателно или най-малко маргинално от тогавашната гръцка 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. н. е. до свирещия 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 софистичното 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 гръцката художествена литература, а вероятно писаната оракулна поезия му се е струвала нещо принципно

различно.

Така че гръцката литературна традиция в IV в. пр. н. е. е била маркирана в митологическите образи на творци и не се е представяла експлицитно като следване 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 странният писан епос, книгите приписвани на Орфей и Мусей. Предполагаме, че този вид е бил маргинален за елинската литературна традиция. Сега засега оставяме открит въпроса за принципната написаност и неустност на произведенията, спадащи към него. Можем да допуснем само следната функционална отлика – поезията на Омир и Хезиод се е рецитирала по празници, докато “купът от книги”, за който споменава Платон в “Държавата”, разнасян от скитниците орфици, сигурно е бил четен в малки неофициални кръгове и дори индивидуално.

В така наречените от Керн “Стари фрагменти” (К 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 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 15): “И Орфей казва на едно място: Пръв хубавоструйният Океан постави началото на брака и оплоди Тетюс, своята сестра от същата майка” (два хекзаметъра). 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 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 божие вдъхновение” (69 с = К 5). За последното изречение неоплатоникът Олимпиодор свидетелствува, че е орфически стих. От същия диалог се привежда като орфически цитат и следният пасаж: “Това, дето се казва по този въпрос в тайното учение, че ние хората сме в някакъв затвор и че човек не бива да освобождава сам себе си...” (62 в = К 7). Добавя се прочутото място от “Кратил” (400 с = К 8), че тялото (soma) е паметник, знак (sema) за душата. Тези примери добре сочат двата сръга от идеи, които се смятат за орфически – една особена космо-, тео- и антропогония и една есхатология, учение за отвъдния живот на безсмъртната душа.

Като сигурно свидетелство за есхатологическите представи на орфиците Керн отнася към “Старите фрагменти” текстовете от т. нар. златни пластинки (К 32–47), включващи по-рано намерените и издадени в 1915 г. шест пластинки от Южна Италия (*Olivieri*). Днес те са вече към двайсет. Към шестнайсетте, издадени от Цънт (*Zuntz*), се добавиха една от Хипонион в Южна Италия, една от древната Олбия в СССР и две от Тесалия (*Русяева; Zuntz, Goldlamelle; Tsantsanoglou*). Златните погребални пластинки будят голям интерес, защото за едно сравнително ранно време (IV–III в. пр. н. е.) свидетелствуват за наличието на практика анонимният мъртвец да се снабдява с текст с ритуална функция и есхатологическо съдържание. Независимо от вариациите, които се свеждат до два основни варианта, в основата си текстът е един и същ. Началото е един вид обръщение към подземните богове, преди всичко към Персефона, в което се обявява, че душата на мъртвия идва “чиста от средата на чистите”. Нататък следват указания за верния път към

подземния свят. В някои формулировки на текстовете се откриват сведения за тайни ритуални действия. Едни се разбират лесно, например това, че пазачите на подземния свят ще позволят на душата да пие от божествения извор на Мнемозина. За значението на други се спори. Впечатлява основната постановка – душата е чедо на Земята и звездното Небе, на Гея и Уран, но нейният род е небесен, със смъртта тя се превръща от човек в бог. Особено изпъква публикуваната в 1974 г. златна пластинка от Хипоники (Калабрия в Италия). Сигурно датирана за 400 г. пр. н. е., тя открива вероятния ритуално-религиозен модел, който е ползвал Платон за някои конструкции в своите писани в 70–60-те години на IV в. пр. н. е. диалози. И върху пластината, и в диалозите посветените (*mystai kai bakchoi*) имат чиста душа, затова са знаещи, познават светия път нататък. Няма как да оставим несвързани мотивът за пиещата от извора на Мнемозина душа на мъртвия и Платоновото учение за знанието припомняне, изложено във “Федон”.

Към “Старите фрагменти” в сборника на Керн се добави откритият в 1962 г. папирус от Дервени. Също като един по-рано намерен папирус (К 31) той представлява прозаичен коментар към поема на Орфей. Новият папирус е намерен в гроб и вероятно има подобна функция като златните пластинки. Изворовата му стойност е висока, защото се датира към 350 г. пр. н. е. (това е най-старият, открит досега гръцки папирус). Добавя се неговата пространност – от обгорената рола са възстановени 32 колони, някои от които с много цели редове. Доколкото се разбира от все още неофициално публикувания текст (*Orphische Papyrus*), папирусът съдържа алегорически коментар на “Теогония” с автор Орфей. От поемата, произхождаща според Р. Меркелбах (*Merkelbach*) от VI в. пр. н. е., т. е. от времето, от което притежаваме първите свидетелства за Орфей, са цитирани около 20 хекзаметъра. Направени са и предположения кой е авторът на коментара (*Burkert, Autor*). Патосът на тази типична за IV

в. пр. н. е. алегореза е в свеждането на всичко до едно първоначало, както и в извличането на аргументи за отвъдното съществуване на безсмъртната душа. Но, разбира се, много по-ценен е цитираният в коментара поетически текст. Той дава възможност да се направят връзки с други орфически фрагменти и да се види по-ранното състояние на мотиви, известни от по-сетнешни извори – например за върховното единно божество, за първородния цар (protogonou basileos – col 1. XII, 3). Папирусът от Дервени потвърждава старата хипотеза, че традицията на орфическата космо-теогоническа поезия тръгва от епохата на архаиката. Така че може да се преустанови и научният спор за модела на късната т. нар. “Рапсодическа теогония” (К 60–235). Тази голяма и създадена вероятно с компилиране епическа поема, предхождана от други не непременно поетически теогонии (на Хиероним и Хеланик), е била използвана от философите неоплатоници в идеологическата борба срещу разпространяващата се след II в. на н. е. християнска литература.

Отделянето на един текст като орфически не може да бъде гарантирано с ясен критерий. За сигурен индикатор, че определен текст е орфически, се смята споменаването на Орфей – било само като автор, какъвто в случаят с папируса от Дервени или при много по-късните химни (87 на брой, след II в. на н. е., изд. *Quandt*), било и като герой, както е при “Аргонавтика” на Орфей (изд. *Abel*). Но атрибуцията остава несигурна. В крайна сметка името на Орфей служи за обикновена класификация, след като му се приписва и поема “Дела и дни”, и астрономическа поема, т. е. същото, на което е автор Хезиод. Очевидно тази класификация си служи успоредно с имената и образите на Хезиод и Орфей по причини, които нямат съдържателно, езиково или друго конкретно основание. Хекзаметрите на Омир, Хезиод и Орфей са в една и съща стилистическа традиция.

По-сигурно орфическата литература се определя на

тематична основа. От многото произведения, приписвани на поета Орфей, за орфически могат да се приемат тези, в които са налице основните орфически теми. Изглежда най-древна е особената космо-, тео- и антропогония. Вторият кръг от теми, за които може да се твърди, че са орфически, е свързан с практиките, осигуряващи отвъдното блаженство на безсмъртната душа. Подобни идеи се развиват от ритуални текстове в тесен смисъл на думата, които остават чужди на елинската полисна традиция. Златните пластинки са автентичният документ за този кръг от идеи. Другият важен документ са споменатите химни на Орфей. Те приличат на художествена литература, но за малко от тях е сигурно, че са обслужвали някаква ритуална практика. Само за шестия химн, посветен на първородното божество (Protogonos), може да се твърди, че следва старата орфическа теология. По-нататък за орфически се смятат поетическите откъси, съдържащи заклинателни и очистителни формули, както и гаданията в хекзаметри, т. нар. “Посвещения” (К 301–303), а може би и фрагментите от поеми за грабването и връщането на Персефона, както и на темата слизване в подземния свят (К 47–53 и 297–298).

Когато се гледа максималистично, за орфическо се приема всичко, което древността е приписала на поета Орфей, и всичко, на което той е герой. Но гледано минималистично и на по-тясна тематична основа, за орфически се смятат откъсите от теогоническа и ритуална литература, както текстовете с мотиви от Орфеевото сказание – слизване в подземния свят и връзки с Дионис, по-нататък и текстовете с мистериален характер – особено отнасящи се до специални орфически, а и Дионисови посвещения и празнични действия (т. нар. *bakchika*). Връзката се счита естествена, тъй като термините *bakchika* и *orphika* се употребяват в древните извори успоредно, а и посветеният в орфическите мистерии се нарича *bakchos*.

Така че обемът на изворите е променлива величина, която зависи от скритото или открито

определяне на орфизма. Както изобщо се случва при подобна откъслечна изворова основа, попада се в порочен кръг. Изворите дават основание за оформяне на възгледа за орфизма, който на свой ред разширява или стеснява кръга на изворите. Както и в случая нашият предмет пулсира между нещо ограничено (секта, ритуали, няколко идеи) и друго твърде широко, цяла идеология. Постепенно тя става агресивна и започва да се опира върху все по-широк кръг от извори. Повикът за спазване на мярка не може да спре тази пулсация, тъй като, от една страна, орфизмът едва ли е измислено явление, но, от друга, не е възможно да се разбере сам по себе си, откъснато от фона на по-цялостната идеологическа и културна основа, на която е едно от израженията. Ако в неизбежния порочен кръг орфизмът обяснява един идеологически фон и на свой ред се обяснява чрез него, разполагаме единствено с този изход – обяснението да не завършва с пълното покриване на двете страни.

Понеже орфизмът е един вид поезия, това налага орфическите поетически произведения да се отнасят към създатели. Античната традиция свързва поезията на теологична и есхатологическа тема най-напред с името на Орфей (един от Либетра в Тракия и двама по-късни от Кротон и Камарина в Южна Италия), след това с името на Мусей и на може би действително съществувалия Епименид. По-нататък следват имената на изглежда действителни орфически автори – Ономакрит, живял в VI в. пр. н. е. в двора на Пизистрат в Атина и участвувал според изворите в редактирането на Омировите поеми, Зопир, Бротин и други лица, които остават за нас само имена. Основният извор, статиите във византийската енциклопедия “Суда”, показва пълно колебание в атрибутирането на произведенията – “Гаданията” на Орфей се отнасят и към Ономакрит, същото важи и за т. нар. “Посвещения”, и Орфей от Либетра, и Орфей от Камарина са автори на “Слизане в подземния свят”, но и Продик от Самос. При тази литература с фолклорен

характер с подобни атрибуции, най-общо казано, се конструира традиция. В масата от орфически автори са неразличимо смесени митологични фигури (Орфей, Мусей и Евмолп) и исторически лица. Смесването става и в едно и също лице – във фигурата на Орфей са се претопили вероятно и исторически личности, и то не непременно със същото име. Във всичко това си е казала думата характерната за античната традиция процедура на трансцендиране на индивидуалното към типичното и на човешкото към извънчовешкото.

Затова не е възможно да разположим във времето множеството от автори и да представим традицията на орфическата литература като процес. Можем друго – да очертаем типа на орфическия автор, чийто моделен образ става Орфей. По-разгърнато ще се занимаем с този тип в следващата глава, сега ще посочим само две негови черти – първо това, че орфическият автор е по правило герой на своето произведение. Към неясната граница между автор и герой се добавя второто каноническо положение за този тип творец. Орфическият автор твори поезия не само защото е боговдъхновен. Той е чудотворец, има отношения с отвъдния свят в по-реален смисъл отколкото боговдъхновените елински поети. Същата черта се открива и в характера на оформилите се в гръцката традиция образи на философи чудотворци (Питагор и Емпедокъл). Тази негръцка линия на авторов образ е застъпена по-късно в традициите на неопитагорейството и неоплатонизма. Затова е естествено, че неоплатониците стават разпространители на орфическото наследство.

За да разберем гръцкия орфизъм, се нуждаем от текстове, които представят в достатъчно открит вид идейния фон, проявен в него. Това означава да проследим превъплъщението на този фон в разни цялости – в комплекса на орфическата теология и есхатология, в “текстовете” на евентуални орфически ритуали и мистерии, както и в структурата на орфическия автор чудотворец, разбираана като статично съотношение на

елементи или динамика на разказ за неговата съдба. Това ни дава основание да се заемем с анализ на образа на Орфей. Едва след сравняването на тези цялости и съотнасянето им към целостта на гръцката класическа култура като особен абстрактен вид идеология ще бъдем в състояние да доловим характера и на идейния фон, нужен за разбирането на гръцкия орфизъм, а и на орфизма като особена негова спецификация.

Ако първата от тези цялости по право е орфическата теология и есхатология – за нея разполагаме с най-много данни, редно е да разчленим нашето наблюдение на следните дялове – идеите за строежа на света (космология) и божия пантеон (теология в тесния смисъл на думата), идеите за строежа на човешкото същество (антропология) и накрая идеите за прехода между човешкия и отвъдния свят. Поне привидно в орфическия кръг липсват идеи със социологически характер – за произхода и характера на човешкото общество и култура. Те трудно се откриват експлицитно дадени в ранните митологически идеологии. Но специално в ранната гръцка идеология, в елинските митове и ритуали те са подчертано по-изразени отколкото в евентуалната митология на орфизма.

Космологията, теологията и антропологията, за които става дума, са скрито съдържание, статични структури, както е при всеки митологичен материал, те са имплицитно дадени в митове за произхода. Орфическата космо- и теология е космо- и теогония, както на свой ред орфическата антропология е антропогония. Идеите за строежа на света и човека са динамично изразени и в орфическите мистериални ритуали, осигуряващи блаженство на душата в отвъдното ѝ съществуване. Така че текстовете, които предстои да анализираме, за да изведем от тях идеи за статичен свят, не разкриват пряко такъв модел, а по-скоро мотивират чрез него някакви трансформации. Те не съобщават знание, а си служат с него, за да решават проблеми за някаква човешка

общност.

Учените в кръга на класическата филология и религиознанието отдавна се занимават с реконструирането на евентуалната *орфическа космо-теогония*. Правят се опити да се възстанови нейната структура и тя да се отличи от онова, което ни е запазено в “Теогония” на Хезиод. Предложени са много хипотези за произхода на мотивите и за възможността двете теогонии да следват източни образци. Изобщо целта е реконструирането на някакъв ход на влияние и зависимости. Повечето различавания между Хезиодовата и орфическата теогония са изпълнени на мотивна основа. Примерно в орфическата теогония образът на Ерос изглежда различен от този в Хезиодовата поема. По-редки са общите структурни различавания, каквото ще се опитам да предложа на следващите страници.

Отдавна е предположено, а с папируса от Дервени и потвърдено, че епохата на архаиката (VI в. пр. н. е.) е разполагала с орфическа “Теогония”, оказала широко влияние върху други създатели на “Теогонии” като Епименид и Ферекид, както и върху философи автори на дидактически поеми – Парменид и Емпедокъл. Остава открит въпросът дали началото на орфическата “Теогония” е в VI в. пр. н. е. и дали то се изразява в преплитането на модела на Хезиодовата “Теогония” с източни идеи, за да се разработи на гръцка почва новата религиозна доктрина на орфизма, както смята Керн, или самата тази “Теогония” е оригиналът, условно казано един староорфически оригинал, който именно е един от моделите на Хезиодовата “Теогония”. В античността са били известни три версии на орфическата “Теогония” – според свидетелството на неоплатоника Дамаский (VI в.) най-ранната е предадена от ученика на Аристотел Евдем (IV–III в. пр. н. е.), от II в. пр. н. е. е текстът, свързан с имената на Хиероним и Хеланик, и най-късна е тази, която се извежда от фрагментите на т. нар. “Рапсодическа теогония”.

Във всички случаи би трябвало да става дума за “свещено слово” (hieros logos). Притежаването на свещено слово е характерен белег за движението на орфизма. Но както Хезиодовата “Теогония” не е свещено слово, а литература, така и за тези три орфически теогонии, реконструирани по фрагменти, не е сигурно какви функции са имали. Те по-скоро не са били свещеното слово на орфиците, а само негов преразказ. И все пак вярваме, че за разлика от Хезиодовата “Теогония”, зад която не се крие нито свещено слово, нито ритуал, орфическите “Теогонии” следват догматичен теологичен модел. Възможно е такава функция да е изпълнявала ранната орфическа “Теогония” от VI в. пр. н. е., коментирана в папируса от Дервени. Това твърдение се подкрепя и от упорития в гръцката традиция образ на поета Орфей, изпълняващ своя теогоническа поезия – и в “Аргонавтика” на Аполоний Родоски (I, 494–511), и в “Аргонавтика” на Орфей (419–432).

Ако разположим сведенията във времето, най-ранна идея на орфическата теология ще се окаже твърдението, че богът (Зевс) е начало, среда и край на всичко в света. В евентуалния ранен орфически теогоничен текст това твърдение би трябвало да стои към края, в мястото, на което се представя вече утвърдилият се ред в света. Преди него са се излагали събитията на световната еволюция и на борещите се за власт божии сили, след което се е достигало до самия ред, изразен в образа на даващото на всичко единен вид върховно божество. Такава е структурата и на “Теогония” на Хезиод с тази разлика, че нейният патос е в подчертаването на многообразието и многоелементността на световния ред, докато вниманието на орфическата космо-теогония е насочено към континуалното и единното начало в световната цялост.

Един от изворите за този мотив е в “Закони” на Платон (414 е = К 21): “Богът, каквото е древното предание, държи началото, края и средата на всичко

съществуващо.” Псевдо-Аристотел (Du mundo 7, 401 a 25 = К 21) цитира орфически химн, който вероятно е имал предвид Платон в “Законо”. Ето неговото начало: “Зевс стана пръв, Зевс светломълниен е най-крайният. Зевс е глава, Зевс средина. Всичко се изпълнява от Зевс.” Мотивът се открива и в текста върху папируса от Дервени (coll. III, 12): “Зевс е глава, Зевс е средина, от Зевс е създадено всичко.” Още по-образно се представя световното и божие единство в един цитат, свързан със стоическия философ Хризип: “Всичко е ефир (= Зевс). Той същият е и баща, и син... Рея е и майка на Зевс, и дъщеря.” (К 30). Можем да предположим, че тезата на философите елиати за единното битие е имала религиозен пандан в орфически твърдения от този вид. Вероятно те са били привеждани не само открито, но са се утвърждавали и косвено в митологични образи и мотиви. Образен корелат на философската идея за единния свят и на теологичната за всепрехода на всичко към върховното божество би могъл да бъде инцестният мотив. Той се открива и в други митологии, и в елинската, но в орфическия кръг изглежда усилен. Намираме го и върху папируса от Дервени (coll. XXII): коментаторът иска на всяка цена да отстрани възможното тълкуване на един пасаж от поетическия текст, в който се казва, че Зевс се стреми към съвокупление с майка си.

И така, в IV в. пр. н. е. се цитира и импонира, особено на философите, основният пункт на търсената от нас орфическа теология – за върховното божество, което осъществява целостта на многообразния свят и свежда всичко до едно. Бидейки митологична, тази теология има вид на теогония, изразява се в актове на пораждане и съзидание, в разполагане на отделните сили в генеалогичен ред. Връзката с “Теогония” на Хезиод е очевидна. Папирусът от Дервени не предлага нещо особено различно в следването на божии поколения – и тук преди Зевс царуват Уран и Кронос. Доколкото е право да твърдим, че поемата на Хезиод е не просто лично дело,

а израз на елинската мисъл, трябва да приемем, че според елинското виждане началото на света е хаосът. Не е ясно дали става дума за единно първоначало, или за триначалие, след като според Хезиод другите две начала – Гея и Тартар възникват непосредствено след Хаос от само себе си (Теогония, 115 сл.). Още тук е проявен елинският интерес към структуриране на множество от равноправни елементи без свеждане към едно и развиване на строга йерархия (*Philippson*).

Оформили са се две тълкувания за възможното космическо начало на орфическата теогония – едното е в двойката Океан и Тетюс (според по-късните алегорически възгледи във водата), а другото е в образа на Нощта. Теогонията, тръгваща от Океан, е засвидетелствувана и у Омир (Илиада XIV, 201). Не разполагаме със средства да проникнем в орфическия ѝ характер. За тълкуването на началото с Нощта има повече възможности. Прави впечатление едно място у Аристотел (Метафизика 1071 в 26): философът критикува общо и теолозите, които твърдят, че всичко е родено от Нощта, и философите, според чийто възглед всички неща са били винаги заедно (Анаксагор). Ако е допустимо, че именно Нощта е орфическото първоначало, склонният към дискретно структуриране Аристотел изглежда не приема в случая това, което обратно Платон харесва и приема – недискретното континуално начало на нещата в света.

Началото на орфическата теогония ни се представя по-разгърнато в сведението за перипатетика Евдем, който предава теологически текст от Орфей (К 28). Евдем отрича началото на света от Океан и Тетюс и поставя начело Нощта. Нататък поколенията следват както у Хезиод, може би със следните две разлики. Не е изключено породилите се от Нощта Уран и Гея да са били разположени по-ясно като втора степен спрямо първата на Нощта и да са образували първотриада с по-изразен структурен характер, отколкото са Хаос, Гея и Тартар у Хезиод. Втората евентуална разлика в този теогоничен ред

на по-свързано пораждане е появата на съзидаваща божия сила, която твори света и останалите богове. Два са основните орфически образа на такива съзидатели – Ерос и Хронос (Времето). Ерос не липсва и в “Теогония” на Хезиод. Там той се поражда от Хаос и ролята му на съзидател е по гръцки изместена от самозараждането на явленията и силите в света. По-късно във философското тълкуване на Емпедокъл Ерос се превръща в свързващото нещата приятелство (philia) противоположно на враждата, която разединява. Но той се представя от философа и открито като космогонична сила (също и от Ферекид и Акусила́й). В орфическата теогонична традиция по всяка вероятност Ерос е персонифицираната сила на съзиданието. Късната “Аргонавтика” на Орфей изглежда следва тази традиция, като нарича бога “най-древен и абсолютен” (presbytaton te kai autotole) и твърди, че създал всичко, разделяйки нещата едно от друго (ст. 424–5). Според началото на поемата той е и “отец на Нощта” (ст. 15). Но именно тук Ерос се мисли за създаден от другия творец, за който става дума в орфическата теогонична литература – от Хронос.

Решим ли да разположим материала във времето, следвайки указанието на изворите, една съблазън, която е толкова научна, колкото и митологична, защото се подхранва от неконтролирания интерес към произхода, можем да отделим на една страна Нощта и първосъздателя Ерос като староорфически образи, поколенията на боговете през трите семейства Уран–Гея, Кронос–Рея, Зевс–Хера да сметнем за общо наследство в един голям ареал, обхващащ и Близкия Изток, а Хронос да изтълкуваме като късен образ, зает от Изток и заменил древния Ерос. Разположението е вероятно, както и съображението, че до върховенството на единния бог орфическият теогоничен ред е по-дълъг, отколкото е този в “Теогония” на Хезиод – три поколения богове, или у хуритите и финикийците четири поколения. Ако вярваме на фрагмента във “Филеб” на Платон (66 с = К 14),

орфическата теогония се простира върху шест поколения – Фанес, Нощта, Уран, Кронос, Зевс, Дионис (според тълкуването на Guthrie, 98). Но по-сигурно от подобна историческа реконструкция е отделянето на устойчивите елементи, които се пазят в орфическата традиция независимо от сменящите се божии имена – всепораждащото начало единство, богът съзидател и единният бог, също и по-сложният динамичен ред на теогонията, с по-голямо напрежение между аспектите на единството и множествеността от това, което откриваме в “Теогония” на Хезиод.

Особено последната черта на орфическата теологична структура е някак предпоставена от нас, а не изведена от цитираните фрагменти. Това е необходимо, за да не се заплетем в изобилието от образи и връзки, предлагани от по-късните материали (теогонията на Хиероним и рапсодическата теогония). Новите образи в тях са излюпването от яйце и божеството дракон, от който през драматични промени се достига до единния върховен бог. И двата образа са вероятно с източен произход и са заети късно, което не пречи да прозрем и в тях основния проблем на орфическата теология, на тази класификация в действие. Става дума за прехода от мощните символи на женската хтонична ориентация (Нощта, яйцето) към уранични и мъжки начала. В живата ритуална среда и като свещено слово теогоничният мит на орфиците навярно е изпълнявал повече задачи. Може би най-явната от тях, която прозира дори в късните откъси от преразкази на орфическото теогонично повествование, е да се свържат две светови ориентации. И ако теогоничният разказ у Хезиод е по-къс, това може да се дължи и на по-слабото напрежение и значи на по-бързото редуциране на двете споменати начала.

Най-ранното писмено свидетелство за космо-теогония с яйце в гръцкия свят е известният пасаж от хор в комедията “Птици” на Аристофан (ст. 690–702 = К 1). Една от гениалните пародии на комедиографа, тя сигурно

следва цялостен модел. Между другото в комедията се следва и самото орфическо поведение – хорът на птиците иска да осведоми публиката за правилното мнение по тези въпроси, думата “правилно” (orthos) е повторена два пъти в текста. Като философа елеат и платоника орфикът различава правилния от неправиления възглед. Та какъв е правилният теологичен възглед на орфиците от космическата генеалогия според пасажа у Аристофан? В началото са Хаос, Нощта, черният Ереб (Мракът) и широкият Тартар. В безкрайното лоно на Ереб чернокрилата Нощ ражда най-напред едно леко като вятъра яйце, от което се излюпва страстният Ерос, на чийто гръб блестят златни крила и който прилича на бърза като вятъра вихрушка. Както се вижда, тази кратка теогония съдържа отделените по-горе староорфически образи – Нощта и Ерос. В теогонията на Хиероним и Хеланик (от II в. пр. н. е.) редът е по-сложен и дълъг. Не толкова това, колкото примесването на по-открито философски моменти в образното изказване намалява нашите шансове да проникнем в общия смисъл на орфическата теогония. В случая началото е по философски открито – то е вода и твърда материя (hyle), от чието свързване се получава тиня и по-късно земя. Тръгва се от диада на недискретно континуално (вода) и дискретно стабилно начало (земя). Не знаем на какъв етап орфическата митологична мисъл е започнала да оперира с тези два по-слабо образни елемента. От тях се поражда третият елемент, съзидателната сила – не от едното две, които с брак откриват пораждането, а от двете едно: дракон с три глави – на лъв, бик и по средата на божество с човешки лик, на раменете с крила. Името му е Нестареещо Време (Chronos ageraos) и Херакъл. Свързан с орфическата богиня на съдбата Ананке–Адрастея, Хронос започва съзиждането на орфическия свят в ред, в който са смесени и дори объркани космогоничните и теогоничните моменти. И космическото, и божие битие се пораждат наново няколко пъти, било за да се свържат няколко

традиции, било за да се изработи в подобен ред по-сложна структура за словесно решаване на трудни идеологически задачи.

Теогонията на Хиероним и Хеланик и рапсодическата теогония са вероятно резултат на два етапа на орфическото мислене. Но тъй като се интересуваме не от еволюцията, а от структурата му, за нас двете теогонични повествования се сливат. Основната тенденция е разказът да бъде дълъг. Какво се случва нататък? Хронос става сам баща на Ефир, Хаос и Ереб. Тълкувателят от антично време нарича тази триада “бащина” (*patrike*). Орфическата теогония протича не в открит родов генеалогичен принцип за населване на един многообразен свят, какъвто е случаят в поемата на Хезиод, а умозрително в операции с монади, диади и триади. Това издава действието на една религиозна митология, която ни се струва чужда за гръцката митологическа мисъл. След бащината триада от обгръщащия Хаоса Ефир Хронос създава блестящо като сребро яйце (К 60) – нов хтоничен и женски образ за вселена и единство. От яйцето се излюпва съзидаващото божество Фанес. В космогоничния акт на разчупването горната половина на черупката образува Небето (Уран), а долната Земята (Гейя) (К 57). Изглежда се свързват и решават противоречията между две традиции. Като първороден бог (*Protogonos* – К 58) Фанес има много имена, той е триобразен като отец, сила и ум. Името му като сила е Ерикeпайос, негръцка дума, чиято етимология би допринесла за проникването в тази плетеница от значения. Фанес се нарича и Ерос (К 74). Същото се твърди и в “Аргонавтика” на Орфей (ст. 13–15), с тази разлика, че тук обратно според по-младите или по-простите хора (*hoplotreoi*) Ерос бил Фанес, защото се появил пръв (от гръцкото *phainomai* “появявам се”). При цялото ни недоверие към разполагане във времето още веднъж можем да подкрепим предположението, че Ерос е по-ранното, може би староорфическото божество на първото съзидаване. Изглежда неговата сила е в акта на

проникването и свързването. И ако, от друга страна, разбирането на същността на Фанес е възможно на гръцка основа и става дума за божество на светлината, вероятно старият Ерос, даващ единство с проникване, е отстъпил на по-новото божество, даващо единство със светлина. Разбира се, твърдото фиксиране на значенията е рисковано. Вън от контекста те винаги са повече. Както и в случая. Ако значението на Фанес се разкрива само от чистата смисловост на образа светлина, веднага трябва да се каже, че светлината не само свързва в едно. Тя същевременно отделя нещата едно от друго и прави континуалното дискретно. Независимо от това съблазнява следната хипотеза, която е редно да се подкрепи с повече аргументи – Ерос принадлежи на староорфически кръг с по-аристократичен характер, докато Фанес е негова замяна в по-късно време, станала в кръга на един вече низов орфизъм.

Какво знаем още за Фанес от изворите? Той е двуполов (К 81), може би като староорфическия Ерос, модел за човека с осем крайника от словото на комедиографа Аристофан в “Пирът” на Платон. Фанес е основател на династии (К 109), значи е бог цар и се смесва с по-късните богове от орфическата генеалогия (Зевс и Дионис). Той сам ражда Нощта (К 98) и ѝ предава както владетелските достойнства (К 101, 102, 107), така и способността за предсказване (К 103). В идеите на орфическата космо-теогония са неразлично вплетени елементите на една царска политическа идеология. След това Фанес ражда с дъщеря си Нощ Уран и Гея. Космогонията с начало от женски континуален принцип (нощ, яйце) и теогонията от двуполово същество или мъжки бог са редуцирани в общо повествователно протичане.

От Уран и Гея събитията продължават както у Хезиод до момента, когато Нощта предлага на Зевс да отстрани целия божи свят, създаден преди него (К 167). Възможната разлика между гръцкото митологическо

мислене, реализирано в “Теогония” на Хезиод, и орфическото, напомнящо източното, е, че в елинската космо-теогония побеждавайки, Зевс не унищожава, а подчинява предишните божии сили и те стават, така да се каже, елементи на новия космос. Това се отнася дори за затворения в подножието на Етна Тифон. Овладените от ураничния бог земни сили отиват там, където им е мястото. Докато в източната митология предишните богове изчезват. Така е може би и в орфическата теогония с тази разлика, че изчезналото се поражда наново. В нея гръцкият и източният теогоничен подход изглеждат по особен начин синтезирани.

С изразено царски владетелски характер орфическият Зевс е космогонично божество. Погълнал Фанес, за да отстрани предишния теологичен етап и същевременно да поеме в себе си двата принципа, по съвета на Нощта той “пресъздава” света, като разделя нещата, но им дава и единство. Ако Нощта е единството чиста континуалност, Зевс я повтаря в мъжки светов вариант – едновременно свързва и разделя. В орфическия теогоничен разказ следват неясни усложнения. Отново по съвета на Нощта, запазващия се женски принцип, Зевс създава ново поколение от богове. Рея, негова сестра, в качеството си на съпруга, наричана Деметра, му ражда Персефона – неясният и преодолян хтонизъм отново придобива женски образ. На свой ред Персефона ражда на Зевс Дионис, новото божество с възстановен уранично-хтоничен статус. Зевс му отстъпва престола си (К 207–8), но този преродил се Фанес, сега наричан Загрей, предизвиква с новото уранично и царско издигане реакцията на хтоничния принцип. Как изглежда това в теогоничния разказ? Въпреки че Аполон и куретите са поставени да пазят малкия Дионис, върналите се към живот Титани съблазняват с играчки и разкъсват детето (К 34). Унищожението изглежда пълно – Титаните поглъщат разкъсания Дионис. Аполон отнася останките в Делфи (К 210–11), а Атина спасява и отнася сърцето му на Зевс.

Старият върховен бог изпепелява Титаните с мълнии, от пепелта се поражда човешкият род (К 34). А сърцето на Дионис е погълнато от бога. Така направо от баща си се ражда третият Дионис. Двойното му раждане е налице и в гръцката митологическа традиция – първо, от утробата на майка си Семела (Земя), убита от мълниците на Зевс, и второ, от бедрото на своя баща, в което е доносен след смъртта на майка си. Не се съмняваме какъв е най-общият смисъл на това двойно раждане – земният Дионис трябва да стане небесен, да се усили бащиното начало в него. В митологическата традиция се открива и обратен ход – според един извор Дионис е създаден и трети път: от Рея, която събрала и оживила неговите останки.

Така завършва орфическата теогония. В хода на разказа космогоничните идеи постепенно отстъпват на статична представа за божия свят, който вероятно е служел като модел за устройването на човешкия. По-нататък орфическата митология развива идеи за произхода на човека и за отношенията между човешкия и божия свят. Оставяме настрана реконструирането на възможната еволюция на орфическата теогония. Те са направени по прекрасен начин и върху обилен материал в книгата на Щаудахер (*Staudacher*, 94 sq.). Ще приведа само основния извод на немския изследовател – в началото на орфическата традиция стои първична космогония, тръгваща от Нощта; тази космогония не зависи от поемата на Хезиод и развива предгръцки религиозни представи. Щаудахер търси произхода на орфиката в древно-средиземноморския свят и смята, че първата родина на тази особена идеология е Тракия, като може би във факта, че траките са едни от най-слабо индоевропеизирани народности, трябва да се търси обяснението за толкова многото парадокси на орфическото учение.

Ето кои са според мене особеностите на орфическата теогония – 1) начало от женски континуален принцип; 2) божество първосъздател на света и другите божии сили; 3) нетърпимост към предишните фази на

мирозданието; 4) напрегнатост на хтонично-ураничните ориентации и 5) божество, което обема всичко и е символ на единството на света.

Ако текстовете, с които разполагаме, бяха с по-открит характер, бихме се заели с възстановката на *орфическия модел за свят*. Защото въпросите къде пребивават орфическите богове – дали горе или някъде встрани, близо или далече, и къде отиват душите на мъртвите – отново долу или на запад, следват естествено от необходимостта да сме наясно с общата пространствена ориентация, организираща орфическия модел за свят. Но дори да бяха налице, както е в изворите на гръцката митология, представите за един свят долу, за елисейските поля и островите на блажените на Запад би трябвало да се разделят на първично и вторично развили се. Опирайки се на етимологии (*Thieme*), приемаме, че втората представа е праиндоевропейска и свързана с хоризонтална интуиция, докато първата издава по-стабилен вертикален световен ред. Усиленият йерархизъм и напрежението между хтоничното и ураничното начало, което се чувства и в орфическата теогония, прави вероятно предположението, че орфическият отвъден свят е разположен горе и долу и че изобщо светът се строи вертикално, е преходите към отвъдното се възприемат за трудни.

До тези антиципирани положения – чиято вероятност дано се усили от анализите нататък – можем да поставим нещо по-сигурно: структурата на *орфическия божи свят*. В орфическата теогония е налице тенденция световната цялост да се означава посредством централно мъжко божество – едновременно носител на структурата и даващо начало на възникването на нещата. То съзидава и само, но поражда и свързвайки се с женско божество. На свой ред женското божество приема формата и на първичен принцип (Нощта), но се свързва с мъжкото божество и в образа на окръглено начало: яйце, Фанес, двуполов Ерос. Трудно е да определим значенията само по образните означители, особено след като не разполагаме

със стабилен по-дълъг текст, а съставяме и текста, и контекста по откъси. Ясно е само едно – драмата на уранично-хтоничното разделяне и свързване, с която не можем да знаем какви конкретни задачи са решавани, води в орфическата теогония не толкова до диади на божие семейство, а до триади от отец, божия съпруга и бог дете. Теогоничният разказ ясно налага тройката Зевс–Персефона–Дионис, която се опростява и до мъжка диада Зевс–Дионис, но и до вероятно старинна двойка от богиня майка и син любовник. В късните гръцки версии на орфическата теогония тя е общо взето затъмнена.

Триадата е динамичният оперативен вариант на единното божество. В орфическата теогония тя не изглежда средство за свеждането на множеството в едно, а за коригиране на предишното едно и за връщането му към нова по-функционална единица. Орфическият теогоничен разказ става толкова дълъг поради колебание между идеите за единния бог, съчетал земното и небесното начало, и за единния бог, който е усилено ураничен (Зевс и третият Дионис). Същото колебание се открива и в орфическата антропология. Като казвам колебание, нямам предвид ясен идеологически смисъл, който се крие в него, избор на едното или другото положение като по-добро или по-съвършено. Колебанието е функционално, то самото става модел за идеология с две възможности за нагаждане към нови условия. Подобна динамика е характерна за виталните култури и за дългите традиции. А колебанията винаги водят до текстове. И не е чудно, че орфическата теогония се оказва дълга в двоен смисъл – буквално, защото се осъществява в дълъг ред от събития и много поколения божии същества, и преносно, защото е образувала толкова дълга традиция във времето, може би от втората половина на второто хилядолетие пр. н. е. чак до вековете на неоплатонизма.

Нататък би трябвало да следва анализът на фрагментите, разкриващи *орфическото учение за човека*. Тук е по-сигурен само материалът за орфическата

антропогония, който се открива във финала на анализиранияте теогонични текстове. Всичко друго – възгледите за строежа на човека, за опозицията на душа и тяло, за отвъдното съществуване на душата и неговото подготвяне с определен начин на живот, ритуали на посвещаване и особени погребения са пръснати в маса от косвени свидетелства. Антропологическите възгледи на орфизма са скрити не толкова в антропогонични разкази, колкото в идеи за отношението на тукашния и отвъдния свят, което означава, че са смесени с идеите на една функционираща космология. Пример дават двата диалога на Платон “Федон” и “Федър”, в които описанието на подземната и небесната топка стои редом с разсъждението за съдбата на безсмъртната душа в отвъдния свят. Не можем да знаем какви орфически извори е ползвал философът. Но в тези извори идеите за структурата на отвъдния свят и респективно на човешкото същество вероятно са били неразличимо примесени, докато в диалозите на Платон те все пак са отделими, тъй като става дума за гръцки, а и за светски прозаически текстове. Оттук и нашият методически проблем. В изворите, с които разполагаме, орфическата антропология е скрита зад предния план на съотнасянето на тукашния човешки и на отвъдния свят. Тя е едновременно основание и следствие от принципа на това съотнасяне. Свързана е с общия орфически начин на светостроене, с неговия интерес към моделиране на единен континуален свят. Затова съм убеден, че търсената антропология би се проявила по-ясно в кръга на ритуалите и способите за посвещаване, в сравнително добре отделените от досегашната историческа наука практики за отнасяне към отвъдното. Ритуалът изглежда по-автентично проявление на идеологията, която се следва в орфическия теогоничен разказ.

Разполагаме само с два-три преки извори за орфически ритуали. Те произхождат от IV в. пр. н. е. Основният извор е може би този в “Характери” на

Теофраст (К св. 207) – суеверният “всеки месец ходи при орфеотелестите заедно с жена си и децата си, а ако жена му не е свободна с кърмачката, за да го посветят наново в своите тайнства.” Действието изглежда странно и извънкултурно, тъй като става всеки месец и тъй като суеверният посвещава не само жена си и домашната слугиня, но и децата си. Второто сведение е от “Държавата” на Платон (К 3), от следните два съседни пасажа: “Прорицателите скитници чукат по портите на богатите, уверявайки, че уж притежават дадена им от боговете способност посредством жертвоприношения и заклинания по приятен начин с празненство да оправят неправдите, сторени от човека и предците му” (364 в-с) и по-нататък: “Тези жреци разполагат с куп книги от Мусей и Орфей, потомци според тях на Луната и Музите. По предписаното в тези книги те вършат своите обреди, уверявайки не само отделни лица, но и цели градове, че уж и за тези, които са още живи, и за ония, които са вече починали, има начин да се избавят и очистят от сторените неправди посредством жертвоприношения и приятни забави, които те наричат посвещения и които ни избавяли от тамошните злини, а неизвършилият жертвоприношението го очаквали ужаси” (364 е – 365 а).

В Платоновото сведение тези жреци не са наречени орфеотелести, т. е. посветители в орфееви или орфически тайнства. Но връзката с орфеотелестите от сведението на Теофраст става вероятна, тъй като Платоновите жреци скитници вършат ритуалите си според предписанията на Орфееви книги. Открит е въпросът къде се изпълняват тези практики. Предположението е, че орфическите тайнства не протичат в определен храм като Елевзинските мистерии или тези на Кабирите, а в свещени домове, може би дървени постройки, които жреците издигат за случая (*Kern, Mysterien*).

В какво се е изразявал тайнственият култ на орфиците, предписан в книгите на Мусей и Орфей? Според сведението в “Държавата” на Платон в жертвени

действия, заклинания припеви, с които се оправят сторени неправди, и очищения. Ако гледаме гръцкия култ, очищението би трябвало да стои в началото на свещените действия. Орфическият жрец изглежда е майстор по очищение, професионалист, който обикаля и предлага услугите си (на отделни лица или цели градове). Такъв пътуващ катарт е критянинът Елименид, комуто се приписва авторството на “Теогония” и на сборник от предсказания. Може би орфическото очищение не се изразява само в предварителни подготвящи ритуала действия, но и в по-комплексни актове по време на самото орфическо посвещаване. Предполагаме, че това орфическо очищение се отличава от елинското очистване, предхождащо всеки ритуал, по изявения си етически характер и съпровождащата го вяра, че е в състояние да премахне неправдата на някаква постъпка и да осигури благополучието на човека в отвъдното му съществуване. Докато гръцкото очистване е физическо действие, грижата му е да осигури ритуалната чистота с оглед на божествата, заобикалящи човека тук и сега, и на близките цели в границата на това съществуване.

При нуждата да се възстанови съдържанието на *орфическите тайнства*, по образа на другите по-добре документирани мистерии в гръцкия свят е редно да се предположи с какъв вид жертви и с какви молитви е ставало посвещаването в тях.

Освен очищенията и не без връзка с тях по време на орфическите мистерии са се вършели и жертвоприношения. Обикновено се вярва на изворите, сочещи Орфей за основател на най-свещените мистерии в Елада (Елевзинските), свързани с почит на културата на земеделието и въздържане от убийство на живи същества и следователно от кръвно жертвоприношение. Въз основа на това по аналогия се предполага, че орфическият ритуал поначало се е различавал от официалния за гръцкия полис по това, че не е практикувал принасянето на кръвна жертва. Изключено е да изясним историята на въпроса, но

типологически разликата е напълно доловима. Толкова важното за гръцкото религиозно и социално поведение кръвно жертвоприношение се изпълнява 1) от жрец-гражданин-чиновник, а не от професионалист-религиозен деятел и 2) пред органичния колектив от граждани. При религиозната си функция да свързва тукашната и отвъдната сфера на света гръцкото жертвоприношение по-скоро “усилва” тукашната сфера. Докато независимо дали решава проблеми на отделния човек или свързва участниците във временна общност, орфическият жертвен ритуал изглежда оставя без внимание социалната приобщеност на човека и се интересува повече от свързването на тукашната и отвъдната сфера на света. В кръга на гръцкия орфизъм тази цел се е означавала вероятно по-добре чрез безкръвното жертвуване, макар че и кръвната жертва може да се практикува с друга функция – не със социоструктурираща, както е при гръцкото жертвоприношение, а с космоструктурираща, както е при древното индийско жертвуване (за характера на гръцкото жертвоприношение *Vernant* и *Burkert, Homo*).

Тук се повдига въпросът как трябва да тълкуваме сведенията за исторически свързани с орфизма дионисови нощни тайнства, по време на които участниците изпадат в транс, разкъсват животното – Дионис, и поглъщайки частици от него, се включват пряко в божие битие и съдба. Късен отглас на тази изглажда първична форма на посвещаване са мотивите за разкъсания и погълнат от Титаните Дионис-Загрей в орфическата теология. Историческият отговор е вече даден от научните тълкувания – нощното оргиастично разкъсване с омофагия е по-ранната негръцка фаза на орфическото жертвоприношение. Именно в Тракия оргиазмът е пазел своята оригинална спонтанност – тази теза се поддържа от Роде до Петацони (*Petazzoni*, 113 sq.). Тракийското разкъсване и изяждане на животното божество, чийто отглас се открива в редица гръцки дионисови легенди (за Ликург, Пройтидите, Миниадите), съдържа особената

идеологема, развила по-късно орфическата теология и антропология. Кръвният ритуал в случая моделира активен преход на крайното (човека) към безкрайното (бога). Но ако в ранния кръвав ритуал свързването се осъществява тук и сега, безкръвният орфически само символизира този преход, за да подготви бъдещото реално прехождане в акта на смъртта. Старата пространствена моментност получава по-късно времево тълкуване. При възможността да уловим само основните различия между евентуалния по-древен “Дионисов” посветителен ритуал и по-новия орфически изстъпва и различният субект на двете обредни действия. Дионисовото посвещаване е колективно, орфическото е за отделния човек. В първия случай участниците са тела, които се одушевяват в транс на ритуала, във втория те разполагат предварително със структурата душа–тяло. В евентуалната дълбока древност биография и съответно своя магическа история може да има само Дионис, спояващият и създаващият човешката общност, в епохата на гръцкия орфизъм всеки човек се бори в хода на посвещаването да получи своята история, чието крайно събитие и цел е личното отвъдно благополучие. Разбира се, това е само конструкция, която трябва да се изпълни с още съдържание, преди да си позволим да вярваме, че и исторически нещата са стояли именно така.

Представа за това в какво се е изразявало безкръвното орфическо жертвоприношение дава следното сведение от Платон (Закони, 782 с = К св. 212): “Жертвите им за боговете били не животни, а питки и плодове, натопени в мед, и други подобни чисти жертви и се въздържали да ядат месо, понеже било неблагодарно, и да оцапват божите олтари с кръв.” Късните “Химни” на Орфей допълват картината със сведението за изгаряне на семена и кадене с благовонни треви. Каденето е не само очистително, но като жертвуването също и свързващо действие. През този тип жертва прозира една култура на чистото земеделие, различна от онази, която крие

гръцкото кръвно жертвуване с неговата грижа за месна храна и усиляване на социално организирания колектив. Орфеевите “Химни” са късно свидетелство за *орфическите молитви*, но че такива молитви са обичайни в мистериите, говори свидетелството, че по време на гентилната мистерия на Ликомидите във Флия бил изпълняван химн на Орфей (Павзаний IX, 30, 12 = К 304). Не знаем кое е древното наследство в тези “Химни”, но сигурно упоритото привикване на божеството да се яви тук и вярата, че именно така, със словесни формули, то ще склони да дойде на мястото на ритуала разкрива нещо основно за орфическото обредно действие – то прилича на магия и затова разчита не толкова на свързващата функция на жертвата, колкото на силата на изреченото слово. Божеството е сякаш някъде наблизо, чува и може да се привлече. В тази връзка се отбелязва възможността за историческо свързване на магически формули, откривани по папируси, с пасажии от орфически текстове (*Kern, Mysterien*, 1284), както и с характерните за орфическите ритуали заклинания-припявания.

Очищението, безкръвната жертва, молитвата и заклинанието могат да се извършват и извън орфическото тайнство. Големият въпрос е какво се е представляло по време на самото тайнство. Един ранен извор (Демостен, За венеца XVIII, 259 = К св. 205) съобщава, че като възмъжал, ораторът Есхин помагал на майка си в посветителни ритуали, четял ѝ книги и участвувал в странни очистителни действия, намазвал се с тиня и трици и в края на очищението карал участващите да казват “избегнах злото, открих по-доброто”. В Демостеновата нападка срещу Есхин е опазено сигурно сведение за орфически ритуал с представление. Според схоласта Харпократион посвещаващите се представляли по този начин Титаните от орфическия теогоничен разказ, които за да измамят пазачите на малкия Дионис, намазвали лицето си с гипс. Отглас на това вероятно орфическо действие за посвещаване се открива в “Облаци” на Аристофан (ст. 260

сл.) – при влизането си в школата на Сократ героят Стрепсиад бива посипан с брашно. Може да се предположи, че по време на орфическото тайнство се е представяла историята с малкия Дионис от изложения погоре теогоничен разказ. Изглежда се е изобразявал и самият отвъден живот – страданията на провинилите се души, които според Платон (Федон 69 с = К 4) лежат в калта или носят вода в сито; от друга страна, блаженството, за което говори също Платон (Държавата 363 с–d = К 4) – праведните живеели във вечни пирове и опиянение. Вероятно поради това се твърди от философа, че орфическите жреци посвещавали по приятен начин с празненства.

Като извор за мистерийните представления на орфиците могат да послужат текстовете от златните погребални пластинки. Те съдържат формули от типа на “аз потънах в утробата на хтоническата царица” и “козле падна в млякото”, които свидетелствуват косвено за мистерийни обреди (вж. тълкуването на *Burkert*, 439). Падна (epete) има вариант “скочи” (ethore), а в една понова пластинка от Тесалия “козлето” е заменено с “козел” (tragos) и “овен” (krios). Вярва се, че умрелият именно поради смъртта си се е родил наново и истински и е станал бог. Възможно е това ново раждане да се е представяло в посветителния ритуал с “падане в мляко”. Разбира се още, че посвещаването е и един вид оприличаване на бога – новороденият посветен е “козле” или “козел”, значи Дионис, и “овен”, значи Хермес.

В орфическия посветителен ритуал са били налице и свещени предмети от типа на широко разпространената в много мистерийни кръгове кошница (kiste) с тайни неща. За орфическите мистерии подобни тайни предмети са били сигурно играчките, с които според теогоничния разказ Титаните залисват малкия Дионис. В един извор (Clem. Alex. Protrept. II 17, 2 – 18, 1 = К 34) за простъпката на Титаните, подмамили невръстния Дионис, се цитират два стиха от поета на посвещаването тракиеца Орфей,

изброяващи тези играчки (athyrmata): конус (шишарка), ромб (пумпал), златни ябълки. В коментара се добавят още ритуални предмети: топка, зарове, огледало, къс вълна. Сравненията с етнографски материал от другаде убеждават, че става дума за традиционно използвани в мистически и магически ритуали предмети. Между вероятните свещени вещи, служещи в орфическите тайнства, се нарежда и колелото (iunx), което се използва и за любовна магия (срв. “Магьосници” на Теокрыт). То изглежда е старо средство в дионисово-орфическия кръг, щом като дава и епитет на Дионис – Июигиес (“Този с колело”). Разпространеността му се дължи на принципната връзка с кръга и кръговото движение, които са чест образ в мистическите ритуали. Имаме сведения за танцуване в кръг около посвещавания в мистерии на Корибаитите. Показателно е и това, което ни съобщава по-горе цитираният извор от Климент Александрийски – пазещите малкия Дионис курети изпълняват в кръг около него танц във въоръжение. Изглежда в основата лежи вярването, че посредством вкарване и изкарване от пространството на кръга се подпомага повторното раждане на посвещавания, неговото възкръсване в смъртта (*Eitrem*, 54 sq.). Независимо дали е бил представян чрез съдбата на бога или се е осъществявал в ритуално сценарно за посвещавания се, сюжетът на орфическото мистериенo представление вероятно се е въртял около този преход.

При късните и косвени свидетелства, с които разполагаме, не можем да реконструираме орфическите посветителни ритуали конкретно и да ги отличим от други с подобен характер в широкия кръг на гръцките мистерии. Затова, от една страна, в историческата наука се смята че не са съществували орфически мистерии и, че в най-добрия случай те са отглас на мистерии в Елевзин и на Кабирите. От друга страна, в орфическите тайнства се търси начало на всички гръцки мистерии – като един вид тяхна предгръцка пеласгийска или тракийска основа.

Вторият възглед е вероятен и се поддържа от много учени. Гръцките орфически тайнства едва ли са идентични с останалите елински мистерии. От общата основа, на която се допуска, че се развиват, от редица прилики и подобни схеми могат да се изведат сведения не толкова за конкретните ритуали, а за идеологическата атмосфера около самите тайнства. Защото, както вече се каза, търсим в орфизма не точно него, а застъпваната по-обща идеологическа схема, която очевидно не важи само за него.

Какво показват сведенията за ритуали и религиозни митологеми в мистерии на Кабирите? От трите центъра на тези тайнства – Лемнос, Тива и Самотраки (подробно Hemberg и Burkert, 420), са събрани достатъчно археологически и писмени данни, които потвърждават старинността и предгръцката основа на тамошните светилища. Откритите негръцки графити на Самотраки свидетелствуват, че до късно време там се използва негръцки език в ритуала. В основата си мистерии на Кабирите са празник на занаятчийски гилдии на ковачи. Посвещаването на Самотраки по едно време се специализира за моряци. Постепенно обхватът се разширява и се налага характерната за всички гръцки мистерии сотериологична есхатологична насока на вярване. Намираните при светилищата винени съдове издават присъствието на Дионис, получил на едно изображение епитета Кабир. В местната митология на Лемнос се намесва богът ковач Хефест, а на Самотраки – итифалическият Хермес, идентифициран в един извор с божеството Касмилос (схолия към Аполоний Родоски I, 917). Принасянето на овен в жертва също издава присъствието на Хермес. В митологията на Самотраки се намесват и Корибантите. Изглежда според тези мистерии в началото на божия свят стои Деметра Кабейрия. В цитираната по-горе схолия към “Аргонавтика” на Аполоний Родоски се дава сведение за почитането на триада от кабирически богове – Аксиерос, Аксиокерсос,

Аксиокерса. Заедно с тълкуването, че това са Деметра, Хадес и Персефона, се съобщава и за четвърто божество, свързано с тях – Касмилос (Хермес). Паралелът със сведението, че траките почитат единствено Арес, Дионис и Артемида, а царете отделно Хермес (Херодот V, 7, 1), се налага от само себе си. Очевидно става дума за по-ранна фаза на теологическите структури, които откриваме и в орфическата теогония. Добавя се и присъствието на диада от баща и син. На изображението, споменато малко по-горе, до възлегналия Дионис Кабир е изобразено божествено дете (Pais), на което се посвещават играчки – между тях ясно се вижда пумпал. Изобразена е и гротескната фигура на Пратолаос, вероятно първия човек според местен антропогоничен мит, чиито подробности остават неизвестни. В посветителните ритуали в кръга на тези мистерии разказът за някаква антропогония изглежда обслужва инициирането, изразяващо се в символично раждане. В Самотраки има годишен празник, но също като при орфеотелестите посвещаването е възможно по всяко време на годината. Инициирането се предхожда от очистително къпане, долната част на тялото се обвива в пурпурна лента, посещава се горичка на Деметра Кабейрия (Павзаний IX, 25, 5). По време на посвещаването жрецът посветител поставя въпроси с изповеден характер (кое е най-лошото, сторено от човека). Действията стават нощем.

Ако ни интересуват разликите от орфическите тайнства, тук се правят вероятно кръвни жертвоприношения – принася се в жертва бик или овен, налице са и култови градежи: олтари, кръгла постройка с огнище в Тива, както предполагат археолозите, за сакрални угощения в тесен кръг. Общата основа води до ред подобни черти, между които най-съществена за търсената от нас идеология е може би посвещаването с представяне на божии сюжети с антропологични проблеми. И общо в гръцките мистерии, и в митологията на орфизма като култ не откриваме следи от представяне на

космогоничен разказ. Интересът е насочен към отвъдната съдба на отделния човек. Този извод ще се усили, ако добавим обилните сведения за мистериите в Елевзин. Една по-стара, вероятно общностно насочена митология за появата на определена културна дейност – земеделие, занаятчийство или мореходство, свързана и с празник не за отделен човек, а за органични колективи, става лека-полека форма за есхатологична митология с антропологичен интерес. Тя развива и посветителния празник, достъпен за всеки човек поотделно, независимо от социалната и народностната му принадлежност.

Докато по материалите за мистериите в Елевзин и на Кабирите можем да предположим по-старата органично колективна и конкретно общностна степен, за орфическите мистерии това не става лесно. Двете предположения, които са направени, се свързват трудно помежду си, а и със самия гръцки орфизъм – едното за оргиастичното чествуване на Дионис с омофагия, а другото за аристократическите общности с царски култ, каквато е формата на тракийския орфизъм според Ал. Фол (Фол). Можем да отстраним противоречието само на структурна основа и само като хипотеза.

Така, както ни се представя от изворите, гръцкият орфизъм е своеобразно маргинално низово движение (*Kerenyi*, 34 sq.). Дори да приема вид на секта от посветени в духа на другите гръцки мистерии, орфизмът обединява всички човешки същества на основата на общото разбиране за строежа и съдбата на човека. Заедно с другите мистерии в кръга на гръцката култура той е средство по време на празника, тайнство да се конструира човешката общност като човечество. И ако това сигурно става по-рано в Елевзин, гръцкият орфизъм разпространява същата функция във варианта на преносима и още по-либерална форма за лично посвещаване. Неясният излишен народностен и колективен фон на движението е помагал за усиляване на либералното поведение и за по-широко разпространяване

на маргиналното низово индивидуиране, което силно надхвърля нормата на гръцката култура. И в другите гръцки мистерии, но навярно още по-силно в орфизма, се развива идеология за пряка връзка на отделния човек с целостта на света. Тази форма на отнасяне се отличава принципно от полагането на човека в света винаги с посредничеството на колектива, така ярко застъпено от идеологията на елинската полисна култура.

Своеобразният демократизъм на орфизма е само функция, резултат на отношението на гръцката полисна и на орфическата идеология. Низовото ползуване и то в асоциация с другите мистерии придава тази черта на орфизма. Иначе изглежда е точно обратното. Дисоциацията между спекулативната теология, налице в орфическата теогония, между доловената в тази теогония грижа за Йерархично уреждане на света с един царски владетелски принцип и есхатологическата вяра за добруването на всички в отвъдната бъднина кара да мислим, че в по-ранната фаза на същата идеология добруването е било за малцина, за избраниците и че старата, подчертано недемократична и негръцка идея за два вида хора – едните с божия душа, а другите обикновени и смъртни, в либералната гръцка среда е била преобразувана в смисъла, който най-ясно е формулиран от текстовете върху златните погребални пластинки – посветеният, състоящ се от смъртно и безсмъртно начало, става със смъртта бог. Същата идея се развива от философската антропология у Платон и стоиците, но в орфизма тя се практикува широко и либерално на пониското равнище на ритуала и обикновеното религиозно вярване. Асоциалната идея за решаването на земните човешки проблеми отвъд, която се подема и от християнската идеология в началото на новата ера, е своеобразна асоциация на вероятно тракийския аристократизъм и гръцкия либерален дух.

Тази хипотеза трябва да се подкрепи от повече материали, което предстои в хода на изследването

нататък. Но тя изглежда вероятна и така, защото орфизмът има в гръцкия свят и аристократичен вариант. Елементите му се откриват в по-затворения кръг на посветените в знанието философи край Платон, но най-вече в питагорейския кръг, в неговите идеи за аскеза и в учението за прераждането на душите (метемпсихозата). Край Питагор не се вярва, че са много тия, които биха постигнали блаженство в отвъдното съществуване. Питагорейството сякаш възстановява центростремителната и йерархическа тенденция на древната негръцка идеология. Това, че то е философско учение и секта, а не религия и че не са известни питагорейски ритуали, го представя като вторично спрямо орфизма. Но ако оставим настрана историческия въпрос за следването във времето и погледнем структурно, ще усетим общата идеологическа форма, а оттук може би и общата основа, върху която са се развили двете движения – тракийска или предгръцка. Така или иначе от тази основа са се развили две сравнително отделни традиции – на низовия орфизъм и на по-аристократичното питагорейство. Всяко друго различаване като това например, че орфическата есхатология работи с идея за отвъден свят за наказания и награди, а питагорейството с метемпсихоза, би оставало недостатъчно подкрепено от факти.

Общата основа на питагорейството и орфизма като някакво минало, проявяващо се във формата на свързваща идеологическа схема в настоящето, прави не само трудни, но и излишни споровете около отличаването на орфическата и питагорейската антропология. Търсейки в момента идеологическите пунктове в учението на орфиците за човека, проявени в техните ритуали, няма как да не засягаме по-общия фон, където се срещат не само орфизмът и питагорейството.

Тази среща става неизбежна, когато се преглеждат сведенията за т. нар. *орфически живот* – те трудно се отличават от сведенията за забрани, спазвани от членовете

на Питагоровата секта. Ако орфическите ритуали осигуряват морална чистота и дават нужното знание на посветените, за да достигнат чисти в отвъдния свят и да живеят в блаженство след смъртта си сред боговете като богове, преведени на всекидневен език, тези средства за преход се проявяват в аскетично поведение и един вид запрети. Остава открит въпросът дал орфическото поведение е важало само за членовете на орфическата секта, или се е разпространявало и външно сред лаиците като един вид суеверие.

Основната забрана за адептите на орфизма се отнася до яденето на месо. От изворите не става ясно по какъв начин запретът за кръвната жертва се е превръщал в практиката на всекидневното хранене в един вид вегетарианство. В нашите извори орфическото вегетарианство изглежда доста строго – то изключва от храната яйцата и снасящите яйца птици. Неясна е забраната за употреба на бобови растения. Спазвана и от питагорейците, тя се проследява в дългата традиция чак до “Химните” на Орфей. В заглавието на “Химна към Земята” четем, че на тази богиня могат да се изгарят в жертва всякакви семена с изключение на бобени. Според едно сведение у Павзания (I, 37, 4 = К св. 219) тази забрана е била налице както в орфически текстове, така и в посвещаването в Елевзин. Именно поради това авторът запазва мълчание за смисъла на запрета.

Третата орфическа забрана се отнася до носенето на дрехи от вълна. Най-ранното и пространно сведение по този въпрос се намира у Херодот (II, 81 = К св. 216): “В светилищата на египтяните не се внасят дрехи от вълна, не е благочестиво. Това се спазва и от т. нар. орфици и бакхици, които са египтяни и питагорейци, защото и за причастния към тези тайнства не е благочестиво да бъде погребан във вълнена дреха. Съществува свещено слово по този въпрос.” Основата на обичая изглежда ясна – избягва се убиването на животно, а оттук и досега с него или се избягва това, което се употребява в ритуала. Ако убиването

на одушевено същество, както и консумирането на месна храна, изважда човека от равновесие и означава преход, въпросът е защо в т. нар. орфически живот този преход се избягва. Нашият хипотетичен отговор е, че подобен преход е не само към божеството, а и към другите от органичната група. Забраната визира груповостта, индивидът няма нужда от такива груби средства, за да напуска индивидуалността си; напротив – той трябва да я съхрани, защото божеството е в него. въздържането от месна храна и лекото вегетарианско ядене са по-доброто средство за “ентаза” на божествената душа в човека.

Този вид живот развива и други норми, незасвидетелствувани за орфиците, но откриващи се при питагорейците. Адептът се пази от сексуално общуване, съсредоточава се в себе си, мълчи, припомня си всяка вечер в подробности какво е преживял през деня (срв. “пие от извора на Мнемозина” според текстовете от златните пластинки) или обръща поглед към звездното небе вечер. В орфическия живот има пуританска жилка. Това прави човека вътрешно сложен. Снабден с вяра, идеали и ориентиращи поведението осъзнати норми, той става така да се каже самостоятелна личност. Именно по структурата на това оличностяване, която функционира в гръцкия културен кръг само като маргинално положение – низово или аристократическо, предполагаме, че орфическата антропология е своеобразно чуждо присъствие за официалната елинска среда в двоен смисъл: чуждо негръцко и същевременно чуждо свое, контрапункт на полисната постановка за неиндивидуализирания, винаги повдиган в степен и одушевяван от органични колективи човек.

Самата антропология може да се възстанови по много извори – и по сведения за орфическия живот, и по скритата религиозна митология в орфическите и, по-широко гледано, мистерийни ритуали, и по орфическия теогоничен разказ, който завършва с антропогония. Стана дума за антропогоническия материал в мистериите на

Кабирите. Но не е необходимо мотивът за появата на хората от изпепелените от Зевс погълнали детето Дионис Титани да е древен, за да вярваме в древността на орфическата антропологична структура. Напротив – този разказ е по-скоро новообразуване, сюжетна спекулация на късен автор, който следва и вероятно прави отчетлив древния състав от елементи и най-вече принципът, че човек е изграден от земно и небесно начало, но самият той, душата му, е ураничното начало. Двата елемента на човешката структура могат да означават разни неща – връзка с вид занятие и култура, връзка със земни и небесни богове, смъртност и безсмъртие.

Наличието на антропогонични и есхатологични мотиви в орфизма следва навярно от усиления интерес към човешкото същество като нещо сложно в себе си. В гръцкия митологичен материал напротив – антропогонията остава нещо странично и ако у Хезиод се открива драма на съчетаването на принципния човешки хтонизъм и значи смъртност с ураничната власт на Зевс (мита за Прометей в “Теогония” и “Дела и дни”), тя протича не за отделния човек и не вътре в него, а за всички, като се вплита в разказа за произхода на културата. Гръцката митологическа история конструира модел за съдбата на колектив, както и евентуалната есхатология в гръцкия кръг няма предвид отделния човек, а винаги някаква група. Докато гръцкият орфизъм моделира преди всичко личната история на човека като своеобразна драма на противопоставящите се хтонизъм и уранизъм. Независимо дали тялото е затвор за душата, както се твърди в Платоновия “Федон”, и душата се стреми да открие в знанието и в естественото напускане на тялото при смъртта нужното спасение, или, както е в текстовете от златните погребални пластинки, тя чрез ритуали си осигурява нужната сакрална чистота и преродена в смъртта, отива в отвъдното, за да продължи съществуването си сред боговете, и в двата варианта на изразяване – философски и низово религиозен, действа

една и съща подоснова. Космотеологично изразена, това е опозицията на уранично и хтонично начало, антропологично изказана, на тяло и душа.

При отличаването на орфическата идеология е нужно да отделим страната на няколко кода, на езика, на който тя се изказва. Разбира се, кодовете не са чиста форма, те имат и минимално съдържание. Космотеологическият код визира строежа на света и божия пантеон, антропологическият – строежа на човешкото същество, а ритуалният – възможността за преход на човешкото към космичното и божественото. Но понеже става дума за кодове, те са и празни от съдържание. Чрез всеки от тях се обсъжда всичко. Такава е природата на митологическата процедура. Антропологическият мит може да се занимава с обща светова, но и със социологическа проблематика. Само сравняването на по-дълги текстове и познаването на средата, към която са се отнасяли тези процедури, изясняват с какво съдържание се изпълва едно изказване, служещо си с един или с няколко кода.

И все пак разполагаме с някои сигурни указания в случая. Орфическата идеология не само не работи със социологически код и съответно не развива социогенен мит, нейните разкази в слово или ритуал не засягат проблематика, визираща органични колективи: племенни, родови или професионални. В по-дълбинния пласт на мистерии в Елевзин и на Кабирите ни се струва, че откриваме следи от митове за културата и значи за съдбата на големи общностни групи, поставени в отношение със световната цялост. Тези митове изглежда са сведени до форма за изразяване на друг проблем – прехождането на отделния човек към отвъдната сфера. Но сигурно и в по-ранната фаза на интерес към някаква колективна съдба патосът в кръга на тази идеология не е в диалектиката на такова прехождане на културата в световната цялост, при което се подчертава спецификата на сферата на културата, както е при гръцката полисна идеология. Патосът е по-

скоро в самото прехождане, чрез което се възстановява нарушената световна цялост. И на космологичното, и на антропологичното равнище на орфическата идеология ни се струва, че откриваме една недиалектична напрегнатост на двуелементната структура – хтонично–уранично, смъртно–безсмъртно, тяло–душа. От една страна, не в противовес, а напротив в хармония с тази черта откриваме интерес към ефикасния преход, след който елементите стават неузнаваеми, напълно снети. Тази тенденция към идеалистично пълно преодоляване на опозицията няма как да не се прояви и в липса на поглед към социалната сфера на живота, съответно и към настоящето, и в пълна липса на усет за история. Сравнението с гръцката полисна идеология подсилва този хипотетичен извод.

На какво би могло да бъде израз и следствие това, че орфическата идеология достига до вътрешно сложен възглед за строежа на човешкото същество и до есхатологичен модел за неговата индивидуална съдба, но не и до идея за колективна съдба, а оттук и за човешко общество? Преди всичко на низовата функция на орфизма, на активното му различаване от гръцката полисна идеология. Същевременно това е отглас на една вероятно древна постановка, която в късния гръцки орфизъм се явява в хипертрофиран и либерализиран вид. Както вече казахме, в историческата основа лежи изглежда стара царска и по-късно аристократическа идеология за човека божество и неговата съдба. И ако в Хезиодовата “Теогония” човешката история се открива с разкази за бракове на смъртни мъже и жени с богини и богове, едно плуралистично и външно начало, в евентуалния праорфически свят обществената съдба се е означавала нединамично с образа на бога владетел и по този начин неотделимо се е смесвала с идеята за един цялостен и единен свят. Съдбата на божеството владетел не може да се раздипли множествено и да стане митологична квазиистория, както се случва в гръцката

среда. Евентуалният политически мит в границите на орфизма не би довел до история със социален подтекст. Орфизмът създава модел единствено за еднотипната история на отделния човек. Неговата реалност е човекът. Изглежда затова е толкова нестабилна и материалната цивилизация, създала се в ареала на това идейно движение.

Втора глава

ОРФЕЙ – ГЕРОЯТ ПОСРЕДНИК

От европейския Ренесанс насетне Орфей става една от най-търсените антични фигури за литературно и изобразително тълкуване. От няколко основни мотива, свързани в образа, нивото време най-често се насочва към историята за Орфеевото слизване в подземния свят. Тя образува ядрото на съвременния мит за Орфей. Но в случая ни интересува античната традиция и затова е редно да се попитаме дали в нея образът се свързва с устойчиви мотиви и определена митическа фабула. За такава фабула се смята преизвестната история с Евридика. Според повечето изследователи, занимавали се с нея, тя има късен литературен характер. От друга страна, световната разпространеност на фолклорния мотив за мъжа, отишъл в отвъдния свят, да доведе оттам любимата съпруга (*Kroeber, Gayton*); кара да се смята, че сюжетът има предстепен във вълшебна приказка и дори в още по-древен мит. Но въпреки това този сюжет няма много шансове да бъде определящ за образа – край него и в него се открива присъствието и на други митически фабули.

Възможно е образът да е възникнал безфабулно и по-късно като един вид магнит да е привлякъл разни мотиви и митове. Тази гледна точка за тълкуване е и методически по-пригодна. И без това нашето наблюдение трябва да започне с отделни положения. Така че полагаме следното – няколкото мита, свързани в образа на Орфей, са нещо отделно и само за себе си, което се открива и край други митологически фигури. Разбира се, образът помага отделните мотиви и митове да преходят в цялост и да се свържат по-органично. Само че поне в началото целостта е за нас само възможност. Тя е цел на изследователската процедура. Същевременно тази цялост се определя не от реалната споеност на отделните мотиви и митове в сведенията за Орфей, а от някакво външно прилагане, от

налагащия целостта исторически контекст, както в случая това прави контекстът на нашето научно изследване. Така че поне в началото на настоящата процедура Орфей е средство за удържането на една маса от мотиви и митове, а не нещо натурално и само по себе си, зад което се крие определена назовима реалност. По-нататък той ще се превърне в символ за сплитане на смисли, в оператор за свързване на мотиви в повествование. Това се отнася както за реалното присъствие на образа в историческата традиция, така и за операциите, в които се включва като предмет на настоящия анализ.

Подобно на другите фигури с дълготраен живот в традицията Орфей е митологически образ, нещо условно и въобразено. Това не пречи да бъде същевременно и изображение, отражение на действително съществували личности, повдигнати в степен от митологическия образ, но и придали му нови нюанси от действителното си битие. Което се твърди за Ахил, че е бог, цар и герой от микенското време, се повтаря от изследователите и при тълкуването на Орфей.

Регистърът от версии се разгръща по следния начин. Въпреки че в писмените и изобразителните свидетелства Орфей се представя главно като един вид герой, повечето от изследователите се отнасят с недоверие към първичността на тази форма на същността му и я търсят в по-ранна религиозна предстепен – на гръцко божество с Аполонов характер, изместено от Аполон (*Maas*, 147), или в тракийско хтонично божество (*Weber*, 5 sq.). По подобен начин старата същност на образа се извежда от тракийско тотемно божество на вегетацията, явяващо се като лисица и разкъсвано на своя празник (*Reinach*) или от нощно вампирическо божество (*Eisler*, 374 sq.). В средата на регистъра от тълкувания се помещава по-скептичният възглед, че Орфей е измислен вторичномитологичен образ, създаден от членовете на орфическите секти, които на основата на своето име (*orphoi*) образуват неговото (*Kern*, *Orpheus*, 16 sq.). На

другия край на регистъра се поместват тълкуванията, според които под Орфеевия образ се крие действителна личност, действително съществувал в микенското време тракийски цар-жрец, продължил религиозната реформа на Залмоксис (*Coman*, 177 sq.). Ето как протича доказателството на Гътри (*Guthrie*, 64 sq.) – три са възможностите за произхода на един героически образ: да идва от фабулата на приказка, да е стар деградирал до герой бог или исторически персонаж; мотивите около Орфей не издават наличието на приказна структура, разкъсването, с което се доказва Орфеевата природа на божество, става не с голи ръце според свидетелствата, а с инструменти – следователно героят не е старо хтоническо божество; остава третата възможност – да е исторически персонаж. Според Гътри Орфей е грък, отишъл на север в Тракия, за да спечели траките за особената религия на орфизма; той сигурно е автор на космогоническа поема и на друга религиозна поезия, както се твърди в гръцките писмени извори. Най-упоритият поддръжник на тезата за действително съществувалия Орфей е швейцарският класически филолог Бьоме (*Bohme*, 1970, 192 sq.). На широка историческа основа той аргументира тезата, че Орфей е реална фигура на аед, който продължава традицията на старото еолийско наследство, на един преддорийски свят с вероятен център Беотия. Поет-шаман, свързан с богинята майка (Деметра), той практикува особена заклинателна поезия, много от чиито формули биват заети по-късно от Омир и Хезиод. За Бьоме няма съмнение, че и в папируса от Дервени цитираните Омирови формули имат за модел не Омир, а по-старинната микенска поезия на Орфей (*Bohme, Homer oder Orpheus*). Обилните тракийски и фригийски мотиви в сказанието за Орфей авторът обяснява с общия културен живот на Балканите в микенската епоха.

Горните тълкувания зависят от избора на фактите, с които работи тълкувателят. Но както в античните свидетелства фактите са минали през филтъра на едни

или други презумпции на древните автори, така самото съсредоточаване в едни факти и отхвърлянето на други, а и асоциациите, които прави съвременният тълкувател, следват също от схващания. Те би трябвало да се подложат на преценка, което е особено трудно, тъй като в голямата си част те остават скрити и неосъзнати. Но и откритите схващания не подлежат на еднозначна присъда. Според Бьоме мизогинството на Орфей е лична черта и свидетелствува за действително съществувала личност. Но то може да се изведе и от структурата на шаманските мотиви около Орфей. И ако Гътри не е прав, че само божият образ и приказният герой биха станали митологичен изход за фигурата на Орфей (днес работим с повече митологически героични типове), от своя страна това твърдение не е доказателство, че митологическият образ не крие в себе си сведение за действително съществувала личност. Както се вярва в съществуването на Христос, може да се вярва и в реалния Орфей. Такъв е случаят и с Омир. В запазените легендарни биографии за него може да се изследва единствено митологическата им концепция, но не и да се черпят сведения за иначе реално съществувалия поет. Така и при Орфей не бива да смесваме догадката за действителното му съществуване със системата от символи и идеи, която действа скрито в сведенията за образа. Нейното изследване изглежда несравнимо по-сигурно.

Писмените свидетелства за митическата биография на Орфей са класифицирани и коментирани в първата част на безценната сбирка на Керн (*Kern*). Принципиният въпрос е как трябва да се отнасяме към информацията в тези свидетелства, след като най-старите, които се явяват на границата на VI и V в. пр. н. е., са оскъдни, а по-новите в повечето случаи се извеждат от късни коментари и неясни цитати. Прочутото най-ранно споменаване от лирическият поет Ибик (К св. 2) *onomaklyton Orphen* само е фрагмент и не дава друга информация, освен че в средата на VI в. пр. н. е. името на героя е вече известно. Пиндар казва в една

своя ода (Pyth. 4, 313–315), че Орфей е син на Аполон, а другаде (frg. 136) на Еагър. По същото време Есхил предава историята за разкъсването на героя от тракийските жени в трагедията „Басариди“, за чието съдържание се правят заключение също по цитати. За какво свидетелствуват тези споменавания? Само за една вече налична традиция около образа. Така че старинността на свидетелството не е гаранция за автентичността на съдържания се в него факт. Единствено правомерно е да делим сведенията на упорити и дълготрайни и на единични и неповторени. Неблагодарното равение в тези откъслечи би се оправдало само от възможността да се проникне в мрежата от устойчиви идеи и смисли, свързваща отчайващото множество на нашите сведения за Орфей.

Работата сякаш се облекчава, тъй като писмените свидетелства се допълват от изобразителни. Още твърде рано на метопа върху съкровищницата на сикионците в Делфи Орфей е изобразен с брада и добре, че е написано името му (Orphas), за да не бъде объркан с Аполон, на когото той прилича и по най-старите вазови изображения (Scholler, 76). Богатата изобразителна документация е събрана и коментирана в скрупулъозни издания. Въпросът е дали към нея може да се добави откритата от Блеген фреска в тронната зала на двореца в Пилос, на която е изобразена седнала на възвишение мъжка фигура с лира в ръка. Тя сякаш пее, като следи с поглед отлитането на голяма бяла птица. Още в първото съобщение за откритието американският археолог прави връзка с образа на Орфей от по-късните вазови изображения. Та въпросът е дали този образ не е съществувал още в микенското време преди името или и с името, без да имаме свидетелства за него, и дали фреската от Пилос не застава начело на дългата поредица от Орфееви изображения в античното време.

По особен начин ранната гръцка традиция си е казала думата, като е умножила образа. Така са се оказали разделени не толкова основните Орфееви проявления –

митологическите подвизи и поетическото авторство, колкото полученото се смесване на места и голям обхват от историческо време. Орфей се разпада на две категории лица – едните от по-древно време, произхождащи от Тракия, другите поети от епохата на архаиката, произхождащи от Южна Италия. Към първата категория се отнасят двама или трима Орфеевци (К св. 5, 6, 223) – двама киконци, разделени от 11 поколения, или Орфей от Либетра, друг киконец и трети одрисец, като за кико-неца се предполага, че може да е родом от Бизалтия в Тракия. И тримата се смятат за автори на епическа поезия. Най-старият, от Либетра, е участникът в похода на аргонавите според „Суда“ (К св. 223) и авторът на най-много произведения. Към категорията на по-младите Орфеевци, родом от Южна Италия, се отнасят един от Камарина (К св. 176) и друг от Кротон, приближен на атинския тиран Пизистрат (К св. 177).

Какво се постига с това умножаване? С отнасянето към определени места образът се демитологизира. На второ място се прониква в самата традиция, като се отделя една по-древна, свързана с Тракия, и друга по-нова, вече орфическа, свързана с Атина и Южна Италия. Същевременно огромната литература, приписвана на Орфей, се разделя по автори, разположени във времето. Прави се един вид митологическа история, и то така, че се осигурява едновременно единство и множественост на описаната традиция – авторите са много и живели в различно време, но се наричат с едно и също име сякаш са едно и също лице. Можем да предполагаме и друго. Както след създалия се авторитет на Омир и Хезиод от късната архаика насетне епическите поети сами приписват творбите си на двамата архегети епици, за да им осигурят по този начин бъднина, така в традицията на Орфеевата религиозна поезия по-късните автори вероятно не просто си приписват поетичните творения, а дори приемат името на архегета Орфей. Да не забравяме, че става дума за творчество със смесен личен и фолклорен характер.

Такова е естеството и на останалите, разпределени в рубрики, свидетелства в сбирката на Керн. Не знаем къде завършва сведението за факта и къде започва идеологическата работа, вършена чрез него. Особено ясно тя се чувства в свидетелствата за времето на съществуването и за рода на Орфей. Една дълга генеалогия, тръгваща от Аполон (К св. 8), свързва известните поетически фигури на далечното минало в следния ред – Лин е баща на Пиер, от него и нимфата Метона се ражда Еагър, от него и нимфата Калиопа – Орфей, от него – Ортес, нататък от Диос и Пикамеда, дъщеря на Аполон, се ражда Хезиод и още по-нататък от дъщерята на Меон и речния бог Мелет – поетът Омир. Различните свидетелства привеждат различни генеалогии. Процедурата е гръцка – поетите и великите мъже на миналото се включват в дълги генеалогически редове, така се моделира множественост, свързаност и квазиисторическо време. Редът в смяната на бащи и синове е митологическият начин за моделиране на времето като промяна, в която всъщност има само един основен преход – от божеството към човека. Цитираните генеалогии работят с два вида извънчовешки изходи – високи божества (Аполон и Посейдон) и наземни божески сили (нимфи и реки). Така че са ясни двете грижи на генеалогическата форма на обяснение – великите поети, означители на традицията, трябва да имат висок, трансцендентен произход, а, от друга страна, да се разполагат в ред на първо и второ помежду си.

Високият произход на Орфей се означава традиционно с това, че е син на Муза – най-често на Калиопа, но също на Полихимния или Клейо. В по-нисък вариант той е роден от Менила, дъщеря на Тами-рис (вж. К св. 24–26). Баща му може да бъде направо Аполон или при по-дълга генеалогия и най-често – тракийският речен бог Еагър (в едно свидетелство той става син на Орфей – К св. 23). Произходът е митологическият начин да се обозначи качество. Естествено е за поета Орфей да е свързан родово

с Аполон и с Музата на епическата поезия. Но дали Аполон означава само музика и поетическо творчество и дали Музите не означават и Тракия? По-нататък да не би и с Еагър не само да се сочи значението Тракия и да се прави повече от обикновен паралел с Омир, чийто баща е също речен бог?

Генеалогическата връзка с братя, сестри и синове преследва същата цел – да означава качество за други чрез Орфей и да разположи във времето. Негови братя стават прочути музиканти (Хименей, Иалем), а негов син – Мусей. Същото се постига и посредством учители и ученици. В качеството си на поет магьосник Орфей се представя за ученик на т.нар. Идейски дактили (К св. 42), а заедно с Тамирис и Херакъл – на музиканта Лин, който оставил съчинения на митологическа тема, написани с пеласгийски букви (К св. 43). Между учениците му се нареждат Мидас, Херакъл. Евмолп, Тамирис, Лин и Мусей (К св. 160 сл.). Ако от предпазливост сметнем за реален факт само най-сигурното общо очертание в свидетелствата, двете връзки – генеалогическата и учител–ученик ще удостоверят единствено категорията на един вид герои поети музиканти, свързана с Тракия, Орфей, Лин, Мусей, ЕВМОЛП, Тамирис).

Античните свидетелства за Орфей разполагат с много средства за израз, с много имена и образи. Станали празни форми, те участвуват в една игра за означаване на малък брой смислови положения. Сериозната цел, която се преследва в тези разполагания и атрибуции, е да се реши как се отнасят помежду си традицията на Омир и Хезиод и другата, тръгваща от Орфей. В цитираната по-горе генеалогия Орфей се поставя във времето по-рано от Омир и, което е показателно, преди Омир живее и Хезиод. То е защото Хезиодовото творчество стои типологически по-близо до Орфеевата теогонична поезия. Макар че в изворите се откриват генеалогии с друг ред, цитираната е най-честа и това позволява да смятаме, че античните свидетелства фиксират най-общо не друго, а възгледа, че

Орфеевата традиция има чужд, неелински характер. Затова нейният архетет се поставя по-рано във времето. Но да чуем и два скептични гласа, които в крайна сметка твърдят същото, само че по немитологичен начин. Според Херодот (II, 53 = К св. 10) Хезиод и Омир са живели около 400 години преди историята и те са авторите на теогонията на гърците; а тези, за които се казва, че са съществували преди тях, са живели по-късно. Според цитат от Цицерон (*De natura deor.* I, 107 = К св. 13) Аристотел смятал, че Орфей никога не е бил поет. В случая става дума за желанието на позитивно настроени елини за изчистване на началото на гръцката традиция от чуждия ореол. Обратно на митологическите генеалогии те разполагат Орфей по-късно във времето.

След Еврипид (Алкестида, 967), всъщност най-ранното по-пълно свидетелство, Орфей единодушно се представя за тракиец, родом от Либетра, от земята на киконите и одрисите, все места ограничени между Пирин и Странджа. Но и в случаите, когато го свързват с планината Олимп, Пиерия и Македония, нашите извори твърдят същото – Орфей се свързва с широкото северно пространство, включващо и Северна Елада, и Македония. То не само условно се нарича Тракия от нашите извори, след като е добре известно колко на юг и колко до късно обитават траки по тези места. По изображенията героят се представя първоначално в гръцки дрехи и с гръцка прическа. От средата на V в. пр. н. е. той по-често се изобразява сред траки и като тракиец (Scholler, 75). Това може да свидетелствува както за осъзнаване от елините на действителното тракийско потекло на образа, така и просто за насочване на тяхното внимание към Тракия, за изразяване на това по митологически начин. Или в случая единствено сигурно е, че за елините от V и IV в. пр. н. е. към тракийския север се отнася всичко, свързано с музика, лекуване с баене и мистерии. Така че въпросът за произхода на героя не може да се реши само с помощта на хлъзгавите свидетелства с митологически характер.

Трите непосредствени грижи на нашите извори за Орфей е да го отнесат към род и родина, да се произнесат какъв е, какви качества притежава и оттук да съобщят какво е направил и какво му се е случило. Вече разбрахме, че отнасянето към род и родина е косвен начин да се твърди, че Орфей е поет, музикант и магьосник лечител. Но античните свидетелства съобщават това и открито. Така че няма място за съмнение – бащинството на Аполон и родината Тракия в митическата биография на героя са обикновени означители за качеството музика.

Музикалната дарба е най-честият древен мотив при характеризирането на Орфей. Говори се за неговия златен форминкс (К св. 56), за лирата, която той получил от Аполон и направил с девет струни (К св. 57). Връзките са в много посоки и най-вече с боговете, притежатели на струнния инструмент – Хермес и Аполон. Така или иначе Орфей свири на лира (китара, форминкс) и е китарод. Не бива да забравяме, че лирата и флейтата са важна класификация за елинската култура и че музиката, за която става дума край Орфей, е струнна. В класическа Елада тя се смята за добра, тъй като не събужда ниските страсти в човека. В свидетелствата за музикалния дар на Орфей тази музика има подобно изражение – облагородява и успокоява. Същественото лежи в друга плоскост – китародът Орфей въздействува върху живата и неживата природа, довежда до очарование и събира всичко в едно. Музикалното умение на героя е знание (*sophia*), той е най-мъдрият между героите, както Аполон между боговете (К св. 46). Съвсем по класически гръцки знанието и изкуството са като двете страни на монета. Но това изкуство знание се изразява като че ли не в поставянето на всяко нещо на мястото му, а напротив – в свеждането към едно. Тази идея е изразена ясно в следния фрагмент от Конон (К св. 54): Орфей до такава степен знаел (умеел) да омайва и омагьосва, че животни, птици и дори дървета и камъни не устоявали на привличането и наобикаляли героя.

И днес продължаваме да си служим с гръцката дума музика. Но съвременното разбиране за музика е по-тясно в сравнение с широкото гръцко значение, в което към музиката „свирене и пеене“ се добавя смисълът „поезия, знание и духовна култура“. Именно на тази семантична основа Орфей става в нашите гръцки извори поет, учител и облагородител. Но в античните свидетелства се усеща и действието на едно допълнително значение за музика, което не изглежда гръцко и по всяка вероятност издава автентичния смисъл на Ор-феевата музикална дарба. Става дума за способността на героя да прави заклинания с песен, да бае, за да лекува или да употребява песенни формули, за да върши чудеса. На тези свидетелства заслужава да обърнем повече внимание. Мотивът е застъпен в „Аргонавтика“ на Аполоний Родоски – *Орфеевите заклинания* помагат на аргонавтите в техния морски път, за да се справят с природни сили като Симплегадите. В този кръг от свидетелства се откриват и вероятно по-древните идеи за магьосника, който заклинава с припяване (goes) и за неговото припяване-баене (erode). В тази музика за въздействие мелодията и магьосническите формули са непосредствено свързани. Кои сведения имам предвид? Преди всичко трагедията „Алкестида“ на Еврипид (ст. 965 сл. = К св. 82), където става дума за лековито баене с формули, написани върху „тракийски дъсчици“. Според извора техен автор е Орфей. Отново Еврипид в сатировската драма „Циклоп“ кара хорът да каже: „Зная добро заклинание на Орфей, за да накараме главнята да тръгне сама и да подпали черепа на едноокото чедо на земята“ (ст. 646 сл. = К св. 83). Подобно сведение откриваме у Страбон (VII, 330 фр. 18 = К св. 84): Орфей е магьосник (goes), който си служи едновременно с музика и гадателство.

В желанието да внесем ред в свидетелствата по този въпрос и да потърсим основата, която им придава единство, сега засега се спираме на изглежда древната идея за заклинателната музика на магьосника. И ако в

една посока от тази основа е вероятно да се е развил секуларизираният образ на поета музикант, чието слово трогва и облагородява, в друга посока се образува фигурата на лечителя, умеещ да си служи с магьоснически заклинания. На свой ред той се превръща в предсказател и гадател. Така че в традицията на Орфеевата поезия е естествено Орфей да приеме и образа на предсказател и да се представя за автор на предсказания (chresmoi). Остава открит въпросът за какъв вид предсказване става дума в основата на нашите извори – дали за изстъплено в невнятни слова, каквото е това на Пития в светилището на Аполон в Делфи, или за оформени в стихове гадания, каквито дават на клиентите там хресмоло-зите тълкуватели на Питиевото слово. Ако Орфей е в основата си магьосник, в инкантациите и предсказанията му би трябвало да се чувства изстъплен момент. Може би при пророкуването в Делфи в лицата на пророчицата Пития и на хресмолозите е разделено на две онова, което по-рано е било неразединено.

От предсказателя до жреца има една крачка. Затова прави силно впечатление, че в нашите гръцки извори Орфей никъде не се представя за жрец в елинския смисъл на думата, за заколител (hiereus), който принася жертва на дадено божество. Почитател на Аполон, на Слънцето според Псевдо-Ератостен (К св. 113), той се изкачва още по мрак на планината Пангей, за да окаже почит на своя бог. Но както тук, така и в извора, според който посвещава в мистериите на Либер (К св. 33), Орфей не е наречен жрец. Така че не можем да тълкуваме отношенията му с божествата, на които служи, с известната гръцка мярка – нито във варианта на жрец, извършител на жертвоприношение за връзка с бога, нито във варианта на герой, прикрепен към божество, с което той влиза в конфликтни отношения (Хера-Херакъл). Според гръцката интерпретация Орфей е по-близък до Аполон и затова предизвиква недоволството на Дионис. На това основание се твърди, че той е Аполонова фигура. Но изглежда в

основата, която ни интересува, става дума за особен вид герой, а и за друг тип жрец, свързан с посвещаване в мистериален празник.

Оттук толкова обилните свидетелства за *Орфей*, *основател на мистерии*. Според изворите те се делят на: 1) тайнства с посвещения, по време на които се избягва кръвната жертва и които водят до очистване и освобождаване от простъпки (К св. 90); 2) Дионисови мистерии, пренесени от Египет, от празника на Озирис, общо взето с безкръвен характер, но според Лактанций (К св. 99), съдържащи и кръвното събитие на разкъсването на Орфей; 3) мистерии в Елевзин. Според Диодор (IV, 43 = К св. 105) Орфей се посветил като аргонавт и на Самографи. Едва ли с анализа на сведенията може да се стигне до заключението за определени мистерии, с които е бил свързан героят. Единствено сигурен изглежда изводът, че за елините, следващи традицията, от която черпим сведения, Орфей е свързан не с друг, а с мистерериален празник. А това навярно означава, че с фигурата на героя се бележи един вид жрец посветител. От гръцките мистерии видът ни е известен по фигури като фамилиите на Евмолпидите и Кериките в Елевзин. Но веднага се повдига въпросът как се разполагат във времето сведения за сам жрец посветител в мистерии и за Орфей, който инициира отделно мъжете и предизвиква с това гнева на непосветените жени. Как възможното сведение за по-древни възрастово и полово ограничени посвещения се е преплело в кашите извори с друго – за жреческа среда или за тайно общество? Само поддържаните от вяра хипотези биха разплели този възел и биха разположили съставките в исторически ред.

Отношението на жреца с божеството в границите на елинския култ се изчерпват с една или друга техника на жертвоприношение. Разбира се, тя имплицира общи идеи за строежа на света и за възможните преходи между тукашната и отвъдната сфера на мирозданието. Изразени по друг начин и не непременно експлицитно, същите идеи

битуват в митически разкази, мотиви к отделни образи. Така че в масата от сведения за отношенията на героя Орфей с това или онова божество е изразено в друг код същото, което витае в изворите за Орфей, жреца посветител и основател на мистерии. Голото отнасяне на бога към Орфеевата фигура усилва неговия характер на *герой посредник* между тукашния и отвъдния свят. Жрецът практикува посредничеството, а героят е посредникът в словото на мита.

Като казвам герой посредник, не разбирам само една универсална геройна форма, нито смятам, че един мит е в състояние да включва всички героически проявления. В обилните сведения за Орфей неговите проявления се разполагат в широк регистър от възможности. Преди всичко той е герой създател на агрикултурата, на културните нрави и морала (К св. 11–12). Нищо чудно, че като поет и музикант му се отдава откриването на хекзаметъра и усъвършенствването на струнния музикален инструмент. Но и сведенията за основаването на мистерии могат да се изтълкуват в същия смисъл. Мистерии, особено Елевзинските, пък и Дионисовите празници, са свързани с митологията на агрикултурата. Следователно чрез основателя на мистерии Орфей се предава по друг начин идеята за героя създател на културата. Същият импулс действа в свидетелствата за Орфей, основател на храмове – според Павзаний (III, 14, 5 = К св. 108) героят предал на лакедемонците почитането на Деметра Хтония; добавя се нещо подобно за Афродита, Коре Сотейра и Хеката (К св. 108–9). Не е трудно да изтълкуваме тези женски божества в агрикултурен план.

При сведението у Павзаний (III, 20, 5 = К св. 145) за дървена статуя на Орфей от пеласгийско време в храма на Деметра Елевзиния на Тайгет сме съблазнени от друго генерално заключение. Идеята за героя устроител на културата изглежда вторична гръцка интерпретация на Орфеевия образ, произхождаща от старата първична свързаност на героя със земна богиня, която сама дава

културата, докато нейният служител посвещава в особения ѝ мистериален култ. Нашата хипотеза е, че драматичните отношения на Орфей с оргиастичния Дионис се развиват върху по-старата връзка на героя с Богинята майка и имат подобна хтонична и вегетална насока. Между другото тези отношения са в състояние да означат отделянето на културата от божия свят, нейното обособяване като човешко дело. В образа на Орфей този типично гръцки мотив се явява в два варианта: той става герой на културата, създател и устроител, или обратно – пасивно претърпява мощта на божеството. Отделянето на човешката сфера от божествената се представя следователно било открито като акт на създаване на културата от героя, било скрито в отрицателното събитие на неговото страдание.

Така че отделяме двете основни проявления на героическата структура във фигурата на Орфей – активността на създателя и устроителя (на агрикултурата и формите за общуване с отвъдния свят) и пасивността на страдащия от божеството герой, сам ставащ жертва, но по този начин и средство за прехода към отвъдното. Като смятаме за гръцки патоса на отделянето на културата от целостта на мирозданието и на бележенето ѝ като човешко дело, в горните две проявления на героя можем да сметнем за елински форми на изразяване, от една страна, преувеличението, че Орфей създава агрикултурата и морала, както и неговата активност за основаването на мистерии, от друга страна, тълкуването на отношенията му с Дионис като конфликтни. По този начин се проявява действието на типично елинската склонност към фиксиране на отделности и към класифициране. Обратната тенденция е изразена в усилените преходи, в подчертаването на връзката и липсата на интерес към културата като специфично човешка област и значи към нейната обособеност. Този патос на събирането на многото в едно се чувства в банализирания от елинските свидетелства мотив за очароващата живата и неживата природа музика на Орфей и в слабата идея, че героят е не

просто полубог, а направо бог (срв. К св. 147). Изглежда и свидетелството за смъртта на героя от ръцете на басаридите донася информация за една по-стара основа, за прераждащото умиране на жреца шаман при неговото посвещаване. В този случай разкъсването на Орфей подчертава не отделянето на човешката от божествената сфера на света. Обратно – то е средство за ефикасен преход между тях. В друга връзка се каза, че същият патос се открива в свидетелствата за елинските мистерии. Дори когато се занимават с произхода на агрикултурата, както е в Елевзин, те моделират по-скоро оздравителното напускане на човешкия свят и една култура на приобщаване към световната цялост.

Така че, гледан като общо очертание, Орфей е особен герой жрец, фигура на прехода и единството. И край Аполон той е склонен да се оприличи и да се слее в обща амалгама с бога, както вероятно край Богинята майка би могъл да се издига до неин син, паредър и любовник. Орфей е очовеченият героен вариант на мъжа от подобна диада, която по друг начин е проявена в мотива за инцесната връзка на сина Зевс с женското божество от орфическата теогония. Живият интерес към едното, което става две и три и отново се връща към едното, има не само късно проявление в питагорейските числови спекулации и в тази теогония, но навярно и по-ранно – в хаоса от мотиви край образа на Орфей. И ако на едно равнище героят жрец клони към идентифициране с бога (при Залмоксис тази форма е по-ясна), на друго равнище патосът на свързването, бягането от множественост, от статуси, които се разполагат равнинно, и значи от обособеност, се проявява в мотива, че героят се мисли за богочовек (*anthropodaimon*). Въпреки че не се открива пряко край Орфей, мотивът принадлежи на структурата, проявена и в него, и в други сродни образи като Залмоксис (срв. Страбон VII, 3, 5 и *Eliade, Zalmoxis*, 52 sq.) и Резос. Сигурно на това основание Еврипид („Резос“, 944) нарича Резос братовчед на Орфей.

В тази връзка прави силно впечатление, че в гръцките писмени свидетелства образът е добре означен като геройна фигура с комплексни качества, без да е свързан твърдо с определен митически разказ. И трите мотива, развили се в някакво сказание – слизането в подземния свят за Евридика, смъртта на Орфей и участието в похода на аргонавтите, приличат на илюстрации към качества на образа. Естествено е да се питаме дали в някаква ранна фаза героят не е бил привързан към определен мит. Или поначало е бил склонен към единство дотам, че не е допускал раздиплянето си в множество от проявления, а оттук и в мрежа от митически повествования. Не бива да оставяме без внимание възможността за героен тип, който >удно става герой на разгърната фабула и допуска само къси повествования, илюстриращи основните му качества. Материалите около Орфей правят възможно предположението за действието на подобна структура, както и на разновидностите на героя поет без поезия и на поета, който сам е герой на творбата си.

Независимо от това гръцката среда, в която е прието божията митология да се отделя от героическата и респективно чрез разкази за герои да се моделира диалектиката на свързването и отделянето на божията и човешката сфера, е развила край Орфей посочените три фабулни реда. Особено в историята за аргонавта Орфей по-скоро се илюстрира основното качество на героя. Наред с другите именити герои от гръцкия митологичен кръг Орфей е включен в похода на аргонавтите с ясната задача да върши това, което те не могат – да укротява свръхестествените сили – препятствия, да накара упорствуващия кораб да слезе в морето. И ако Медея е също магьосница като него, не е трудно да се разбере от сравнението, че нейното магьосничество е израз на обикновена лична способност за индивидуално въздействие, докато Орфеевото е широко общностно насочено.

И все пак във фабулата на „Аргонавтика“ от Аполоний Родоски Орфей не е герой, а страничен персонаж без своя фабула. За да се включи в елински повествователен ред, би трябвало да отслабне първичната му активност. Защото според античната гледна точка повествованието се поражда от някакво непостигане и в крайна степен принципна пасивност на човешката същност и от компромисни резултати в тази насока. Без осъзнаването на този комплекс става трудно да проникнем в търсената антиповествователна идеология, за каквато ми се струва, че има информация край образа на Орфей. В мита за аргонавтите у Аполоний Родоски субект на повествованието е Язон. Орфей е илюстрация, с него не може да се случи нищо. Той е герой без събитие и не се поддава на промяната, която се моделира образно в събитието на митологическата фабула.

Сюжетът за слизането в подземния свят, за да се върне сред живите любимата съпруга, конструира опит за такава промяна. В този сюжет се отделят много елементи. Ако разположим във времето произхождащите от различни епохи мотиви на приказната фабула за Евридика, в хипотетичното начало би застанал образът на шамана психагог, отвеждащ и довеждащ души от отвъдния свят. В една реч на Исократ (XI, 8 = К св. 60) се казва, че Орфей можел да извежда мъртъвци от царството на Хадес. В някаква основа героят може би се събира с водача на душите Хермес, развил се на гръцка почва в божество с универсални посреднически функции. Изглежда по-късно, вече в кръга на вълшебната приказка, шаманът психагог губи качеството си на „генерален“ посредник към отвъдната сфера за дадена общност и слизането му в долния свят се мотивира индивидуално с нуждата да изведе оттам любимата съпруга. Предишната обща ориентация се свежда до примерни отношения между индивиди.

На свой ред изходът във вълшебната приказка изглежда първоначално е щастлив. Разполагаме със

свидетелства, че Орфеевата мисия в подземния свят е завършвала със сполука (Еврипид, Алкестида, 357 = К св. 59), И едно вазово изображение показва щастливия изход на събитието (вж. и други материали у *Neurgon*, 17 sq.). Отрицателният резултат е вероятно по-късна версия на фабулата, наложена от идеите за отделността на тукашното и отвъдното и трудния път натам и от логичния при това положение скепсис спрямо преувеличените възможности на шамана да ходи отвъд. Това е изказано открито а „Пирът“ на Платон (179 d = К св. 60): боговете върнали героя без Евридика, тъй като наместо да умре, за да остане при нея, той търсел средства (*diamechanasthai*) да влезе жив в царството на Хадес. Вероятно на фолклорна основа тази идеологическа причина за неуспеха на Орфей се премотивира в други причини – Евридика изчезнала, защото Орфей не спазил заръката на Персефона да не се обръща назад; нарушава се може би запретът да не се отправя поглед към подземните сили. Един пасаж от Павзаний (IX, 30, 6) също убеждава, че според вероятно по-стара версия на фабулата Орфей поначало бил отпратен на земята без Евридика.

В така представената Орфеева катабаза е редно да отделим слизането в подземния свят по човешка подбуда, за която говори и Платон във „Федон“ (68 a = К св. 60) и която става основа за едни или други фолклорни и литературни вариации, от слизането на шамана за душата на мъртъв, с което се удостоверява не лична, а общност-но ориентирана способност за преход към отвъдния свят. В литературния или приказния фолклорен сюжет с катабазата се моделира ценността на връзката с любимата съпруга, един идеал, който се ползува лично. В митическия сюжет с катабаза функцията е друга – конструира се възможност за преход с полза за общността и по този начин се строи цялостна светова ориентация. Успехът или неуспехът на Орфеевото начинание може да означава различни неща. На фолклорно равнище така се обсъжда възможността за брак на избрания смъртен с

женско божество. За значението не е мислимо да сме сигурни. Историята би звучала и като празна форма както в разказа за брака на юнака и самодивата в българския фолклор, би била форма за вторичен мит, в който се обсъжда общоважима криза на брачните отношения, и накрая би била форма за изразяване на космологична ориентация, т. е. един първичен мит. Такъв древен мит предполага Джейн Харисон (*Harrison*) като изход за историята с Евридика, моделирал свързването на героя с Кора-Персефона, с пандана на отвъдната хтонична сила. И ако такъв оригинал все пак липсва, а слизането на Орфей в подземния свят е имало за модел друго слизание – на Дионис за майка му Семела (сравнението е направено от Диодор IV, 25) и също като Дионис героят е успявал и е извеждал своята съпруга от царството на смъртта, това не пречи да отнесем една към друга Орфеевата брачна история и структурата, за която става дума – първичния мит за свързването на героя с женското хтонично божество.

Същата структура се извежда и от други места. Диадата на Зевс и стоящата редом с него Дике от орфическата теогония е може би статичният вариант на Орфеевата история с Евридика. Подмамва и близостта на имената *Dike* и *Eurydike*. На свой ред друг динамичен вариант е вярването ритуал в златните погребални пластинки, че посветеният пада в утробата на подземната царица. Посветеният и Персефона, Зевс и Персефона, Орфей и Евридика, Орфей и Персефона-Евридика (според предположението на Харисон) са прости редове, които митическото виждане лесно замества и смесва. Името Евридика е без значение. В изворите то се явява сравнително късно. Преди това Орфеевата съпруга се казва Агриопа. Предполага се, че Евридика идва от южноиталийска, а Агриопа от елевзинска версия на мита (*Heurgon*, 54 sq.). По-сигурният извод е очертаната структура, формата на отношението на героя с отвъдна женска сила и коментираната в повествованието възможност за преход от

човешкия към отвъдния свят. Литературно-моралистичното повествование за неуспеха на прехода и фолклорното за успеха вероятно са надстроени като нови и други идеологии върху проблематиката с космологичен характер, акцентът на която е в стабилната категория на единството.

На този все още ранен за изводи етап можем да изразим образно своето предположение по следния начин. Според гръцкия мит Орфей се самоубил покрусен след неуспеха на катабазата. На човешкия език, чиято основна ценност е личното благополучие в реалната свързаност с другия човек, така се отрича другата, генералната възможност на някаква общност за свързване със света, следователно и самата катабаза. За идеологията, която търсим, напротив – тя би била основна ценност. И понеже би била ценност не в реалния план на тукашното съществуване, пълното постигане на подобна свързаност би се изразявало в лишаване от живота, а и в един вид радост от подобно трансцендентно благополучие. Или според нашата фабула Орфей би посягал на живота си по-скоро с удоволствие. Тази дремеща в негативната форма на Орфеевото самоубийство идеология на отричане на живота и човешката култура може да се изкаже и с положителен знак. Разполагаме със сведения за подобно отношение към Смъртта у траките и то именно се обсъжда в диалога „Федон“ на Платон.

Другият фабулен остров в безфабулното сказание за Орфей има за предмет също един преход – *смъртта на героя*. Впрочем ако се отделим от материала и погледнем общо, бихме казали, че историята за Орфеевата смърт моделира същото, което обсъдихме в историята с Евридика – проблема за посредничеството и свързването на тукашната и отвъдната сфера на света. В предишния разказ свързването със съпругата и с хтоничната женска сяла се оказаха два варианта или два кода (брачен и теологичен) за отнасяне към тази проблематика. Нека да разгледаме фабулните и другите образни средства за израз

в историята за Орфеевата смърт и да преценим дали същата проблематика не продължава да се обсъжда и при новото кодово изражение.

Изворите са единодушни само за едно: Орфей умира от насилствена смърт. Това означава най-общо, че като герой за него е предпочетено не обожествяването (в изворите за Орфей то почти не е застъпено), а другата често реализирана възможност за елинските героически фигури – това да престане да съществува. Но и умирането създава две възможности – героят да изчезне напълно или да оцелее по някакъв начин след смъртта. В „Апология“ на Платон (41 а = К св. 138) се твърди, че Орфей бил в подземния свят сред блажените справедливо живели люде, а в „Държавата“ (620 а = К св. 139) Ер, който разказва за пътешествието си в отвъдния свят точно тъй, както би постъпил един шаман, споделя, че видял в подземните селения превърналия се в лебед Орфей. Но тези свидетелства са ограничени и не противоречат на идеологическото положение, утвърждавано в мотива за насилствената смърт на героя – отречената възможност за връзка с отвъдния свят посредством катабаза. Затова по същество смъртта на Орфей в нашите свидетелства прилича на пълното и без остатък умиране на обикновеното човешко същество.

Изворите аргументират Орфеевата смърт по различен начин – бил убит с мълния от Зевс, задето открил на хората мистериите (Павзаний IX, 30, 5 = К св. 123); самоубил се след неуспеха с Евридика (Павзаний IX, 30, 6 = К св. 120); боговете го наказали за неговата изнеженост, задето не предпочел смъртта, за да бъде заедно с Евридика, не само като не му дали да я изведе от подземния свят, ами го оставили да умре от ръцете на жените (Платон, Пирът 179 d–e); тази версия е уточнена в „Басариди“ на Есхил (Псевдо-Ератостен = К св. 113) – Орфей предизвикал с непочитането си Дионис и загинал от пратените от бога тракийски жени, които го разкъсали; същото станало, защото присъствувал на Дионисовите

тайнства, които били само за жени (Конон = К св. 117); или обидената Афродита накарала тракийските жени да го убият (Хигин = К св. 121); те разкъсали Орфей, тъй като мъжете им обикаляли с героя и не стоели при тях (Павзаний IX, 30, 5 = К св. 116); или защото след смъртта на Евридика организирал таен мъжки култ, тракийските и македонските жени издебнали момента, когато влязъл с мъжете в специалната сграда за посвещение, грабнали оставеното при входа оръжие и извършили делото си (Конон = К св. 115); направили го, тъй като ненавиждал жените (Вергилий, Георгики IV, 519) или защото се отдал на мъжката любов след мъката си по Евридика (Овидий, Метаморфози X, 83).

Интересни са и мотивите около начина на убиването му – разкъсват го на парчета, които разпръскват или хвърлят в Хеброс и морето; преди това жените се упражняват върху животни (Овидий, Метаморфози XI, 8); при разкъсването си служат с мотики и кирки (Овидий, Метаморфози XI, 33–38); с оръжия, а не с голи ръце жените действуват и според вазови изображения (Gutrie, 44 sq.). Частите на мъртвия Орфей са събрани и погребани от Музите. Смъртта, а и не добре извършеният погребален ритуал водят до бедствия. Между другото за уталожването им тракийските жени са наказани с белязване – така се обяснява разпространената в Древна Тракия татуировка (Атенеи XII, 21). Откъснатата глава на Орфей достига по Хеброс и морето било до Смирна до устието на река Мелос (Канон = К св. 115), било до Лезбос (Овидий, Метаморфози XI, 55 = К св. 132); там главата на певеца дава предсказания в едно светилище (Philostr. Heroik. V, 3 = К св. 134).

Получава се фабула с едно основно събитие – смъртта на Орфей. То се схваща от нашите свидетелства като неблагополучие за героя, от което следва известна компенсация: наказването на жените или дивинизирането на Орфеевата гадаеща глава. От предишната фабула за Евридика тази се отличава по това, че там след началното

неблагополучие, смъртта на съпругата, героят действа, като в едни случаи действието му отменя станалото нещастие, а в други не успява и го потвърждава. Това е естествено, защото началното лишение във фабулата за Евридика е от свързаност, която е възста-новима. Докато реалистично гледано, лишаването от живот изключва тази възможност. Това, разбира се, е напълно възможно в обичайния нереалистичен начин на гледане в мита. Крайното унощожаване на Орфей е израз на своеобразен отказ от подобно митично решение

Същевременно тенденцията и на двете фабули не е към повествование със сложно съотнасяне на пасивно случване (нещастие) к активно действие, чрез което се постига динамичен смисъл, както е при развитите митически фабули в елинския културен кръг. Двата разказа клонят към едносъбитийно илюстриране на готов смисъл или се развиват като формален коментар на всъщност неразбиране събитие. В кратката фабула за смъртта на Орфей обясненията поддържат някаква плоска връзка – в човешки план: отчаянието на обичащия съпруг, нанесената на жените обида; в извънчовешки план: допуснатата обида на божеството. Ако отстраним повърхността на тези обяснения, изстъпват следните две структури – конфликт с божество, завършващ с трагичната смърт на героя, и конфликт с жените, който има същия край. Резултатът е чисто отрицателен с много слаби моменти на снемане – божеството е недоволено, че Орфей е открил мистериите на хората и наказва жестоко героя, но тайнствата остават човешко достойние; или Орфей е убит, но главата му е дивинизирана и пророкува на Лезбос; извършеното от жените убийство води вероятно до събирането на мъжете и жените, жените стават белязани и в положителен смисъл – получават шаманска татуировка. Тези тълкувания остават все пак пресилени. За нашите извори е по-характерен отрицателният смисъл на събитието.

Въпреки че двата конфликта (с бога и с жените) се

свързват в повечето свидетелства, което е естествено при повествователното интегриране на мотивите, това не пречи да мислим за тях отделно като за две самостоятелни структури. Вторият конфликт има навярно по-древно потекло. Под литературно представения в човешки план конфликт на Орфей с женския род прозира старата колизия между първобитните полови обединения, която би могла да се усилва на разни равнища – като колизия между мъжки и женски празници, между среда за мъжко инициране и профанна женска среда, между обединение на шамани мъже с аристократичен характер, противопоставящо се на женско култово с неистово естество. Тази гледна точка не се нуждае непременно от божие присъствие.

С появата на божество се налага друга структура. От колизията между мъжете и жените, конструираща обществено разделение, но и скрита отвъдна ориентация, се преминава към колизия между героя – представител на някаква общност, и бога – означител на световната цялост. Преминава се към развита митология на героя. Също както в известния от „Дела и Дни“ на Хезиод конфликт между Зевс и Прометей културният герой Орфей страда в хода на оформянето на света на културата. Страданието му не е личен акт, както мисли Есхил в „Прикованият Прометей“ или както се смята за Орфей в нашите свидетелства, а символично действие, представящо драмата на съотнасянето на божията и човешката сфера в света.

На тази основа смъртта на Орфей бива усложнена и изпълнена с допълнителен смисъл. Още в началото на века (*Reinach*, 87) са направени следните връзки – умирането на Орфей напомня умирането на египетското божество Озирис; разкъсаните части на тялото му се събират от Изида, а главата му се насочва към Библос. Мотивът за разкъсването се открива в митовите за средиземноморските вегетални божества или герои, свързани с богиня от типа на Богинята майка (Адонис и

Атис). Подобен характер имат може би разкъсванията на Дионис Загрей от Титаните, които според орфическата теогония го поглъщат, на Пентей от трагедията „Вакханки“ на Еврипид, а и на други високи особи, свързани с Тракия (Ликург). Разкъсването поради гняв на божеството вероятно крие сведение за ритуален акт на разтерзаване и поглъщане на вегеталния бог от неговите адепти, по традиция след Ервин Роде предполагащата най-ранна форма на тракийския Дионисов култ. С поглъщането на живата плът на божеството или на неговия животински субститут адептите един вид се освещават, реално преминават границата между човешкото и божественото, след като характерният за човешката културна сфера белег е напротив – храненето с варено и печено месо.

Колкото и да привлича, това тълкуване не се приема като доведено докрай решение на въпроса за смисъла на Орфеевото разтерзаване. Дори в дълбоката древност да са се вършели подобни жестоки обреди, за нас остава закрит техният конкретен смисъл и функция. Буквалното или символично разкъсване може да е било космологично насочено, с разпръскването на частите на умъртвеното тяло да се е бележело ритуално новото създаване на света. Поглъщането-освещаване също повдига въпроси. Кой влиза по този начин в контакт с божеството? Дали само посветените? А за останалите членове на общността това не е ли било необходимо? Най-после разкъсването, за което става дума в нашите извори, може да има и друг, ритуален смисъл, да произхожда от това на шамана при неговото инициране. Дионисовото разтерзаване с голи ръце изглежда различно от Орфеевото, което става с оръжия или земеделски сечива.

Характерът на изворите не допуска конкретни исторически заключения от типа на това, че разкъсването на Орфей от анализиранияте свидетелства крие сведение за Дионисов тракийски или за шамански ритуал, за древно мистериално инициране на група адепти или за лично посвещаване на жреца магьосник. Колкото и да са привле-

кателни със своята определеност, подобни заключения остават хипотеза. По-сигурен е изводът за основния проблем, който се обсъжда и решава скрито в образните свидетелства за смъртта на Орфей. Отделянето му е особено трудно, тъй като в образността на неговото изказване влиза смесването на няколко кода. Преди всичко се усеща действието на ритуалния код, след това на кода на една развита героическа митология. Чувствува се също езикът на някаква класификация на половете.

Но и в трите случая Орфей е фигура на посредник, а смъртта му – акт на посредничество. Както е при всеки мит, в предния план на митическото изказване се налага опосредяването, докато страните, които се разделят и свързват, варират. Основните две единици за прехождане, човешката и божията сфера, могат да означават и две страни на самата божия или човешка сфера. Смъртта на Орфей означава както противопоставяне и свързване в човешкия свят – на по-святия мъжка и по-стихийна женска страна, така и опозиция-преход в божия свят – между ураничното светло (Аполон) и стихийното тъмно начало (Дионис). Ако можехме да анализираме разказа за смъртта на Орфей по повече и по-дълги повествования, а не само по откъслечи, щеше да е по-сигурен и изводът за двете структури, които се преплитат във фабулата: едната по-късна, от времето на самите извори, другата по-ранна, от предполагаема негръцка митология и ритуална практика. Целта на по-късната структура е да моделира чрез страданието на герой, означител на общност, обособяването на един свят на културата за тази общност. Докато патосът на по-ранната структура е в прехода към божията сфера и отърваването от ограничеността на културната човешка среда. На какво се основава това предположение? Първо, на липсата на идеи в нашите извори, че героят страдалец се занимава с устрояването на конкретността на човешкия свят, второ, на свързването на неговото мъченичество с култово-религиозни актове, и трето, на наличието на силни образи за преход към божията сфера.

И тъй, двете по-развити фабули, които се откриват край Орфей, за неговата катабаза в долния свят и за смъртта му, се движат в кръга на обща проблематика. Те не решават друг проблем, а обсъждат две различни идеи за посредничество, като смесват няколко кода. Разказът се получава от преплитането на кодовете и вътрешната подмяна на идеите за посредничество. Измежду кодовете най-силни изглеждат теологичният и ритуалният. Това е показателно, тъй като точно тези два кода не се използват в типично гръцкия митологичен кръг. Посредничеството се представя тематично като отношение на героя за връзка със сакралния свят и едно божество. В неговата основа прозира хтоническа женска богиня, но в предния план тя е подменена с хтоническия Дионис. Теологичният код допуска разни варианти на отношението. То може да е между герои и божество или между две божества (Дионис и Аполон), едно от които (Аполон) дублира героя. Отношението се представя статично като конструкция от два елемента, но и динамично – в разказ за прехода към единно състояние или за унищожаването на едната страна. Пълното унищожение не е характерен израз за гръцкия митологичен кръг. На друго равнище теологичният код може да се развие в цялостна теологична система, а тя на свой ред да създаде нов теогоничен мит, какъвто по всяка вероятност откриваме във вече разгледаната орфическа теогония.

Наличието на ритуалния код в хипотетичните разкази за Орфей издава стабилния по-стар пласт, отложен в нашите извори от една култура, която не познава характерното за гръцкия културен кръг кърваво жертвоприношение с неговия патос на отделянето. Непосредствено под него в античните свидетелства за Орфей се чувства обратният интерес, насочен не към устрояването тук, а към пълното сливане с отвъдното, към прекален преход, който в крайна сметка е отрицание на културата и на реалната социална общност. Гръцкият орфизъм е изглежда късно проявление на тази светова

стратегия. С неговата грижа за индивидуалното благополучие на адепта в трансцендентната бъднина, той е може би исторически вариант на онова, което извеждаме в случая от материалите за героя Орфей. Евентуалната разлика е в това, че ранният герой представя общност. Тъкмо за принципа на конструирането на общност чрез подобен герой не знаем нищо и сме длъжни да направим предположение.

Попивайки разнороден материал, образът на Орфей го разгръща в повествователен ред посредством асоциации на принципа на най-малката възможна прилика. Но и съвременният изследовател, подозиращ всяко сведение в дълбоко, и то определено значение, постига нужното смислово единство без колебание на същия принцип – с готовност да асоциира и при най-малкото подобие. Така той съгражда своята конструкция и се спасява от опасността да роди сред множество несвързани положения. И в двата случая възможността за асоциации стана широка, тъй като липсва опората на възпиращ множенето им твърд смислов контекст. И в двата случая липсващият контекст се замества от един вид организираща текста конструкция. И в двата случая се създава вторичен мит. Защото задачата не е само в това да се изкаже нещо вярно за Орфей, а и нещо функционално, което да реши проблем и за слушащия митическия разказ за героя, но и за заелия се с неговото анализиране.

Анализирането на двете фабули разкри неуспешния опит да се фабулира за един образ, който поначало не е склонен към разгърната многозначност и повествование. Образ без фабула, Орфей лесно се превръща в действително съществувала личност – поет, лечител, магьосник, жрец основател на мистерии, религиозен реформатор. Това е най-упоритият съвременен мит за него. Но и в този случай биографията му остава бедна, което не е пряко доказателство, че не е съществувал. Поначало ранното антично време не развива формата на конкретната биография. Човешкият живот се

възприема във върховите моменти на преход. Три такива момента са раждането, бракът и смъртта. В това отношение митическите биографии на Хезиод и Орфей не се различават съществено. Особеното е, че биографията на нашия образ е още по-конструктивна. Неразказността при нея изразява не обикновена липса на разгърната фабула, а склонност към статиката на твърдо разположени и съотнесени елементи.

Орфей е смъртен човек или герой посредник. Като такъв той обикаля действително пространство, за да разнася някаква култура, знанията за общуването с отвъдното, или благостта, която сродява с чуждото. Героят ходи и отвъд, а според един ритуален код сам става жертва, значи непосредствено средство за преход. В качеството си на посредник той може да бъде сам богочовек или да се устремява към богинята и бога, значи да е свързан или да върши свързването на човешката и божията сфера на света.

Идеята за прехода и посредничеството е проявен и в структурата на образа от елинския митологически кръг. Според гръцката митология героят е издигнат смъртен, комуто и по род е открита връзката с божествата – той е потомък на бог или богиня. Орфей има за помощник едно божество, за враг – друго. Това става причина за конфликти с божията сфера, които са в дълбочината си колебания около устрояването на човешкия свят, устрояван от героя, но утвърждаван от бога. В исторически отчет това издава разните фази на представата за подобно устрояване. Но дали водят или не водят до конфликт, делата на гръцкия културен герой имат преходен характер – те определят и свързват човешката и божията светова сфера. Отделянето и свързването се диалектизират в разказ. Но общо гледано, патосът на отделянето ни се струва по-силен в гръцките героически митове.

В нашите свидетелства образът на Орфей е получил патината на *елински герой на културата*. Тя е късна и не следва точно гръцкия героически модел. Край Орфей

липсва мотивът за героя ковач и създател (Прометей, Хефест), между другото създател и на хората, както и характерната за гръцките герои форма на устрояване на света, преборването с тератоморфични фигури (Херакъл, Тезей, Персей), нито срещащата се при тези герои божия подкрепа. Орфей има покровител, но отношението е по-скоро обратно – не богът следва делата на героя и се явява в трудните моменти, както в “Илиада” и “Одисея” на Омир, а героят ходи при бога. На свой ред и конфликтът с Дионис не се вмести в гръцките типове “Прометей–Зевс”, “Херакъл–Хера”. Геройните деяния на Орфей се въртят тъкмо около това, което занимава най-малко елинските героически митове – основаването на тайнства и посветителни ритуали. И въпреки че редица гръцки герои практикуват катабаза (Одисей, Херакъл), край никой от тях не се среща толкова древен мотив като извеждането на души от подземния свят, ако се изключат няколко нетипични примера. Най-после зад гръцките герои се чувства бурлескната предстепен на трикстера, влизащ в комичен конфликт с божеството (Прометей, Херакъл, Одисей, героическия пласт от Хермес и Хефест). При Орфей тя липсва. И ако трикстерът е носител на идеята за хаоса, значи за прехода без граница, същата идея се моделира в нашия образ по принципино различен начин.

Или възможното заключение в случая е, че гръцката митология е оставила своите следи върху митологичен материал, в който липсва разгърнатата героическа гледна точка. Елинската митология предполага множество от герои и проблематика с диалектичен характер – устрояване на един културен свят, едновременно свързан и противопоставен на извънкултурния. Наред с многогеройността тази проблематика води до богати повествователни форми. Докато митологичният кръг, към който е принадлежал образът на Орфей, вероятно не е развивал мрежа от герои и не е бил склонен към изразяване посредством квазиисторически сказания от типа на запазените за

Херакъл и Тезей.

Нашият герой има две странни за гръцката геройна форма проявления. Той е специалист по мистериално свързване с бога и поет музикант, чиято облагородяваща музика събира в едно живата и неживата природа. Редуцирането на тези две качества в идеята за един континуален свят извежда сякаш основното проявление на Орфей като посредник. В предишната глава върху материала на гръцките мистерии вече свързахме музиката и мистериалното посвещаване. И двете са средство за преход и могат да се мислят за самия преход. Но че откриваме не сърцевината на Орфей, а по-скоро важна структура, представяна от образа, разбираме по другите митологически фигури, които застъпват същата връзка между музика и мистериално посвещаване.

Вече казахме – митологическият арсенал от изразения е по-богат от смисловите структури за изразяване. От една гледна точка митологическите образи са празни форми, едва-едва засегнати от съдържание, готови да встъпят в живата игра на митическото означаване. Тъкмо за основанията на тази игра не разполагаме с достатъчно информация. Иначе празни, участвували много пъти в подобна игра, митологическите образи започват да изглеждат – напротив, препълнени от значения. Особено когато ги разглеждаме изолирано. Но е достатъчно да поставим един до друг няколко подобни образа, както в случая на Орфей, Мусей и Евмолп, за да се убедим, че смисловата препълненост е видимост и че става дума за проявления на една обща геройна структура, която се множи и търси по този начин да се разподобява от самата себе си. Така че съществува по-скоро структурата, отколкото нейните проявления.

Какво повече съобщават за обсъжданата структура, образувана от елементите музика и мистериален транс, сведенията за Мусей. Син или баща на Евмолп, ученик или учител на Орфей, по този митологически начин се означава категорията, към която се отнася образът. Като

Орфей е откривател на буквите и също като него е автор на поезия с религиозно съдържание. Мусей редактира и записва създадените от Орфей химни (К св. 166а). Същественото е, че, както говори името му, е свързан с музика. Също като Орфей влиза в музикални състезания (Павзаний X, 7, 2 = К св. 170). От друга страна, се свързва с мистерии – пренася орфиката в Средна Гърция и Атина, където показват гроба му на хълма на Музите. Елевзинец е и основател на Елевзинските мистерии.

На свой ред Евмолп, тракийски цар, идва на помощ на Елевзин във войната с Атина, остава там и основава мистериите, като поставя началото на жреческия род на евмолпидите (Павзаний II, 14, 3). Към редукцията на цар и жрец, която издава търсената от нас и събираща в едно разни функции идеология, се добавя наличието на музикална дарба. За това говорят името Евмолп (“Хубавозвучен”) и едно свидетелство (Hugin, Fab. 273). Мотивът за музиката е по-силен при Лин, за чието име се смята, че означава първоначално народен песенен жанр. Също като Орфей Лин е музикант и създател на китародиката (Плиний Стари, Естествена История VII, 204). Учител е по музика на Херакъл и Амфион, влиза в музикално състезание с Аполон и е убит от него (Павзаний IX, 29, 6 сл.). Според друга версия е син на този бог. При Лин не се открива мотивът “посвещаване в мистерии” и изобщо неговата музика няма магически характер. Докато при Амфион мотивът е налице – тиванският герой издига с мелодията на своята лира стените на Тива (Аполодор VII, 5, 5).

По друг начин са съотнесени двата мотива в образа на Тамирис, чието негръцко име се тимологизува противоположно на Орфеевото (“самотен”, “останал сам”) като “събиращ около себе си” (*Detschev, Thamyras*). Прочут тракийски певец, син на друг певец (Филамон), наред с Орфей той е баща на епическата поезия. Извиква на състезание Музите, които го ослепяват и лишават о умение да свири. Слепотата, подобие с предсказателя Финей,

или мотивът, че загубил само едното си око (вариант: очите му били с различен цвят – схолия към “Илиада” II, 595), издават структурата на жреца.

Двата основни елемента на структурата, която изследваме, могат да се разделят и да се срещат отделно при герои, чието име или обща физиономия издават негръцка по-северна среда. Така един Бутес, син на Пандион и брат на Ерехтей, който е съименник на друг Бутес, син на Борей, е основател на жреческия род на бутадите или етеобутадите в Елевзин. А Аристей, син на овчарката Кирена и Аполон, също като малкия Лин, изоставен от майка си, израства под грижите на кентавъра Хирон. Музите го научават да врачува и прорицава. На остров Кеос Аристей учредява култ на Зевс Икмей (Аполоний Родоски II, 500 сл.).

Един или друг образ, един или друг мотив от литературните свидетелства, които привеждаме, се разполагат с различен обхват върху релето на структурата музика – мистериално жречество. Но и измислени по-късно образи могат да развият организацията на същото реле. С неговото пренасяне във времето се осъществява традицията. Въпросът е в какъв вид дръзката между елементите музика и мистериално жречество не би изглеждала случайна и не би допускала, така да се каже, пълното секуларизиране на двата елемента. Както музиката сама по себе си, така и инициативата за основаване на мистерии са късен цивилизован вариант на по-древни подобни функции – на баенето с припяване и на магията. Вече казахме, че те се развиват около реалния образ на магьосника, когото елините в класическата епоха наричан goes.

Според някои извори Орфей е именно goes. Приемаме това сведение за индикатор на автентичната основа, върху която се е развил образът, тъй като тя е не само вероятно минало, а и структура сърцевина, която държи свързани повечето мотиви около фигурата на героя. Какво всъщност е goes. Според една разработка на

Буркерт (*Burkert, Goes*) думата е синоним на *magos* в гръцкия език. В класическата епоха с нея се означава магьосникът, който изпълнява пред публика магиите си. Смисълът и на думите, и на практиката е пейоративен. Класическата епоха възприема възвисено образа на Орфей, но, от друга страна, очертава физиономията на героя с отрицателната представа за магьосничеството (*goeteia*). По този начин Орфей е характеризиран по-цялостно. Базовият му характер се разкрива от ясната етимология на *goes* (от *goao* “оплаквам” и *goos* “оплакване-заклинание”). Магьосникът извършва заклинания, като издава вопли, пеенето му прилича на вой. По този начин той оказва въздействие върху духове или върху душата на умрелия, която се противи да тръгне към отвъдния свят. Основната задача на *goes* е да отвежда души отвъд. Той е *psychagogos* и *psychopompos* като Хермес, който със своя жезъл и летящи сандали е късна проекция на по-ранната практика на магьосничеството посредством заклинания. Песните на *goes* са в основата си баяния (*epodai*). Затова в гръцката традиция т. нар. дактили, откриватели на метала, се наричат *goetes* – звучащият метал на струните на музикалния инструмент има магическо действие. Оттук става понятна връзката на идейските дактили с Орфей и основанието героят да бъде наричан *goes* в нашите извори. От друга страна, във “Вакханки” на Еврипид Пентей нарича Дионис “магьосник-заклинател” (ст. 234 – *goes epodos*), тъй като за разлика от повечето гръцки богове той умее да се преобразява. В образа на този магьосник, който изпълнява пред публика светите действия за връзка с отвъдните сили по начин, различен от класическото гръцко жертвоприношение, прозира по-цялостното изражение на фигурата на жреца шаман.

В заключенията си Буркерт следва една теза, която бавно си пробива път след Карл Мойли (*Meuli*) – гръцкият свят от епохата на архаиката познава шаманизма; наред с други митологически образи (Язон, Одисей, Херакъл, Персей) и този на Орфей допуска подобно обяснение

(*Meuli*, 169); оригинален характер има скитският шаманизъм, развил се на основата на индоевропейска даденост; у елините шаманизмът е вероятно зает. Същата теза доразвива Додс (*Dodds*, 146 sq.) – приетият в масивно влияние от североизток през VII в. пр. н. е. от елините шаманизъм отговаря на нуждите на епохата, както и възприетият по-късно дионисизъм; по този път в елинския свят нахлува нова индивидуалистична и с пуритански характер идеология; развила се от шаманската идея за отделимата от тялото душа, тя ляга в основата на орфическите вярвания; структурата на магьосника поет, по-раншния шаман, се открива както във фигурите на философите чародейци като Емпедокъл, така и в митологически образи като този на Орфей (*Dodds*, 151). За шамански мотиви в тракийската религия и в легендата за Орфей говори и Елиаде (*Eliade, Schamanismus*, 372 sq.).

В науката се спори дълго за етническият характер на шаманизма. Според някои (*Nilsson*, 164 sq.) той е чужд на индоевропейските народи. От друга страна, както показва и самата дума “шаман”, която е източноиранска, а и разпространението на явлението, то изглежда характерно за индоевропейците (*Meuli; Closs*). По-малко се спори дали е разпространено сред скитите и траките (*Closs*, 300), повече как да се обяснят шаманските мотиви в гръцкия култ и митология. На тезата, че в Елада шаманизмът е проникнал от североизток, от Скития или Тракия, се противопоставя друга, подробно аргументирана (*Butterwotth*, 137 sq.) – гръцката митология гъмжи от шамански мотиви и образи: тризъбеца на Посейдон, жезъла на Хермес, шапки невидимки, летящи сандали, крилатия кон Пегас, Персей и Белерофонт, Тантал и пр.; този материал убеждава, че шаманизмът е оригинално гръцко явление, а не само резултат от чуждо влияние.

В растящата маса на етнографските изследвания, посветени на въпроса, постепенно се налага изводът, че шаманизмът е повсеместно разпространена практика за общуване с отвъдните сили. В една или друга форма тя се

открива във всички ранни култури при прехода към по-сложна обществена организация. Опитите да се ситуира произходът на шаманизма във времето не са успешни. Добавят се опитите да се свърже с определена форма на живот. Първоначално се извежда от условията на ловните и скотовъдно-чергарски култури. На тази основа се отделя един шаманизъм, който работи с магия на костта и скелета и се смята характерен за старите ловни култури. Според Елиаде (*Eliade, Initiation*, 205, 222 sq.) това е шаманизмът в тесния смисъл на думата. В основата му лежи вярването за личното посвещаване на шамана чрез акт на насилствена смърт и свеждане на тялото до скелет. Така той постига специфичната способност да отделя душата от тялото си и да отлита към небесните сили. За Елиаде изкачването на небето и слизането в подземния свят (= поглъщането от чудовище) са две различни ориентации, които произхождат от два различни типа култури. Първата следва номадска представа за свят, а втората – характерна за земеделските култури. Към общата и за двете идея, че шаманът посредник между световите изпада в екстаз и напуска тялото си, се добавя възможността да остава в себе си и да бъде обземаан от духове. Елиаде не е склонен да приеме тази втора форма на общуване с отвъдните сили за шаманизъм. Това му дава основание, като открива важния белег на екстаза у Орфей, а не го открива у Залмоксис, да твърди, че за шамански черти може да се говори само при първия герой (*Eliade, Zalmoxis*, 49).

Според Хулткранц (*Hultkranz, Eliade*, 165) Елиаде определя твърде тясно шаманизма като практика на напускане на тялото от душата и пътуване летеж към един отвъден свят. Тесен би бил и обратният възглед, че за шаманизма е по-характерна идеята за подземно пребиваване. Явлението не се определя от връзката с ловно-номадска или уседнала земеделска култура, нито от вярването, че шаманът ходи при отвъдните сили или допуска в себе си духове. Това са две форми на шаманизма,

които могат да се нарекат шаманизъм на екстаза и ентаза, динамичен или статичен шаманизъм, но в крайна сметка явлението се определя от фигурата на вдъхновения гадател и лечител, способен да овладява духове и да оказва въздействие върху отвъдните сили. Но и при опита характерната черта на шаманизма да се види в транс, отново се намесва обилният етнографски материал, за да разкрие два вида обзетост на жреца шаман: с транс или без транс. Според една класификация обзетостта с транс е характерна за по-комплексните общества, които практикуват и земеделие, докато обзетостта без транс се застъпва от общества, препитаващи се със събирачество и лов. Налице е обаче и обратно тълкуване (*Hultkranz, Eliade*, 179).

Въпросът за по-тясното или по-широкото определяне на шаманизма опира до класификацията на двата вида мистически транс – на екстаз и ентаз, на екстравертно и интравертно общуване с отвъдната сила. Според Елиаде ентазът е основата на йога-практиката, която не е шаманска. Според друг учен (*Lewis, Berufung*) напротив – това е т. нар. черен шаманизъм, свързан с матриархата и затова по-древен от белия шаманизъм на екстатично пътешествие, развиващ се при патриархатни отношения. Въпросът е в това по какъв признак се определя явлението – дали по една или друга проява на самата жреческа практика: психическа лабилност, начин на общуване с отвъдните сили или на основата на по-цялостен културен комплекс. Спорът е дали шаманизмът трябва да се разбира само като форма на посредничество между сферите на света, или и като един вид идеология, отложена в тази форма. Тясното разбиране на Елиаде следва линията на определянето на шаманизма като идеология. Същата посока се застъпва и в настоящия анализ.

Остават много открити въпроси. Ако определим шаманизма широко не с двата му вида, а по-общо като ранна жреческа практика, веднага се повдига питането как

се отнасят помежду си формите на единствения жрец шаман, а може би и цар, който решава сам всички проблеми на племето, и на шаманската колегия, в която може би е налице разделение на задачите. Дали става дума за два исторически етапа, както по-горе при черния и белия шаманизъм, за равноправни форми или за една основна и друга, която остава нещо странично. Другият въпрос е шаманът или групата от шамани с религия на какви богове са свързани, с ранна, анимистична, или с по-късна, на развито върховно божество. И по-нататък – дали това мъжко или женско божество има шамански черти, или напротив – наличието на подобни черти свидетелствува, че реалният шаманизъм е вече отминал етап.

Ако вярваме в шаманската основа на образа на Орфей, не можем да не вземем отношение към контроверзиите около характера на явлението. И все пак е редно да тръгнем от нещо просто, от формата на шаманското жречество и значи от описание, в което историческите характеристики и конкретните проявления са смесени и поставени на една плоскост.

По данните от съвременни първобитни култури се разбира, че шаманът е избраник, предразположен по природа към този тип жречество – той е невротик и има склонност към екстатични състояния. Като премине период на учение при друг шаман, бива инициран. Инициацията е мъчителна и символизира прераждане. Старото тяло един вид се разкъсва, сварява се в котел. Духовете възродители съставят новата плът на шамана, част от която може да бъде нетелесна (като златното бедро на Питагор). В хода на иницирането шаманът често променя пола си, а после следва поведението на срещуположния пол. Иницирането може да се изрази във временна смърт (каталепсия) или шаманът да престоява в пещера, на връх планина, където пости или изобщо не се храни. Като знак за принадлежността си към друг свят той получава татуировка. Белег за същото е неговата

бисексуалност – той има две части, мъжка и женска, като онези първи човешки същества с четири крака и ръце, за които разказва Аристофан в “Пирът” на Платон. Шаманът разполага с извънчовешки възможности, може да държи ръката си в огън, да ходи по горящи въглени (нестинарството), да изпада в умопомрачено състояние, когато пожелае, било автосугестивно, било с помощта на опиат, но основно като си служи с музика (тъпан, пищялки и свирки) и като танцува. Той може да напуска тялото си, да отсъства дълго от него, да бъде на две места едновременно, да се преобразява в животно. Способен е да опитомява дивни зверове, да премества скали. Основната му функция е да отстранява злини – суша и друга напаст по реколтата, да лекува болни, като извежда зли духове от телата им или им връща отнетата от лошата сила душа. Той прави това със заклинания. Изобщо е специалист по изкарване и връщане на душата в тялото, отвежда в отвъдния свят душите на умрелите, които се противят да тръгнат натам, може и да доведе душа оттам. При тези свои действия следва сценарио, в което важна роля играят духовете помощници. По време на ритуала те заобикалят шамана, изобразени като животни. В основата си ритуалът осъществява прехода към отвъдната сфера. Шаманът е специалист по преминаване на границата между профанния и сакралния свят. Там той ходи било лично, било с доведената си до транс душа. Ходенето отвъд се осъществява по разни начини – шаманът лети на стрела, на своя посох, символизиращ световното дърво, на музикалния инструмент летящ кон, превръща се в птица. В сибирския шаманизъм превръщането в гарван означава отиване в горния, а в риба – в долния свят. В един и същ ден шаманът не ходи в двата свята. Отиването горе се символизира с катеренето по стълб и дърво. Образите на световното дърво и стълб се срещат често в шаманските практики. Превръщането в животно и ходенето отвъд водят до двубой – с лошия дух или с лоши шамани от други племена.

Схемата на шаманския ритуал включва следните моменти – начална ситуация: неблагополучие, намиране на помощници, отправяне на път, контакт с отвъдните сили, ликвидиране на неблагополучието и завръщане (Novik, 74). В края на ритуала в особена екстатична рецитация шаманът предава на зрителите съплеменници събитията от своето пътешествие. Той е едновременно автор и герой на тази поезия. Така се свързват три гледни точки – на реалното посредничество между двете сфери на света в ритуала, на героизирането му в поетичен разказ и на авторството на този разказ. Реалното събитие на ритуала, преходът към другия свят за възстановяване на отнетото благо, става събитие и на словесния текст, на разказа за случилото се. На тази основа като един ход на секуларизиране се обяснява, от една страна, появата на епическата поезия, а, от друга, развиването на сюжетната схема на вълшебната приказка.

В тази работна скица са смесени равноправни форми на шаманизъм, но е премахната и възможната историческа стратификация между по-ранния многофункционален шаманизъм, когато шаманът е може би и цар, и по-късния в условията на вече развита религиозна система, когато шаманът е нещо друго, специалист-лечител и магьосник и сигурно вече обединен с други шамани в специална колегия. Настоящото поставяне на толкова черти на една плоскост е направено с вярата, че тъкмо така би се проявило по-пълно смисловото очертание на идеологията, която смятаме, че действа в образа на Орфей. Правото да го асоциираме с току-що описаната фигура на шамана ни се дава от факта, че на никоя друга основа мотивите около Орфей не изглеждат по-цялостно свързани в обща структура.

На първо място изстъпва мотивът за музиката и музикалния инструмент. Според елинските митове струнният инструмент, който се изобразява в ръцете на Орфей, е изобретение на Хермес и притежание на Аполон. И Аполон, и особено Хермес са божества с шамански

черти. Това не означава, че са имали предходна степен на герои шамани, а че с получените черти са били отнесени към идеологията, чийто израз е шаманизмът. Що се отнася до лирата, тя е старо средство за довеждане в екстаз (Meuli, 153). Предполага го още Фрезер (Frazer, 40). Защо тази връзка не оцелява в мотивите край Орфей и Аполон? За рецепиращите мотива елини е понятен колективният ентусиазъм, но не и индивидуалното изпадане в екстаз, свързано с лирата. Непонятна е изглежда не само индивидуалността на акта, но и неговата структура, това, че се изразява не в изпълване с божествена сила, а в динамизиране на своята душа за пътешествие отвъд.

Този динамичен магизъм откриваме всъщност в сведенията за Орфей (срв. К св. 831, 127), само че въздействието се приписва не на възбудената с музика душа на шамана, а на самата музика заклинание (К св. 83). В тази насока е секуларизирано древното религиозно вярване и в мита за издигащия стените на Тива Амфион. Музиката, средството на шамана за въздействие върху себе си или духовете, с които общува, се открива в по автентичен вид като речитативно заклинание (epode, incantatio – богат материал у Pfister, Epode). Орфей се счита за магьосник лечител, тъй като шаманите лекуват с подобни заклинания. Така че в нашите късни извори е силно заличена идеята за индивидуалния екстаз. И Аполон, вероятният бог на този вид транс, и шаманът Орфей, и струнният инструмент, който го предизвиква, са покрити с героически цивилизаторски значения. Тяхната опозиция на колективния Дионисов ентусиазъм е всъщност преобразуваното старо противопоставяне на две ирационални начала. Индивидуалният екстаз и колективният ентусиазъм изглеждат с различна структура и насочени от различна светова ориентация.

Край Орфей се изобразяват обикновено животни или група мъже. Животинското присъствие, особено когато се представя цялата фауна, може да се тълкува и вторично митологически (такъв е случаят с

християнизирания образ на Орфей добрия овчар), но и чисто художествено. Животните получават обяснение и от шаманската жреческа практика. По време на екстаз шаманът се заобикаля с духове помощници в образите на животни (*Meuli*, 147), към това се добавя споменатата сила да опитомява диви зверове. Вън от конкретната среда за разбиране смисълът на подобен образ става многозначен. Шаманизмът в случая е оптика, избран контекст. Същото е нужно да се има предвид при тълкуването на другата съставка на обичайните изображения на Орфей – заобикалянето му от мъже, обикновено траки. В снопа от значения отделяме първо това, че шаманът действа винаги пред общност. Но шаманският ритуал може да произхожда и затова да означава както първобитното вътрешнополово инициране, така и действията вътре в колегията на шаманите, а по друг начин и изобщо на посветените. Зад Орфей вероятно се крие върховен шаман, умеещ да се превръща в божество – тотем на племето. Напълно мислимо е именно от него да е преходено към образа на основателя на религиозна секта и мистерии, към този “теолог”, за който често става дума в нашите извори.

И така, групата мъже, наобиколили певица, сочи значението “инициация”, може би колективна и неоформена като израз. В мотивите около Орфей ѝ се противопоставя личното инициране на шамана. Сигурният белег на неговото присъствие е секуларизираният мотив за разкъсването на Орфей. Както вече се подчерта, то не става с голи ръце в състояние на Дионисиев ентусиазъм, а с инструменти (срв. *Mihailov, Theree*, 99, sq.). И ако наказването на жените убийци на героя с татуировка говори за колективно инициране – татуирането е белег за посвещаване от шамански тип (*Dodds*, 146 и бел. 44), самоубийството на Орфей, мотивирано в нашите свидетелства секуларизирано като акт на любовна мъка, може да се разбира и като образ за лично шаманско посвещаване (срв. *Рабинович*, 70).

Извежданата и от митологията на културния герой

тема за смъртта на Орфей, причинена от гняв на божество, също може да сочи описаната шаманска основа. Преборвайки се с откраднатата душа отвъдна сила, шаманът често не успява. В по-късния стадий на вече оформено божество борбата не може да става наравно, божеството се сърди на вироглавия магьосник и двете страни си погаждат номера. Този комплекс прераства може би в митологията на героя трикстер (Прометей, Хермес). Но по-автентични за изследвания кръг са друг род свидетелства – за героите музиканти, дръзнали да се надсвирват с божествата (Тамирис). Отношението на шамана с висшата сила прозира и в сказанието за Евридика. Орфей омагьосва, трогва подземните богове, преди всичко Персефона, или обратно – те го измамват и го връщат назад без любимата съпруга. Контактът на шамана с висшата сила може да има и любовен характер (Кагаров, 398). При състезанието с Музите Тамирис се уговаря, че, ако победи, ще спи с всяка от тях. Във формата на вълшебната приказка за Орфей и Евридика подземната богиня Персефона изглежда е раздвоена на божество и любима жена, но на друго, по-ранно равнище шаманът може да е син, любовник и паредър на Богинята майка. Не става дума за реални исторически преходи, а за възможни асоциации, посредством които живият мит постоянно нараства.

Между причините, водещи до разкъсването на Орфей, по-сигурен шамански характер има мизогинството на героя. В нашите извори мотивът е секуларизиран, сакралният смисъл на усилване на личността с промяна на пола е общо взето заличен. Съвременните етнографски паралели убеждават колко разпространено и до днес е сакралното променяне на пола при шаманите и подсказват възможното базово значение на Орфеевото женомразство. Съвременните шамани не само се обличат с дрехи на срещуположния пол, но практикуват и хомосексуална любов (Meuli, 127 sq.). Добавят се древни паралели. На Мойли (Meuli, 127 sq.) дължим тълкуването

на едно място у Херодот (I, 105) за т. нар. harees (“немъже”), които били наказани от Афродита Урания да се обличат и държат като жени; вероятно това е сведение в митологическа форма за шаманска колегия у скитите, която познава ритуалната промяна на пола. Към същия комплекс се отнася може би едно свидетелство у Лукиан (За сирийската богиня, 51) за галски жреци, които се самоскопяват и после се обличат в женски дрехи, както и елинските митове за Кайней, който бил първоначално Кайнида, и за Тирезий, превърнал се някога в жена (*Butterworth*, 146). Промяната на пола е особено показателна при фигурите на жреци, какъвто е случаят с Тирезий.

Въпреки че край Орфей мотивът е секуларизиран, древният сакрален смисъл просветва по-ясно в свидетелството, че разкъсването на героя станало по подбуда от Афродита (К св. 121), същата стара Богиня майка, чиято жертва според гръцкия мит става един друг мизогин – живеещият орфически живот Иполит. Според едноименната трагедия на Еврипид той бива разкъсан от собствената си колесница след появата на морско чудовище, пратено от Посейдон. Шаманските черти на този бог (*Butterworth*, 147) усилват вероятността на връзката между Орфей и Иполит на тази основа. Дори литературният мотив у Фаноклес и Овидий (К св. 77), че Орфей научил траките на мъжката любов, може да се тълкува като далечен спомен за ритуалното шаманско променяне на пола. Тук биха се отнесли и хомосексуалните увлечения на Аполон. И все пак орфеевото мизогинство допуска и други обяснения. Може би става дума за профанация на формата на първобитното вътрешнополово обединение, толкова дълго запазило съществуването си в Елада. Профаниращо претълкуване на подобно обединение в мотив за хомосексуално влечение имаме в сведенията за живота на поетесата Сафо. Освен това не е ясно за какво точно свидетелствува разглежданият мотив – дали за по-древната буквална

промяна на пола при инициирането на шамана, или за по-късното само символично изоставяне на белезите на секса в шаманската колегия на жреците на Богинята майка.

Възможен е само следният извод. Поставен в контекст с разкъсването, мотивът усилва вероятността и разкъсването, и мизогинството на Орфей да се отнесат към ранен шамански комплекс, чиято структура се оказва консервирана в мотивите около героя и продължаваща да действа като един вид генератор на нови образни реализации. Увереност, че подобна основа е налице, дава големият брой на мотивите, обясними по този начин, а също и сцеплението им, това, че прехождат един в друг, отвеждайки и към други проблемни кръгове, които действуват край образа на Орфей. Така например мизогинството не е без връзка със сведенията за безбрачие и за въздържане от определени храни както сред древните траки, така и в кръга на разпространилите се след VI в. пр. н. е. орфизъм и питагорейство (*Dodds*, 176 и бл. 122). Особено показателно е сведението от Посидоний за безбрачни мизи, наречени *ktistai* (Страбон VII, 3, 3). Древният мотив за изпитание в пещера, под земята (Залмоксис) или на връх планина, характерен за шаманизма, също попада във връзка със системата от предписания, практикувани по-късно от орфици и питагорейци.

Към вероятния шамански субстрат се отнася и пророкуващата глава на Орфей (К св. 134). откриващият се и в други елински митове мотив (*Deonna*) е типологично сроден с формата на пророкуващи черепи на съвременни сибирски шамани (*Eliade, Zalmoxis*, 43). Според извора пророкуването на Орфеевата глава на Лезбос било преустановено от Аполон. По този начин елинският бог на оракулите един вид отрича динамичното шаманско служене на бога.

Шаманската структура ни се струва ясно изразена във фабулата за Орфей и Евридика. Вече казахме, че тя може да се тълкува като вълшебна приказка,

секуларизираща ритуалния сюжет за катабазата на героя шаман в долния свят. По-късната фабула пази основните моменти и характеристики на шаманското отвъдно пътешествие – това, че той е психагог, че умее да отвежда души, че музикалният му инструмент служи за заклинаване на духове (*Nock*), че въздействува на подземните сили и успява или не успява в своята мисия. Така тълкувано Орфеевото ходене отвъд повдига следния въпрос. Ако приемем, че героят слиза в подземния свят като шаман, как трябва да се отнесем към другия род сведения за летящи и всъщност изкачващи се гадатели. В основата на това вярване лежат може би автентичните свойства на струнните инструменти на шаманите, смятани за птици, на които се отлита отвъд (*Meuli*, 151). Имаме сведение, че също като Хермес орфей разполага с крилати сандали (“Аргонавтика” на Орфей, 592). Налице е свидетелство за летящ Мусей (Павзаний I, 22, 7). Добавят се летящият Абарис (Херодот IV, 36) и Аристей, който следва Аполон като гарван (Плиний Стари, Естествена история VII, 176). Този комплекс обяснява архаичната малка пластика – човешка фигура на двуколка, запрегната в птици, която се идентифицира с Аполон (*Михайлов*, 233), както и Хермес с летящите сандали и жезъл с крила и толкова други елински митологически фигури – Персей, Белерофонт, Калхас (подробно *Wolters*). Въпросът е не в образа на летенето само по себе си, а във възможността то да означава “ходене горе” и да се противопоставя на “ходенето долу” в обичайната и за Орфей, и за други елински герои катабаза. Ако летенето е само средство за означаване на ходенето горе, характерно за един вид шаманска идеология, в този случай с него и косвено с образа на Орфей се свързва сведението за тракийския цар Косингас, който заплашва подчинените си, че ще се изкачи на много свързани едни с други стълби на небето при Хера (Полиен VII, 23). Този цар жрец шаман е не друго, а може би по-автентичното проявление на основата, чиито мотиви са все пак по-пълно проявени в образа на

Орфей.

Най-после само шаманската структура би свързала комплекса музика–гадателство с идеята, че Орфей е и поет. Иначе двата елемента изглаждат изкуствено съчетани в образа и карат да се мисли за две отделни фигури – по-стара на особен герой лечител и заклинател и по-нова на действително съществувал поет. На основата на шаманската структура става разбираемо, че, от една страна, Орфей е герой–посредник, който лично ходи при отвъдните сили, за да изпълни трудна задача, а, от друга страна, предава на своите съплеменници историята на пътуването си, продължавайки по този начин ролята на посредничеството. Според изведената структура героят поет би трябвало да съчинява разкази за пътешествията си, а не химни, предсказания и теологически поеми, каквото се казва за творчеството му в нашите извори. Късната “Аргонавтика” представя Орфей именно като шаман, който пее за отвъдното си пътешествие. Разказът за похода за златното руно секуларизира вероятно по-стар мит за пътуване в другия свят, вършено, както се разбира от интенциите на фабулата, със сериозната цел да се овладее царски символ. На свой ред химните, предсказанията и теогонията, приписвани на Орфей в орфическата традиция, могат да се тълкуват като късна замяна на автентичната поезия за отвъдното пътешествие на шамана. Промяната е дълбока, но все пак е налице общ признак. Шаманската поезия е по същество със сакрален сюжет и има сакрална свързваща функция. химните, предсказанията и теогонията продължават този характер, дори го усилват и правят явен – те са теогонична литература.

Връзката на елементите музика, гадателство и поезия, както и останалите форми, издаващи т. нар. шаманска структура, се застъпват в различно съчетание и от други божески и геройни фигури. В кръга на елинските богове изглеждат засегнати от тази структура Посейдон и Хермес, в някаква степен Дионис и Атина. Показателни са

такива мотиви като Хермесовата катабаза в долния свят и изобщо неговата посредническа природа. Засегнат от шаманската структура е богът на индивидуалното влудяване и на гадателството във въодушевено състояние Аполон. особено шамански вид има хиперборейският Аполон. Според Мойли (*Meuli*, 162) той се покрива с Аполон *Goitosyros* на скитите и лети на златна стрела сигурно преди Абарис. Летящата стрела влиза в реквизита на скитските лекари шамани, така че в лицето на жреца на хиперборейския Аполон Абарис, който умее да лети (Херодот IV, 36), имаме ясна шаманска фигура. В изгубен диалог на парapatетика Хераклид Понтийски се разказвало как Абарис предал на Питагор същата златна стрела. Така по митологически начин се обяснява шаманският характер на самия Питагор – златното му бедро, способността да върши чудеса, да се преражда (*Burkert, Weisheit*, 117). Според Платон (Хармид 158 с) съществували баяния припявания (*epodai*) на Абарис. В тази връзка би могъл да се развие и мотив за поета Абарис. Това е станало при друга шаманска фигура – при Аристей от Проконесос. Изворите за него са събрани и изтълкувани в книгата на Болтън (*Boltin*). Основен между тях е пространният разказ у Херодот (IV, 13–16). Във връзка с племената, населяващи земята на север от скитите, историкът дава сведение, че до исидоните е стигал в състояние на Аполонов транс (*phoibolamptos*) Аристей, автор на поемата “Аримаспея”, посветена на аримаспите, еднооки човешки същества. Според Херодот те живеели на север от исидоните и на юг от златопазителите грифони и хиперборейците, сведенията си за които Аристей почерпил от исидоните. В извора става дума изглежда за зли подземни същества, при които според вярването ходел шаманът (*Meuli*, 156). Но ето и другите шамански прояви на Аристей, които добре личат в разказа на Херодот – умрял в родния си град в една тепавица и докато разгласят за смъртта му, изчезнал; в същото време в града пристигнал човек, който казал, че го срещнал на друго

място; след седем години Аристей се завърнал, създал поемата си и наново изчезнал; появил се в Южна Италия според Херодотовото изчисление след 240 години; наредил на метапонтийците да издигнат олтар на Аполон, а на самия него статуя, като им казал, че от живеещите в Южна Италия хора Аполон посетил единствено тях; при това негово посещение той го следвал в образа на гарван; след тези думи изчезнал завинаги. Въпреки градския фолклорен характер на Херодотовата новела за Аристей в ней са налице всички основни елементи на шаманското поведение – пътешествие в отвъдния свят, екстаз, способност на душата да напуска тялото, превръщане в птица и летене, връзка с божество на транса и авторство на поезия – разказ за собственото пътешествие.

При другите подобни фигури от елинския кръг регистърът на елементите не е така пълен. Имаме какво да кажем за изчезването на Хермотим (Плиний Стари, Естествена история VII, 174) и на тракийския жрец и бог Залмоксис, който отсъствувал цели три години (престоял в подземно жилище), а на четвъртата се завърнал за ритуална гощавка (*Burkert, Weisheit*, 137 sq.). Подобна е атмосферата край един друг възможен шаман, още повече че му се приписва религиозна поезия – Епименид от Крит. Гадател и заклинател, той прекарал в сън 45 години в пещерата на бога на критските мистерии. След смъртта си се появил наново, бил татуиран. Изглежда до средата на V в. пр. н. е. мотивът за завръщането от смъртта е разпространен, щом Софокъл в “Електра” (ст. 62 сл.) кара Орест да каже: “Вече съм виждал често мъдри хора да умират само на думи, а после, когато се завърнат у дома, да стават още по-уважавани.” Може би най-късната по-пълна шаманска фигура е философът Емпедокъл, който спирал ветрове със заклинание и дори върнал живота на умряла жена. Между другото в края на земния си път той изчезнал, за да се превърне в бог (срв. *Dodds*, 149). Във всяка от тези фигури наборът от елементи е различен. Но поставени една до друга, те се сливат в плоскостта на

шаманската структура, която открихме, така пълно проявена в образа на Орфей. Всичко това дава достатъчно основание за извода, че на Балканите шаманската структура е била стабилен генератор за мотиви и значения за дълъг период от време. Учени като Додс и Буркерт са убедени, че гръцкият орфизъм се развива от нейната основа. Въпросът е какъв е историческият вид на тази основа. Защото колкото и обилни да са сведенията за шаманско реагиране, то изглежда чуждо за гръцкия свят. Липсват сведения, за да се твърди със сигурност, че в ранна Елада се практикува шаманизъм. Почти същото е положението с материалите от Тракия, независимо, че съществуването на реални шамански форми в древните тракийски земи се доказва и от изобразителен материал (*Маразов, Шаманизмът*). Единствено данните за Скития допускат подобно заключение, откъдето идва увереността на Мойли и Додс, че шаманските форми на Балканския полуостров, както и съпровождащата ги особена идеология, са резултат на влияние, разпространило се след VII в. пр. н. е. от североизток.

Както вече се каза, в нашите извори прозират най-малко два исторически типа шаманизъм, можещи да се разположат един след друг във времето – първият на вездесъщ по-първобитен шаман, който изпълнява всички отвъдни задачи на племенната общност и работи с духове помощници срещу духове враждебни сили, и вторият на шаман начело на шаманска колегия, зависим от вече оформено висше божество – женско или мъжко, с хтонични или с предимно уранични черти. Именно поради неясната историческа ситуация говорим не за определен шаманизъм, чиито форми и мотиви се явяват секуларизирани в нашите сведения, а за шаманска структура, за съотношение от елементи с устойчив характер. Полагаме, че в евентуалния реален шаманизъм и в късните писмени свидетелства за Орфей поради определени културни причини това съотношение е останало константна величина.

С отстраняването на историческата гледна точка и на рискованите заключения за развитието на историческите форми на шаманизма на Балканите нашата задача се изправя пред нова трудност. Т. нар. шаманска структура не е нещо еднотипно. Както и при други материали, така и при свързаните с Орфей, изстъпиха два основни типа на шаманския посреднически сценарий – т. нар. динамично или екстравертно шаманство на ходенето при отвъдни сили, екстазът в буквалния смисъл на думата, и т. нар. статично или интравертно шаманство на ентаза или на ентусиазма, на въодушевяването от приемането на отвъдната сила в себе си. При първия вид се добавя възможността ходенето отвъд да има две проявления – да бъде с небесна посока и нагоре (anodos) и с посока надолу (katabasis). Съчетаването на тези две проявления в съвременното сибирско шаманство не изключва тяхното отделно практикуване, щом като в нашите свидетелства за Орфей и другите представени фигури те не се съчетават. Общо гледано, Орфей и свързаните с него образи се отнасят към типа на динамичния шаманизъм, докато известните ни от елинската среда образи на гадатели се нареждат на страната на статичното интравертно шаманство. Това кара да мислим, че зад двата типа шаманизъм се крие по-обща светова и идеологическа постановка. Така че е редно да разбираме шаманската структура не като формално съотношение на елементи, а като оперативно значение и по-общ идеологически хоризонт.

Нуждата от единна основа, която да свърже мотивите около Орфей и орфизма, отвежда до т. нар. шаманска структура. На свой ред тя индикира наличието на една идеология. Проявление на шаманската структура, образът на Орфей сочи и към тази идеология. Но както Орфей не е самата шаманска структура, а нейна конкретизация с по-сложен смисъл, така и шаманската структура е една от конкретностите, в които се проявява търсената идеология. При липсата на исторически

контекст, разкриващ функцията на тези отношения и основанието за една или друга конкретизация на общото идеологическо положение, сме лишени от съблазнителната възможност да се произнесем за особеното, или за спецификата, ако се изразим по обичайния начин. По-сигурно е очертанието на общото. Колкото и различни инстанции да представляват, образът на Орфей все пак се разтваря в по-общия фон на шаманската структура, а тя на свой ред в по-общия на търсената идеология.

В следващата глава ще се опитаме да представим проявата на този по-общ фон в един вид митология. Но понеже тук се занимаваме с образа на Орфей, който не е само проявление на друго, а и нещо само по себе си, нашето разсъждение трябва да допусне и насоката на множеството. С гледната точка на Орфей сам по себе си сумрачното единство, давано му от шаманската структура, би отпаднало от фона на образа и той би се разгърнал в множество от отделни лица – на първобитен гадател и магьосник заклинател, на жрец, който стои начело на религиозна общност, на жрец цар, на герой устроител на културата, на религиозен поет и основател на мистерии. Но колкото и субтилен да стане, този начин на изброяване няма да се справи с изчерпването на лицата, които просветват в нашите свидетелства за Орфей. Така че и по пътя на множеството героят става толкова неуловим, колкото по пътя на единството. И ако само в отказаното ни поради характера на изворите пресичане на двата пътя се крие възможността за формулиране на спецификата на образа, поне разбираме, че преплитането на единството и множеството е не друго, а вътрешно противоречивият език на самата традиция, която, за да бъде определена, поддържа константно положение, а, за да служи, го приспособява към нови условия, като го променя и прави множествено. В този смисъл героят посредник Орфей посредничи и на още едно равнище – в хода на традицията, на която е едновременно дело и инструмент.

Трета глава

МИТОЛОГИЯТА НА ДРЕВНИТЕ ТРАКИ – ЕДНА РЕКОНСТРУКЦИЯ

Анализите на писмените данни за орфизма и Орфей убеждават, че двата разгледани предмета са конкретизации на вероятно обща за тях идеологическа основа. В гръцкия орфизъм тя се проявява като сума от идеи и практики за постигане на отвъдно щастие за вярващия в безсмъртието на душата, а в образа на Орфей – като конструкция за посредничество между тукашния и отвъдния свят. Основната разлика е, че в първия случай се моделира съдбата на всяко човешко същество, докато в закодираната в историята на посредника Орфей съдба се има предвид благополучието на някаква общност. Това не пречи орфическата теология и ритуална митология да се свързват в обща идейна основа с Орфеевия мит. Именно тази идейна основа, така различна от духа на елинските митове за богове и герои, наричам митология на древните траки. Става дума не за сумата от образи, мотиви и митове, свързани с Древна Тракия, а за системата от общи ориентации и ценности, за един митологичен, идеологически или още по-общо казано, културен тип, за който постулираме, че е различен от подобния елински.

Това разделяне е условно. Идеологическите типове се откриват в историческата реалност винаги съчетани. Т. нар. тракийски митологически тип е дълбоко врязан в елинската култура, така че епитетът “тракийски” в случая няма тясно етническо значение. Той е средство за вътрешна, смислова класификация. Какво разбираме под митологически тип?

Преди всичко устойчива система от светови ориентации и ценности, пренасяна от система на образи, мотиви и легенди. Митологическият тип е общ възглед за свят и човешка общностна среда, нещо пасивно дадено и поддържано в хода на традицията. От друга страна, той е

не само готово съдържание, а и форма за новото познаване на света и новата практика, следователно е и форма за решаване на съвременни проблеми. Именно при прилагането си като форма митологическият тип губи старите си значения и претърпява промени. Големият въпрос при изследването на всяка митология е как се съотнасят образите и значенията в нея, каква е степента на пазене и промяна, дали е толкова висока, че определени ориентации и ценности се съхраняват дълго в определени образи, мотиви и легенди или ценностите и ориентациите се пазят, докато образите се менят. Възможна е промяна и на двете страни. Съотнасянето на образи и значения е „светая светих“ на всяка митология. Проблемът трябва да се решава конкретно, като се има предвид, че старите образни комплекси заедно със своите стари ориентации служат за изразяване в нова проблематика без старата да е сведена непременно до гола форма. В зависимост от условията на конкретния исторически контекст митологическата форма започва да значи или обратно митологическото значение се формализира и прикрива ново значение.

Това обратимо отношение на жива форма и значение кара да възприемаме митологията не като конструкция за операции, а като нещо винаги пълно, като един вид светоглед. На тази основа отличаваме, най-общо гледано, два исторически типа митология – първична, чиято проблематика е устройването на света, и вторична, чиято основна грижа са проблемите, на човешкия свят. С първичномитологична проблематика се занимава митът за Прометей у Хезиод, а с вторична „Едип цар“ на Софокъл. Определени културни обстоятелства в Древна Гърция правят възможно историческото разгръщане на елинската митология, за която предполагаме съществуването на един по-древен първичен и по-нов вторичен етап, не непременно пряко свързан с първичната фаза. Връзките са сложни, но общото впечатление е, че първичният етап на елинската митология е слабо

засвидетелствуван като система. Елинската митология няма свои космогоничен мит, нито стабилна теологична идея. Развитието ѝ не води до модифицирана религиозна митология и до легенди, коментиращи ритуали (Мелетинский, 257 сл.). В гръцката традиция се развиват геройни митове, а в техния кръг обяснението на човешкия ред с генеалогия на родоначалника. Изобщо и в предполагаемата първична фаза на митологията елинският интерес е насочен към проблемите на един разнообразен свят на културата. Тази черта съответствува на отворения характер на елинската митология, на лесното акумулиране на чужди елементи и на насоката към промяна на значенията на образите, към енергични фабулни операции и повествователно обилие.

Ще се върнем нататък към тази характеристика. В случая с нея се показва, че и при митологически тип с отворен и подчертано развоен, характер, какъвто е елинският, има кръг от основни устойчиви ориентации и ценности, който образува сърцевината на дадено културно-идеологическо реагиране, на това, което по друг начин наричаме система от ориентации и ценности. В противовес на елинската "флективна" митология тракийската ни се струва по-традиционалистична и по-несклонна към актуално приспособяване. Може би един традиционен космогоничен мит и първична теологична структура се използват от тракийската културна среда за разни идеологически означения, без да се променят особено и да влизат в разнообразни повествователни операции. От една страна, тракийската митология изглежда не е с развоен характер, от друга, не допуска свободното символично отношение между образи и значения, което се открива в гръцката митология. Устойчивите образи в тракийския кръг клонят към стабилни значения и алегореза. Тук са по-силни ритуалните митове и много по-слаба героическата митология. Основният интерес не е насочен към моделирането на вътрешно разнообразен човешки свят, а към

прехождането на човешката сфера в световната цялост.

Набързо изпълнената характеристика преувеличава контраста между *елинския* и *тракийския митологически типове*, а и поради патоса на различаването не извежда основното за тези две митологии, системата от светови ориентации и ценности. И все пак назовахме базовите ценности за двете системи – диалектичното, впитане на човешката сфера в цялостния свят, характеризиращо елинското митологическо виждане, и снемането на човешката сфера в божествената, характерно за тракийската митология. Формулировките са абстрактни и поради това неточни. Предстои да ги уточним в контекста на останалите ценности и светови ориентации. Защото търсените митологически типове са изразени не само в една или друга свръхценност, но и в системата от повече ценности. В случая само предпоставяме това, което търсим, очертаваме хипотетично и бедно една структура на прости свръхценности, макар че що се отнася до тракийския митологичен тип, се основаваме на изводите от анализа на материалите за гръцкия орфизъм и за Орфей, направени в предходните глави на книгата.

От една страна, вярваме, че единството на тракийската митология е заложено реално в търсената система. От друга, трябва да признаем, че извеждането на подобно единство е своеобразен акт на насилие над историческото разнообразие. Колкото и строго традиционен да е бил тракийският свят, той е имал и отворено битие и следователно е познавал нарушаването на системата, проявено и в някакво развитие. Чувствуваме ясно разнообразяването на т. нар. система от ценности на равнището на образните означители, с които си служи митологията. Проявяващи се като различни езици и кодове, те не само повтарят системата, но същевременно я нарушават и с това увеличават нейната приложимост.

В кръга на тракийската митология действа най-напред езикът на един космотеогоничен и свързан с него

антропогоничен мит. В неговия динамичен аспект се намесва и друг – статичен, очертава се система от божества, диади и триади от богове не само с първична светова ориентация, но обслужващи и една политическа идеология. Следва езикът на тракийската геройна митология и на един по-открито изказан мит за владетеля. В отделен език се обособява тракийската религиозна система от късното антично време, засвидетелствувана в религиозни паметници (*Kazarow*) и в орфическата религиозна литература. Особена стойност има и кодът на митологическите изображения върху тракийски произведения на изкуството. Именно поради различието на езиците изпълнените вече описания на тракийската митология изглеждат така различни. В тях обикновено се поддържа един или друг аспект – тракийската митология се оказва ту космологична система, ту набор от геройни митове, ту царска идеология, закодирана в система от образи (вж. *Фол, Легенди*). Опитът показва, че само на ценностна основа би се получило единното очертание на тракийската митология.

Може да се спори за свърхценностните положения на тракийския митологически тип и за другите ценностни и светови ориентации, влизащи в неговата система. Но доброто описание не бива да се занимава направо с тях и да разкъсва прибързано мрежата от образи, мотиви и легенди, която не просто е изразявала търсените ценности. Тази мрежа е система за означаване с йерархичен характер. Така, ако митологическият образ е свързан с едно или няколко значения, те се динамизират при прикачването на мотиви и развиването на митове към образа, с неговото така да се каже предикатизиране. Орфей е образ на универсален посредник, но в мотивите за умиращата и разкъсвана жертва и за слизания в подземния свят герой абстрактното посредничество се конкретизира, значението на образа преминава от статично в динамично състояние, започва да се преобразува. То става още по-динамично на равнището на

пространната легенда. При този преход от значение към означаване, към текст, можем само да предполагаме какви проблеми са се решавали в него и чрез него и за какъв исторически контекст. Външният резултат на подобни повествователни операции остава закрит за нас. Имаме известни данни за резултата по отразяването му в някаква степен вътре в текста. Вследствие на операцията с мотиви и цялостно повествование в крайна сметка образът субект, подложен на операцията, е получавал ново статично значение, различно от първоначалното и изходното. Именно поради това нашият Орфей ни се явява претоварен от качества.

Както се разбира, ценностите и световите ориентации, статичният израз, системата на една митология не бива да се откъсва от динамичния израз, от актовете на означаване в по-простата предикативна форма на мотива и по-сложната на мита. На тази основа беше предположено, че за разлика от елинската митология тракийската е била склонна към по-твърди образни значения и към алегоричен начин на означаване, който не е допускал развиването на множество преплитаци се повествования. И все пак твърдите значения на образите едва ли не са получавали никакво динамизиране при свързването си с мотиви и включването си в няколко мотивни кръга едновременно.

Така или иначе реконструирането на тракийския митологичен кръг налага да се отчете един възможен преход от твърди смислови положения към динамични значения, от ценностни и светови ориентации към актове на означаване на по-актуално съдържание чрез тях. Тъкмо поради това не може да се остави без внимание инвентарът от образи и легенди, принадлежал вероятно на реалната тракийска митология (*Gaertringen; Mihailov; Михайлов, Проблеми; Михайлов, Елементи*). На първо място към него се отнасят редица елински богове, сочени и като тракийски в нашите писмени извори или по тракийски паметници – Арес, Дионис и Артемида, Хермес,

Зевс, Хера, Аполон. На второ място тук попадат божески фигури с негръцки имена, за които се предполага, че са тракийски или имат отношение към Тракия – отново Дионис, Загрей, Сабазий, Бендида, Херосът, вероятните тракийски божества или епитети на богове – Сбелсурд, Дарзалас, Гебелеизис, Залмоксис, Плейстор. Спори се дали в този инвентар трябва да се включат Кронос и Титаните, Ерос и някои фигури от орфическата теогония. Според Димитър Дечев (*Дечев, 11 сл.*) върховното тракийско божество на гърма е можело да се нарича Тиос, а Богинята майка – Ма с хипостази Семела и Ямбадуле. Към тази категория се отнасят и по-ниски божески фигури – Борей, речни нимфи и богове като бащата на Орфей Еагър, също Музите, чийто тракийски характер се доказва и по езиков път (*Топоров*).

Инвентарът на героичните фигури, попадащи в тракийския митологичен кръг, е с по-неясни граници. Тук се отнасят най-напред персонажи от сказанието за Аргонавтите – цар Кизик и слепият прорицател Финей. Ако се типологизира въз основа на централен мотив, биха се оформили два основни типа – героят цар, който извършва нечестива постъпка и предизвиква гнева на боговете, и героят гадател певец и чародеец. Кизик и Финей застават на двете страни на тази проста типология, отделяща на едната страна царете Ликург, Терей, Диомед и Рез, а на другата – вече представената в предишната глава категория на музиканти гадатели: Лин, Тамирис, Мусей, Орфей и Евмолп. Разбира се, те също могат да предизвикват гнева на боговете (Тамирис и Орфей) и да бъдат царе (Евмолп и Орфей).

Заемайки се с подобна инвентаризация, е редно да осъзнаем, че на равнището на образа откриваме статични значения и идеи – ценности сами по себе си. Те се крият и в етимологията на имената. Но една или друга статична идея на образа не указва за възможните смислови оперирания с нея. По-важната инстанция е означаването на равнището на мотивите. Току-що показахме как въз

основа на два мотива тракийските геройни образи се разделят на два преплитачи се типа. Инвентаризирането на мотивите е много по-важно, тъй като образът в митологията е почти празна гледна точка в събитийния ред, в който е заложена по-съществената информация. Но така или иначе образите и мотивите са две мрежи, които трябва да се наложат една върху друга. След преплитането на основните мотиви и образи вероятно ще бъде изведена тракийската тенденция към сливане на героическите типове във фигурата на жреца гадател и цар. По този практически път на реконструиране на тракийската митология ще бъде трудно да се преодолее наложеното от модела на елинската митология разделяне на божески и героически кръг и да се преходи от образа на жреца цар към образа на бога. А само след подобен преход би изпъкнала системата от ценности и основни ориентации и предикации, характеризираща тракийската митология.

Възможен е и друг начин на характеризиране. Става дума за историческата типология, за извеждането на систематичните положения на тракийската митология от нейната индоевропейска и средиземноморска основа. Защото е добре известно, че и елинската, и тракийската народност, както и техните митологически представи и изобщо култури се получават от „амалгамата“ на индоевропейски и местни средиземноморски елементи. Първата задача при подобен подход е да се опишат коректно елементите на индоевропейската и медитеранската митологическа форма, а след това да се предположи в какво съотношение влизат те в т. нар. тракийски и елински митологически типове.

Индоевропейската митология не е чиста величина, а нещо реконструирано, при това по различен начин, а и продължаващо да се реконструира. Възстановката се прави въз основа на по-късни митологически представи у индоевропейските народи. След сравнения и с помощта на етимологическото извеждане на значения от древни имена се очертава следната система от

образи и значения (*Гамкрелидзе-Иванов*, 776 сл.).

Във всички пантеони на индоевропейските народи от Индия до Италия се открива централно мъжко божество на дневната светлина, баща в смисъла на прародител и дарител на сакралната власт. С него се съотнасят жреците от божествената съсловна структура. На основата на една дуална организация и на обща хоризонтална светова ориентация индоевропейската митологическа система развива друго мъжко божество – на гърма и бойната дружина, на бурята и динамиката, противопоставящо се на статиката на слънчевата светлина. Това божество се асоциира с висока скала и планина. Реализациите са разнообразни. В гръцкия Зевс двете божества са редуцирани в едно, но военната функция е отделена и придадена на Арес, В индоиранската митология Митра е божество на ясното слънце, Варуна на нощното и на водната стихия, а Индра поема военната функция и влиза в опозиция на слънчевата ориентация. По-късно се развиват божества със стопанска функция, означаващи плодородието и земната ориентация. Такъв бог на стадата и водите е славянският Велес, който влиза в конфликт с божеството на гърма. На свой ред то встъпва в брак със земна богиня на плодородието. Постепенно двоичността на централното организиране на пантеона и световните организации се заменя от троичност, от вертикално разделяне на света на горен, среден и долен и от оформена троица божества (Юпитер, Марс, Квиринус), означаваща връзката на трите основни обществени функции – жреческата, военната и стопанската (*Dumezil*). Смята се, че според възможен индоевропейски мит вселената възниква от разчленяването на един първогерой (Пуруша). Що се отнася до човека, той има землист произход. Дуалната организация изглежда си казва думата в мита за братята близнаци (Диоскурите) с уранично-хтоничен произход, синове на върховния бог, единия смъртен, другия безсмъртен, и в разказа за инцеста между братя и сестрата, от който тръгва човешкият род.

Праиндоевропейската представа за отвъдния свят изглежда хоризонтална и оптимистична – умрелите живеят щастливо в полята на Запад.

Не е трудно да се отличат две структури в това описание – една по-древна, можем да я наречем праиндоевропейска, с диаден и по-чист хоризонтален характер, и друга по-късна с триаден и вертикален характер. Доколкото подобно отнасяне е допустимо, може да се смята, че първата структура отговаря на номадски начин на живот и сигурно е по-чистата индоевропейска форма на ориентиране в света. Докато втората структура е резултат на нейното взаимодействие с хтонични митологии и издава промяна в стопанския живот на индоевропейците и преди всичко тяхното уседряване. Най-изразената черта на тази структура е вертикализирането, усиляването на хтонично-ураничното противопоставяне и съответно на тенденцията към преодоляването му.

Редно е тази схема да се конкретизира исторически. Съществено е да се подчертае в тази връзка, че т. нар. праиндоевропейски тип на митологическо ориентиране не се е запазил в чист вид. С бавното придвижване на индоевропейците към по-плодородни земи и тяхното уседряване и при контактите със завареното население с уседнала земеделска култура предполагахме, че древният тип се е модифицирал във втората по-реално отделима митологическа структура. Разбира се, при нови обстоятелства – като изхранването от търговия и мореходство, наложило се постепенно в Елада, праиндоевропейската хоризонтална тенденция е можела да се усили и един вид да се възроди.

Кои са бележите на втория формант, лягащ в основата не само на елинската и тракийската, но и на почти всички индоевропейски митологии. Наричаме този формант средиземноморски, но е по-добре да го бележим като средиземноморско-анатолийски или като митология на Богинята майка, за да обхванем и дравидската култура на Индийския полуостров. Тази митология се свързва

традиционно с матриархална обществена организация. Днес се смята, че класификацията матриархат-патриархат е прекалено едра и че на изявената бащина организация на рода в индоевропейския свят не бива да се търси съответствие в по-раншно или инородно организиране с женско върховенство. Преплитането на мъжки и женски функции в митологията има характер на класификация, която не следва непременно от подобни обществени форми на живот. Най-после митологията на Богинята майка едва ли се свързва с етнически ясното пространство на неиндоевропейските народи.

Централен образ в *средиземноморско-анатолійската митология* (Dietrich; Рабинович, Богиня), Богинята майка се асоциира със земята и плодородието и може да развие аспекта дарителка на културата като Деметра, научила хората на земеделие, но и като Атина Полиас, основателка и защитница на градовете. Богинята майка представя най-широко женското начало и отгук хаоса, липсата на отчетливост, стихийната континуалност на света. С нея се свързват тератоморфични фигури и разни форми на оргиазъм и мистериалност. Богинята майка символизира функционалното безредие, природата и динамичното оцелостяване. Естествено тя покровителствува раждането, но и дивите сили в природата, както и обратно – земеделския и годишния календарен цикъл. Може да стане образ на войната като римската Белона и Атина или да е свързана с животинския свят и лова (Артемида, Бендида). В кръга на гръцките мистерии се открива действието на подобен женски образ на владетелка на природата. Изглежда в ранната фаза на развитието си образът е по-самостоятелен. По-късно Богинята майка става съпруга на бога на слънчевата светлина (Притхиви на Дяус в древната индийска митология), изкачва се в горния свят за брак с този бог (срв. брака на Зевс и Хера на планината Ида в "Илиада" на Омир). В друг вариант до богинята се развива един бог съпруг или син любовник, умиращо и въз-

кръсващо божество (Озирис до Изида, Тамуз до Иштар, Атис до Кибела, Адонис до Афродита), което поема земеделско-календарната функция на Богинята майка. В гръцката митология това място се заема от дъщерята на Деметра Персефона, изчезваща в подземния свят и сезонно завръщаща се на земята.

И в митологията на Богинята майка е възможно развитие от диада на богиня и бог паредър, с който тя влиза в динамично отношение, към диада с небесен бог и вероятно към още по-късна тройка от богове. Този преход е проява на един вид преструктуриране. Според тази митология светът изглежда първоначално хоризонтално устроен с център и периферия. С нанасянето на уранично наслоение той се вертикализира, хтонизмът става противоположен елемент. Достига се до подобно уранично-хтонично напрежение, както при индоевропейския модел. Предполагаме, че и индоевропейският, и средиземноморският митологически форманти са тръгнали от първоначален хоризонтален модел за пространствена ориентация – индоевропейският с по-динамичен, а средиземноморският с по-статичен характер. Що се отнася до конструирането на божия свят, и двата форманта са тръгвали вероятно от диади богове.

Като следствие от взаимодействието им се е усилила *вертикалната пространствена представа* и се е преминало към *триадни божии конструкции*, които моделират и статика, но стават основа и за представяне на динамика. Основният резултат е породилата се опозиция между уранична и хтонична ориентация, едновременно светова, но и ценностна структура. В нея е един вид отпечатано самото развитие на митологията, превърнато е в регистър за по-гъвкави операции и решения. Двата форманта, за които става дума – индоевропейският и средиземноморският, както и тяхното наслагване, се представя в случая като чиста конструкция. Историзирането е възможно и то няма да потвърди непременно конструкцията.

При взаимодействието на двата форманта в балканския митологически ареал настъпват вероятно следните пореални последиствия. Първо от средиземноморската Богиня майка се пренасят функции към мъжкото хтонично божество, което поема редица аспекти на земното начало и плодородието. В произхода си то може да бъде индоевропейския катахтоничен демон, похитител на стадата и водите от типа на славянския Велес. От друга страна, съпруг на Богинята майка (Посейдон на Деметра, Кронос на Рея), този бог става мъжки родоначалник на родове, но все пак по майчина линия (*Butterworth*, 159). Смяната на матрилинеарната с патрилинеарна генеалогия, която се усеща в елинските героически легенди, е израз в по-социален план на наслагването на индоевропейската и средиземноморската митологически светови ориентации.

Второто по-конкретно последиствие от дифузията на двата форманта е образуването на триади с женско представителство, на усложнена динамична конструкция за операции, особен вариант на прост божии пантеон. Известната тройка богове (Зевс, Посейдон и Плутон), които според гръцкия мит си разделили трите сфери на света, застъпва вертикална идея и има мъжки индоевропейски характер. Индоевропейски е характерът и на римската триада Юпитер–Марс–Квиринус. Но от семейните диади и в индоевропейски, и в средиземноморски вариант с усиляването на уранично-хтоничната опозиция при задачата божията структура да указва и опозицията, и нейното снемане се достига до друг тип триади. Покрай индоевропейската триада, отделяща три основни функции, от дифузията на двата описани форманта се образува особената семейна триада на ураничен бог баща, хтонична Богиня майка и син посредник между небето и земята. Синът престава да бъде любовник на майката, но може да носи чертите на умиращо и възкръсващо божество, моделиращо земеделския календарен цикъл. Така средиземноморската диада се преобразува в триада. Както се каза, причината е

получилата се от смесването на двата форманта вертикализация, напрежението между ураничното и хтониичното начало и нуждата те да се фиксират в образи и съответно да се преодолеят. Това става чрез бога син. Триада та предлага възможност за преход от ураничния бог през земната богиня към уранично-хтониичния бог син. Подобна триада не просто класифицира и представя функции в статичен вид, а е и обща формула за операции, и то не сам по космологични въпроси. Диалектиката на синтеза се пренася от божиите образи чрез фабула за тях и върху други предмети – най-често върху някаква обществена проблематика.

Какви данни подкрепят наличието на подобни триади в балканския митологически кръг. Преди всичко заключенията (*Дечев*) за съществуването на такава структура в тракийската религия (Сабазий, Ипта, Дионис). На второ място трябва да се приведе вече споменатото твърдение на Херодот (V, 7), че траките „почитат единствено тези богове – Арес, Дионис и Артемида“. На трето място изстъпва вече разгледаната орфическа триада – Зевс–Персефона–Дионис. Връзката между нея и казаното от Херодот кара да се мисли, че Артемида и Персефона представят образа на хтониичната Богиня майка и че съвсем сигурно Дионис е коментираният бог с уранично-хтониичен характер. На свой ред Арес може да се идентифицира с ураничния баща Зевс на основата на паралел с индоиранската митология, където откриваме развитието на воина Индра до централно небесно божество. Митологическите образи са нестабилни смислови единици. Значението им се уточнява от структурата на налагащи се отношения между повече образи.

Имаме свидетелство, че в Древна Тракия свещенодействията в чест на Арес били свързани с култ на Афродита. Според елинската митология техен син е Ерос. Става дума за друга потенциална триада. Предположението се подкрепя както от застъпването на

функциите на Богинята майка от Афродита, така и от посредническия уранично-хтоничен характер на Ерос (Платон, Пирът 202 е). Тази негова роля се коментира в орфическата теогония. Идентифицирането му с Дионис е напълно възможно. От кръга на елинската митология се извеждат и други триади. Макар и останали без продукция, те вероятно са отглас на разглежданата троична структура от божества, свързани в свето семейство. Уранично-хтоничният Ерос може да е син на Хермес и Артемида. Подобна тройка образуват Хермес, Афродита и Хермафродит. И в двата случая Хермес би трябвало да приема уранични черти (като Арес по-горе). Техен традиционен носител в елинската среда е Зевс. Затова с по-добре изразени възможности за реализиране е триадата в божии семейства Зевс–Мая–Хермес и Зевс–Семела–Дионис. Структурата е точно реализирана във втората тройка, но и в първата Хермес с неговото принципно посредничество между световите стои добре на мястото на уранично-хтоничния син. Същото е редно да се каже за вероятно малоазийската семейна тройка Зевс–Даная–Персей още повече, че Даная е изтълкувана като героически субститут на Богинята майка, а Персей добре изразява уранично-хтоничния бог син с посредническа функция.

Освен триадата с две мъжки представителства при взаимодействието на двата форманта в балканския митологически ареал се развива и троица с два женски образа. От брака на ураничния бог и хтоничната богиня се ражда женско божество. Става дума за семейните тройки от елинската митология – Зевс–Диона–Афродита, Зевс–Метида–Атина и особено Зевс–Деметра–Персефона. Какъв е характерът на роденото женско божество? От една страна, динамичен. Движещата се между средния и долния свят Персефона отговаря на умирация и възкръсващ син любовник на Богинята майка. От друга страна, Персефона не може да се нарече субститут на уранично-хтоничния син от разгледаната по-горе триада.

Тя по-скоро преобразува двете начала в нов аспект на хтонизма. По този начин се моделира различна, не толкова напрегната диалектика, при която получилият се трети член повтаря по-пълно единия от двата изходни.

Още по-слабо е вертикалното напрежение и по-силна крайната хтонична ориентация в елевзинската триада Деметра–Персефона–Хадес. И в този случай Персефона е подвижният елемент, какъвто е и в троицата със Зевс и Деметра. Но преходът се осъществява между епихтонична богиня и катахтоничен бог. Като се вземе предвид женското върховенство в случая, липсата на уранична насока и минималната вертикалност, трябва да се предположи, че тази триада е най-незасегната от дифузията на двата форманта или е израз на допълнителна регресия към първоначалната хтонична ориентация на средиземноморския митологически модел за свят. Изглежда тази триада се е опазила в митологията на мистериите в Самотраки. Тълкуването на схолиаста към Аполоний Родоски (Аргонавтика I, 917), за което вече стана дума, че имената на тамошните богове Аксиерос, Аксиокерса, Аксиокерсос отговарят на Деметра, Персефона и Хадес, насочва към извода, че елевзинската и самотракската мистериалност са старо наследство, свързано с по-чисто средиземноморския миторитуален тип или регресирало към него.

В границата на хипотезата може да се допусне, че семейната триада с две мъжки представителства образува един по-северен комплекс в балканския митологически ареал, с по-напрегната уранично-хтонична и вертикална постановка за свят, а триадата с два женски образа, особено тази от типа Деметра–Персефона–Хадес, изразява друг по-южен комплекс, по-подчертано средиземноморски, с по-слаба уранично-хтонична позиция. Преди да се заемем с отделянето на тези типове и по-нататък с очертаването на тракийския и елинския митологически характер, е редно да подчертаем още веднъж общата основа, т. нар. балкански митологически

ареал.

Получил се от дифузията на двата описани форманта – индоевропейския и средиземноморско-анатолийския, и в този ареал, както и при други митологии на индоевропейски народи (скитска, индоиранска, хетска, римска) като основна черта изстъпва *уранично-хтоничното противопоставяне*. То може да се проявява в различна форма на различните нива на една и съща митология. Примерно да е успокоено в класификацията на тройка мъжки божества, разделили си трите вертикално разположени сфери на света (Зевс, Посейдон, Хадес), да се регистрира и снема едновременно посредством описаната по-горе семейна триада, но да е изразено и като конфликт във фабулата за борбата на небесния бог с хтонично чудовище. Чудовището, по-пряк израз на хтоничната средиземноморска богиня, може да се противопоставя не на бог, а на герой. Както е при тракийския Херос – божеството и героят са силно преплетени в образа. Но в случая и самият уранизъм изглежда снижен до един вид хтонизъм, противопоставящ се на друг.

Уранично-хтоничният конфликт може да е налице в едни или други образи и мотиви, но да не функционира като цялостна ориентация. От друга страна, в случай, че все пак функционира, това функциониране може да не се открива на всички нива на митологично конципиране на света. В произхода си уранично-хтоничният конфликт е пространствена космологична ориентация, модел за разположение на сферите на света. Негова крайна реализация е вертикалът от горен, среден и долен свят. Ориентацията може да е активна не в космологичен план, а да служи за вертикално моделиране на човешкия свят или на човешкото същество, да помага да се следи чрез нея отношението между човешката и божията сфера в света или предимно прехода между живота и смъртта. От външните образни форми на вертикално устроено космическо пространство – богове на небето, бог на гърма,

който обитава на висок връх, подземен свят и т. н. с отместването на значенията от една към друга област на означаване се достига до изграждането на сложна вертикална идеология с много нива.

Не толкова на равнището на първоначалния космологичен модел, получаващ се от вертикала на хтонично-ураничната опозиция, колкото във формата на общата вертикална идеология са възможни различни постановки, отличаващи както митологиите на индоевропейските народи, така и типове вътре в границите на балканския митологически ареал. Причината за различието се корени в различното възприемане на опозицията. От една митология тя се тълкува напрегнато и води до дуалистически конструкции и в космологичен, и в човешки морален план. Такова е общото настроение в религиозната иранска митология. Същата напрегнатост при динамичен модус на възприемане на света води до конфликт, при който едното от началата бива унищожено – богът на светлината побеждава хтоничната сила и тя изчезва напълно. На свой ред напрегнатата опозиция се успокоява в по-малко напрегнати отношения било на предимно хтонично, било на уранично равнище. Или се проявява интерес към диалектизиране на отношението и поставяне на всичко на мястото му – както Зевс в гръцката митология побеждавайки хтоничните сили, не ги унищожава, а ги помества в Тартара. Уранично-хтоничният конфликт в случая приема вид на разделяне и съотнасяне. Обратно на елинския патос на разделянето и класифицирането в представените по-горе семейни триади се изработва член-посредник с уранично-хтоничен характер. Интересът е насочен към синтеза на двата елемента. На космологично равнище този интерес води до моделиране на световна цялост, а на антропологично до идея за човешко същество, свързано със световната цялост и повтарящо нейната двуелементност.

Извеждаме възможните различия повече от самата структура, отколкото от исторически данни. Правим го,

защото разполагаме с малко данни. А и не всички от умозрително изведените различия са исторически реализуеми. При общата съдба на Балканите – наслагване на идващо индоевропейско население върху уседнало местно, което важи и за елините, и за траките, и достигането до обща митологическа основа с уранично-хтонична ориентация, историческият проблем е коя е причината за различието в конципирането на света, осъществявано на тази основа. Сигурно не просто етническите отлики в иначе общата социо-психологическа нагласа, а и някакви различия в производствените и общностните форми на живот са обусловили разликите в сферата на митологическото възприемане на света.

Днес въпросът за придвижването на индоевропейците и за настаняването им на Балканския полуостров не изглежда с така лесен отговор. Дошли от север или от изток вероятно на границата на третото и второто хилядолетие пр. н. е., племената, които влизат в амалгамата на елинската народност, се наслагват върху местно неиндоевропейско, но и върху вече индоевропеизирано население (различните тези у *Sakellariou*, 310 sq.). По-късно дошлите дорийци заварват вече оформените от местната култура гърци (микенци) и в контакт с тях усилват отслабналия индоевропейски формант. Въпросът за траките изглежда по-сложен. Може би те отдавна са тук, идентични или близки на т. нар. пеласги. Постепенно се изтеглят по на север. Дали индоевропейците, които са единият формант при образуването и на тракийската народност, са дошли много по-рано на Балканите, още в началото на третото хилядолетие пр. н. е. или са били винаги тук, остава да се реши от съдружието на няколко исторически дисциплини. Във всеки случай по археологически или езиков път трудно се доказва наличието на не-или предииндоевропейско население в тракийските земи (*Фол, История*, 53).

Независимо дали индоевропейците са били с развита земеделско-скотовъдна култура и са заварили

бедно население във фаза на ловно-събирателско стопанство или обратно – са били предимно номади и са заварили население с богата земеделска култура, което е по-вероятно, отношението между номадска и земеделска организация като определяща стопанска и свързана с нея общостна основа остава налице. Може би в хода на бавно и постепенно придвижване още преди идването на Балканите индоевропейските племена са преживели прехода от номадство към земеделско уседяване, което е приело окончателен вид при досега с местното старо земеделско население. Във всеки случай има археологически данни за смяна на културата в епохата на енеолита или ранния бронз в тракийското пространство (на север от Стара планина), за известно номадско нахлуване, за племена, дошли на коне и донесли нова организация на живот (*Фол, История*, 61). Съществуват много хипотези за самия исторически ход, предложени от историци, археолози и индоевропеисти. На структурно равнище обаче изглежда ясно, че осъществилият се по-рано или по-късно преход от номадство към земеделска уседналост е станал причина за смяна на ориентациите в балканския митологически тип. При тази смяна – рязка или постепенна, от съчетаването на динамичния хоризонтален модел на праиндоевропейците номади и на статичния хоризонтален модел на уседнало земеделско население се е получил вече представеният уранично-хтоничен вертикален модел и със статичен класификационен, но и с динамичен характер. Няма нищо по-несигурно от подобна хипотеза и не вярвам, че тя би приела по-убедителен вид, ако се добавят повече данни за археологията на древните тракийски земи или за най-старата история на траките.

Другият въпрос засяга отделянето на тракийския и елинския митологически типове като две възможни реализации в границите на балканския митологически ареал. Отделянето може да се аргументира най-напред на производствена и общностна и изобщо на обществена

основа.

На границата на второто и първото хилядолетие пр. н. е. гръцкият свят преживява дълбока промяна, която довежда до оформянето на полиса, на демократичната градска община. Тя става причина елинското културно пространство да се обособи като нещо принципно различно от източното. Елинският класически полис се отличава силно от източния град дворец в центъра на селски общини, каквито са и микенските градове цитадели, а и критските градове, развили се около дворец. Или при общия на Балканите преход от родова към териториална община в елинското културно пространство наблюдаваме преход от по-голяма към по-малка общност. Отпада нуждата от централизиране и монархическа форма на управление, както и възможността да се образува държава с напрегната обществена йерархия, а в хоризонтал разположена на по-обширно пространство. След VI в. пр. н. е. владетел на земята в Елада става предимно малката градска община, държавата се разполага на обозримо пространство, а формата на управление клони към власт на едно или друго гражданско мнозинство.

Причините за появата на полисната общностна форма са сложно оплетени, за да се изредят убедително накратко. Съществено в културен план е това, че полисът реализира или може би реконструира характерната за елините подвижност или динамика, която в микенското време не е имала съответно общностно изражение. Полисът е малка общност, много по-подвижна от тази, която е била налице във времето на микенските царства. Какво значи подвижна? На основата на това, че събраните в малкото пространство зад стените на полиса граждани се откъсват от земята, която се мисли за обща, става по-подвижен и отделният гражданин, но и цялата градска общност. Елинският полис може да се пренася. Идеята му е заложена не в пространството на родната земя, а в корпуса на гражданството и светините, символизиращи

връзката с минало и откъснатост. Разбира се, тази принципно неземеделска визия не характеризира всички елински полиси. Но тя води до разни прояви на подвижност. Елините свикват с морето сравнително бързо и усеждаването не им пречи да станат добри моряци и търговци по море. При тях традиционно почитаното земеделие и добродетелите на устойчивия центриран в домашното огнище свят лесно се примиряват с динамиката на скитането и риска. В ранното първо хилядолетие пр. н. е. у гърците сякаш се събужда ориентирът на праиндоевропейското номадство. Новите форми на динамичен живот – препитаването с търговия и овладяването на морето, стъпват в следата на древното чергарство, а може би и на още по-древното ловно-събирателско съществуване. Новите форми се подкрепят и улесняват от старите динамични интуиции за пространство и време, за един хоризонтално устроен отворен свят (*Leroi-Gourhan*, 155 sq.).

Какво е положението по на север в Тракия? И тук е налице преход от родова към териториална общност. Разнообразието от селищните форми – села (пара), укрепени градове (бриа), които изглежда са само стопански центрове, и цитадели на династи (дидза), кара да се мисли, че и в Тракия има тенденция към промяната, която наблюдаваме в Елада (*Фол, История*, 92 сл.). Но градската революция в по-северните земи на Балканския полуостров не довежда до образуването на самостоятелни малки държави, градски общности и съответно до индивидуалната и общностна подвижност, която описахме току-що. Човекът остава свързан със земята, а тя е може би собственост на монарха, чиято цитадела става център на статично по-широко пространство. В Тракия продължава по някакъв начин известната от микенското време държавна организация. Докато в Елада малкият полис решително изоставя гледната точка на старото племе, в Тракия тя се видоизменя в пространството на племето. Има данни, че в микенската епоха траките участват в

движението на морските народи, а и че в първото хилядолетие пр. н. е. познават морското дело. И все пак земеделската интенция тук е по-основна отколкото в Елада, родината изглежда се свързва със земята и с една по-голяма общност, която не става обозрима, както е при елинския полис. По-голямата общност освен че не е подвижна, получава символично изражение в представящата я висока личност. Вероятно на тази основа тракийският митологически тип запазва уранично-хтоничния вертикал, развива идея за известна йерархия, за статика и затвореност. В опозиция на елинското културно начало, склонно към отваряне и по-енергични промени, тракийското ни се струва по-затворено и по-строго традиционно.

Обяснението едва ли би станало по-убедително, ако разполагахме с повече данни за тракийския общностен живот във второто и началото на първото хилядолетие пр. н. е. Общностният живот обуславя митологическия тип само донякъде. Докато животът претърпява промени и развитие, митологическият тип изразява и изначални етнически положения и остава по-консервативен. Попадайки в опозиция на общностния живот, като един вид задържаща промените идеология, той тормози общественото развитие. Особеното в условията на вероятно по-затворената тракийска среда е статиката на културата, която не допуска хаоса на реалната обществена промяна, на актуалната култура, ако се изразим по друг начин. Затова митологическият тип може да се разглежда и сам по себе си.

Понеже се спираме на противопоставянето на тракийския и елинския митологически типове, ще предположим описанието на елинския тип, още повече, че поради доброто количество данни то изглежда по-лесно. Ще припомним, че под митологически тип разбирам системата от космологични, социологични и антропологични идеи, които са и ориентации, средства за разбирането на света, а и ценности норми, определящи човешкото

поведение. Поради вътрешната заменимост на образите и идеите в тази цялост една космологична и теологична представа може да стане форма за моделиране на социално или морално поведение и визия.

Ще повторим вече казаното. *Елинският митологически тип* показва склонност към моделирането на промени и на равнището на образите, и на равнището на ориентациите и на ценностите. Тук добре се наблюдава преходът към вторична митология, бързото заглъхване на интереса към космологична и теологична проблематика и насочването към въпросите на устрояването на човешкия свят. Ясно се отделят сферите на божии образи и на героите първопредци. Не толкова драмата на отделянето на човека от бога, колкото структурата на тази отделеност и диалектиката на отделност и свързаност занимава гръцките митове. Божии фигури прехождаат леко в геройни и обратно. Но както множественият божи пантеон, така и многообразната геройна митология на елините предлагат възможност за моделиране на разнообразни връзки. Патосът на множествеността върви редом с трупането на все нови и нови повествователни оперирания. В елинския митологически свят се улавят основно две положения – множеството от гледни точки и неща и тяхното съотнасяне, което никога не е крайно и стабилно.

Така се проявяват отвореността и динамиката, за които стана дума по-горе. На равнището на мотивите и повествованията същите черти имат вид на неустойчивост и обилие, на равнището на образите – на струпване на значения и многозначност, която а крайна сметка довежда до развитието на богата система от символи. В същата насока играе роля оперативното дублиране на митологическите образи, които същевременно оперативно се различават. Подобно различни са Зевс и Аполон, Атина и Арес, Аполон и Дионис. Елинската митология не склерозира в маса от твърди значения и алегорически образи и не застива в система на религиозна догма, прена-

сяна от поколение на поколение от затворена социална среда. Сложният исторически въпрос е дали склонната към либералност реална елинска култура е причина за това лице на митологията или отношението е кръгово и либерализмът е толкова исторически получен, колкото е и зададен от елинския митологически тип.

На космотеологичното равнище, за което имаме право да се питаме дали не е само пуста форма за прекалено вторично проявената елинска митология, откриваме, уранично-хтоничното противопоставяне и вертикалната структура, характерни за балканския митологически тип и изобщо за всички индоевропейски митологии. Тримата братя Зевс, Посейдон и Хадес си разпределят трите вертикално разположени сфери на света, олимпийските богове обитават висока планина, а Хадес и Персефона владеят подземното царство. Вертикален символ е Зевсовият дъб в Додона и Аполоновият лавър. Но, общо гледано, вертикалната статика е слабо застъпена в елинския митологически кръг. Това се разбира от сравнително лесното проникване на човешката в божията сфера. Разбира се, уранично-хтоничното разполагане в индоевропейските митологии има и динамично проявление в опита да се надмогне едната страна и да се преодолее напрежението между двете ориентации. В елинската митология това става по разни начини. Митовете за победата на Зевс над различни земни сили символично утвърждава ураничната ориентация. Но интересът е насочен към запазването на страните на конфликта и към изработването на структура. Същото важи и за уранично-хтоничните конфликти между божества в елинската митология. Аполон и Дионис са поставени редом в Делфи, Аполон и Хермес са помирени в подаръка на Хермес. Направената от коруба на костенурка лира е хтоничен предмет, уранизиран в притежанието на Аполон. Уранично-хтоничното съчетаване в елинската митология не е дуалистично напрегнато. Самият ураничен Зевс се хтонизира, както и повечето олимпийски божества

допускат редом с едната и другата ориентация. Най-добрият пример е издигнатата на Олимп земна Хера. Лекото снемане на опозицията убеждава, че тя не е активна.

На свой ред и споменатото лесно прехождане между божията и човешката сфера и общата динамика на формите карат да се смята, че вертикалната ориентация а елинската митология е силно формализирана, докато съчетаната с нея хоризонтална ориентация, напротив, е идеологически по-активното моделно положение. Като казвам хоризонтално ориентиране, разбирам и по-конкретни структури като идеята за Островите на блажените и за Елисейските поля на Запад, където обитават мъртвите. Тази праиндоевропейска идея за хоризонтално разположен отвъден свят се съчетава в елинската митология с представата за подземния свят на мъртвите. Но имам предвид и общата интуиция покрай идеята за оттеглилите се горе и долу божества да се запазят и епихтонични божии сили. Някъде отблизо встрани при човека идват по-низши божества. На равнището на народните вярвания се мисли, че наоколо е пълно с духове вредители или покровители (Хезиод, Дела и дни, 252-55). А и от вертикалната височина–низина лесно пристигат богове вестители (Ирис, Хермес), в Омировия свят и други богове. В тези образи действа сякаш една хоризонтална динамика. Именно тя ляга в основата на елинската полисна идеология и на гръцкия реализъм в отношението към конкретния човек.

Човекът на елинските митове и на ранната гръцка литература е телесно същество с душа витална сила, която се разпръсква при смъртта. Но дори и да отива в отвъден свят, елинската душа не е с божествено естество Разбира се, Елада познава божествения човек – било в по-ниския вариант на героя аристократ, за когото се грижи божество покровител, било в по-високия на заслужилата личност, която се обожествява. Но, общо гледано, обикновеният смъртен и аристократът не се противопоставят на тази

основа. Човекът се мисли за свързан с общността и може би поради това не се гради като вертикално напрежение между душа и тяло, следващо космологичното между уранично и хтонично начало. Душата не се възприема като друга или като по съществена природа и не се смята за средство за общуване с отвъдното. Според елинската представа човешкото същество е с хтонична природа. Връзката му с отвъдните небесни или земни сили се осъществява технически в култа, който превръща участващите в него смъртни люде в общностен корпус, представян от жреца, жертвата или самото божество. Но и при другия начин за връзка с божеството – вселяването му в гадателя или в колектива на адептите, божеството прави човека божествен, значи одушевен в ураничен смисъл само временно. Иначе виталната сила душа е, така да се каже, друга, по-лека материалност, а не ураничен елемент.

Характерната за Елада пластическа антропология и либерална реалистическа идеология изглеждат зависими от хоризонталния модел за свят и ненапрегнатата уранично-хтонична опозиция. Основното космологическо положение при този модел е, че отвъдният свят е разположен на същата плоскост встрани. Донякъде от това следва леката преодолимост на границата между тукашното и отвъдното. На ритуално равнище последствието е в липсата на специализиран жрец посредник между световите. Изглежда поради това в Елада жреците не се обособяват в отделно съсловие, както и светската власт не се свързва с дадена прослойка. На свой ред и индоевропейската военна функция бива пренесена твърде рано от аристократическото съсловие към повече граждански прослойки в полиса. Разбира се, става дума за схема, за обща форма на идеология, изразена много по-ясно като остатъчна космологична идея отколкото като съсловна структура или в строежа на човешкото същество.

При подобно описание на типа тенденцията е да се подчертае неговата единност с извеждане на основна ориентация. Това става и в случая – основна за елинския

митологически модел се оказва идеята за хоризонтално устроения свят. Тази космологическа идея се проявява и в ориентири за същността за човека и човешкия свят, и изобщо играе роля на свръхценностна норма. Но простотата на митологическия тип е привидна. Достатъчно е да припомним, че в историческата основа на елинската култура открихме две хоризонтални ориентации – динамичната на праиндоевропейците и статичната с център и периферия, характерна за средиземноморско-анатолийското културно начало, за да разберем, че свръхориентацията на елинския митологически тип е вътрешнопротиворечива (срв. *Petazzoni, Sources*). В живота си съществуване типът се храни от подобни противоречия. Живите културни системи са реално най-малко двусистемни. Двусистемността на елинската митологическа ориентация се проявява по-ясно във формите на ритуала за свързване с отвъдните сили и не толкова в принасянето на кръвна жертва пред колектив, колкото в гадателските практики. Именно с тяхното анализиране ще изведем елинския митологичен тип от представената по-горе статика и ще открием, че в едно по-реално двойствено проявление на този тип се открива масивно чуждо, неелинско наслоение. Насочваме вниманието към двата вида мантика, практикувани в гръцкия религиозен кръг и наречени в миналия век от Буше-Льоклерк интуитивна и индуктивна. Интуитивното гадаене се извършва от жрец, но по-често от жрица, която изпада от само себе си или с помощта на стимулиращо средство в помрачено състояние (Сибилите, Пития, жрицата на Аполон в Патара). Докато индуктивното гадаене по знаци (по летежа на грабливи птици и вътрешности на жертвени животни) се извършва от гадатели специалисти, пророкуващи в разумно състояние. За разлика от жреците заколители (*hierieis*) те наследяват родово своята професия. Общо гледано, двете мантики не се смесват, интуитивната се практикува в стари светилища като тези на Аполон в Патара и Делфи, а

индуктивната се върши официално от полисната община. И ако в официалната среда фигурите на *hierēus* и *mantis* са отделени, в Елевзин, напротив – в жреците евмолпиди и керики те изглеждат свързани. Но сега става дума за изстъпления гадател и гадателя-професионалист, който пророкува рационално по знаци. Дори в Делфи, където въодушевеното гадаене на Пития се съчетава с работата на профети, тълкуващи нейните невнятни думи (подобно съчетаване се открива и в оракула на Аполон в Кларос – *Burkert*, 182), в елинския религиозен кръг двата вида мантика са ясно отграничени като два принципно различни, макар и допълващи се способа на гадаене.

За интуитивната мантика се смята, че е наследена от предгръцката религиозна основа на Балканите. И женската фигура на пророчица в нея, и влудяването, ирационалният начин за свързване с божествата, отвеждат към статичния хоризонтализъм на средиземноморско-анатолийския митологически кръг и към вероятно по-първичната свързаност на гадателя с Богиня майка. Нейното изместване от гадателския елински бог Аполон е довело може би до смяна на гадателя (срв. Кибела и нейните жреци) с гадателка. Индуктивното пророкуване по знаци се смята за зависимо от собствено елинската традиция. То, разбира се, не е нещо просто и се разлага на исторически съставки. Гадаенето по летежа на птици изглежда се налага по индоевропейска линия и има динамично хоризонтална и същевременно вертикална ориентация, а гадаенето по жертвени вътрешности идва от по-късен малоазийски източник. При него има опит за свързване на прекалено отделените актове на жертвуването и гадаенето. Неговата статика сигурно е подкрепила идеята за конституирането на групата на участващите в жертвоприношението и гадаенето като общност, типично елинска идея, намерила по този начин своето ритуално изражение.

Така че свързано със светилища с предгръцка основа, интуитивното гадаене има по-неофициален характер в гръцкия свят. Общо взето, то е за отделни

клиенти, докато индуктивното е с подчертано общностна функция. Това дава основание първото да се смята за по-древно от второто. Пророкуването в изстъплено състояние може да се редуцира с типа на т. нар. статичен шаманизъм и в още по-широк план с практиките на индийската йога. В липсата на ирационални средства и заместването им от занаят и родово предаване на уменията при индуктивния гадател на свой ред се вижда по-новата форма на гадаене. Според етнографските наблюдения върху съвременен материал рационалното начало в култа свидетелствува за диференцирана социална структура (*Douglas*, 113). Това разполагане на двете мантики във времето се поддържа и от следния аргумент. Гръцките индуктивни гадатели се наричат *manteis*, т. е. с дума, в чийто корен е отпечатана ясно идеята за лудост (*mania*). В гадателската практика идеята изглежда изличена и забравена, а заедно с нея и по-дълбинната представа, че в лудостта не просто се помрачава съзнанието (това е рационалната гледна точка), а обратно – гадателят получава нужната за пророкуването витална сила *menos* (*menos*, *mens*, *mana* – вж. *Pfeiffer*, *Daimonismos*, 108). Въпросът е дали гръцкото интуитивно и индуктивно гадаене са чисти форми, а не нещо исторически променено и сложно в себе си. Това може да се провери, като се екстраполират идеите за строежа на света, налагани от двата типа мантика. Тези идеи са сигурно достатъчно различни, след като вероятно определени исторически задачи са наложили съчетаването на двете практики.

Що се отнася до интуитивния гадател, етимологията на *mantis* от *mania* през *menos* (витална сила) открива следната перспектива на разсъждаване. Интуитивният гадател се свързва с божеството интравертно, с възбуждане на своята душа. Това означава, че като всеки друг човек той е двусъставен, има душа и тяло, но умее да възбужда душата си, да я прави божествена, което значи луда. При този тип решение е възможно и следното тълкуване. Само гадателят разполага

с душа, с отвъдна сила в себе си. Едно друго решение изглежда по-убедително от току-що изведеното тълкуване. Влудяването е акт на одушевяване, на влизане на божеството в пасивния хтоничен човек.

Както се разбира, в привидно простата форма на интуитивното гадателство са възможни две форми на профетична лудост – възбуждане на собствената душа = на ентаз и приемане в себе си на божествена душа *menos* = на ентусиазъм. Зад тези форми на профетична лудост се усеща действието на две основни идеи за строежа на човешкото същество – първата за човека с душа, т. е. лично свързан с божията сила, и втората за човека без душа, оживяван от божията сила. Тези идеи се насочват вероятно от различни космологически ориентации. Смесването на космологичната и антропологичната ориентация указва, че на равнището на това, което означава, гръцкото интуитивно гадателство далече не е чиста форма.

Как стоят нещата при иманентните светови ориентации на гръцкото индуктивно гадателство? Според окончателно утвърдилата се в епохата на класиката представа висшите богове, чиято воля се следи (най-вече на Зевс), са отдалечени от тукашния свят (*Nilsson, Distanz*, 17) и не се явяват лично пред човека, както е според Омировите представи. При *emphaneia*, при вселяване в статуя, те присъстват на своите празници само като сила. И макар че според първоначалното вярване храмът е тукашното живелище на бога, самият бог се мисли от елините за отдалечен от тук. Космологическата ориентация „горе и долу“ или встрани на „запад и изток“ (север и юг) остава неясна в материала на гръцката митология. Вече казахме, че по форма то е предимно вертикална, но по интенцията, че преходите между тукашната и отвъдната сфера на света се считат леки, се разбира, че тази ориентация е моделирана хоризонтално динамично. В историческия ход на гръцките представи се преминава от Омировото пряко вестяване на божията воля

от самия бог, който се явява лично пред героя аристократ, решаващ общностен проблем, към техниката на косвеното рационално разчитане на божията воля по знаци. Индуктивният гадател върши това пред лицето на водача на общността, пред политическата фигура, която не разбира сакралния език, и пред самата общност. От една страна, е налице разчлененост – най-напред на света: боговете са се оттеглили, божиято и човешкото пространство са отделени, както са отделени функциите на тукашното устрояване на света и на свързването с отвъдната сфера, съответно и фигурите на политическия водач и гадателя. От друга страна, свързването с отвъдността, макар и да се изпълнява от гадател, получаващ уменията си родово, се съчетава с работата на жреца заколител, който не е специалист. Работата на гадателя изглежда пасивна и техническа и във всеки случай е по-лесна от тази на активната фигура на магьосника чудотворец. Общо взето, това е така, тъй като при тази система за връзка между тукашния и отвъдния свят преходът се осъществява леко, без особено драматично отнасяне към отвъдните сили. И колкото и по-особен човек да е индуктивният гадател, рационалното му пророкуване не предполага лична душевна нагласа и структура с уранична даденост. Като всички хора той се мисли за смъртен и телесен.

Според картината, имплицирана в практиката на индуктивното гадателство, елинският свят изглежда, от една страна, вертикално устроен и с разчленени функции на социален живот и осъществяване на преход към отвъдното. Но разчленеността е ненапрегната и лесно преодолима, и то не толкова в преход, колкото във временната, така да се каже, техническа връзка между тукашния и отвъдния свят. Интересно е, че интуитивното гадателство имплицира картина, която на пръв поглед не противоречи на описаната. Но ето и продуктивните разлики. Космологическата ориентация в случая е по-скоро хоризонтална. Гадателят стои в някакъв център –

Пития в храма на Аполон в Делфи, в пещера или край извор като Сибилите. Божиите сили са сякаш някъде наблизо встрани и може би това означава, че човешката и отвъдната сфера на света не са така напрегнато отделени една от друга и че преходът между тях не се мисли за труден. В тази връзка и човекът, който изглежда пасивен и неподвижен, един вид се оживява от намиращото се наблизо или лесно идващо при него божество. Но нашето описание трябва да спре дотук. Структурата на света и човека, мотивираща интуитивната мантика, се усложнява от вече формулираните две възможности гадателят да напъга своята душа (ентаз), за да влиза в общение с божеството, все пак от разстояние, или да пуска в себе си одушевяващото го божество (ентусиазъм).

Идеята за ентусиазма насочва погледа към Дионис и изобщо ни извежда от по-тясната гледна точка на гадателската лудост към лудостта като универсално средство за общуване с отвъдното. В, общо взето, рационалния елински кръг този начин на общуване на човека с бога е нещо странично. Независимо от това той се оказва вътрешно усложнен.

Елинските божества, които довеждат до лудост, не са много. От по-нисш разред е Пан, от по-висш са Артемида и Арес. Рационалната гледна точка на по-късното време налага идеята, че полудяването представлява помрачаване на разсъдъка и губене на съзнание за смисъла на собствената постъпка. Под тази идея се усеща по-древният пласт на вярата, че лудостта се изразява в обзетост, в изпълненост с божествена сила, че тя напротив е не губене, а намиране. В Платоновия "Федър" са свързани отрицателното и положителното разбиране на лудостта. Диалогът е ценен за нас и с предложената класификация на видовете лудости – гадателска, свързана с Аполон, мистерийна, отнесена към Дионис, поетическа под патронажа на Музите и еротическа, водена от Ерос и Афродита (265 d).

В случая ни интересуват по-реално наблюдаемите

първи две лудости. Става дума за изглежда осъзната от Платон спецификация – Аполон влудява предимно индивидуално пророкуващи гадатели и гадателки, които изпадат в състояние на ентаз, докато Дионисовото влудяване не е с гадателски характер. То е мистерийно, посветително и ентусиастично, изразява се в изпълване с божеството. Характерно е за аграрните средиземноморски религии и за възникналите вероятно от тяхната основа мистерии с посвещаване. Негов патрон на Балканите преди Дионис е Богинята майка. Така че вътрешната сложност на интуитивното гадаене, колебаенето между ентаз и ентусиазъм, се оказва привидно. Индивидуалната Аполонова мантика е ентазична, предполага напъгване на собствената душа към едно все пак отсъстващо божество, докато Дионисовото колективно влудяване е ентусиастично, предполага приемане на бога в себе си и значи се изразява в по-непосредствено общуване с божията сила. Разбира се, това разделяне е пресилено. Касандра е любима на Аполон според гръцкото вярване, жрицата в Патара влиза в любовна връзка с бога също както съпругата на архонта басилевс в Атина се съвокупява реално с каменния Дионис в определен ден от Антестериите. Любовната връзка е образ за действителното непосредствено свързване с отвъдната сила, което по друг начин се осъществява в акта на ентусиастичното обземање, така че с Аполон и Дионис се прави класификация на два вида влудяване и две практики за общуване с отвъдното. Пръв обръща внимание на това Ервин Роде (*Rohde*, 19), макар че по-скоро смесва ентазичната мантика с Дионисовия инициационен ентусиазъм. Роде е критикуван за това разделяне с аргумента, че все пак става дума за една и съща лудост (*Martinez*, 174). Почти единодушно специалистите по гръцка религия смятат, че зад идеята “влизване, вселяване на божията сила в човека” не бива да се търси определен мирогледен комплекс (*Nilsson, Distanz*, 16 и *Burkert*, 178 sq.). В случая следвам Елиаде във възгледа, че

не може да има цялостно култово действие, в чиято структура да не се имплицира определена светоориентация. Толкова многото думи за обземање на човека от божия сила на старогръцки (*Pfeiffer, Daimonismos*, 101 sq.) вероятно следват идеята за реално влизане на божеството в човека, а оттук и определена представа за свят – хоризонтално разположение на отвъдната и тукашната сфера, проницаемост и сравнително лек преход за един пасивен човек без душа, който се одушевява и става сакрален временно.

Тази структура, застъпвана в аграрни религии с култ към Богинята майка или мъжко вегетално божество (Дионис), както и в мистерии под патронажа на тези божества, предполага непосредствен човешки колектив. Структурата е добре опазена в митологията на гръцките мистерии. Докато независимо от възможните влияния интуитивното гадателско полудяване, индивидуално и винаги свързано с Аполон, остава донякъде извън нея. То изглежда се е получило от контаминирането на първичното ентусиастично влудяване и принципно различната ориентация, която откриваме по друга линия край Аполон. Става дума за способността на жреца шаман да осигурява едно или друго благо за общността, като ходи в труднодостъпното отвъд било лично, било довеждайки душата си в транс. Преплетена с ентусиастичното Дионисово обземање от бога, тази практика на екстаз дава вторичната форма на интуитивното гадаене в ентаз. От шаманската структура произхожда това, че актът е индивидуален и че гадателят има особена душа, която може да се доведе в движение. От Дионисовия ентусиазъм идва хтоничната идея за лудостта, обземаща човека тяло, и лесната проницаемост на човека от бога. По този начин аргументирам вторичния характер на т. нар. интравертен или статичен шаманизъм. Следвам Елиаде, като твърдя, че първичният шаманизъм е екстравертен и динамичен и се изразява в екстаз, във вяра, че душата на шамана напуска тялото му, за да пътува в едно отвъд по стълбата на

вертикала – било горе, било долу.

И така, гадателките от типа на Пития и повечето ентазични фигури край Аполон са преработка на чуждата за елинския свят „по-индоевропейска“ екстравертна форма за общуване с отвъдното. Имаме право да наречем тези фигури също шамански. Но, както казахме, ентазичното интравертно шаманство е по-нетипичната форма на шаманизъм. Разгледаните в предишната глава гадатели Абарис, Аристей, Хермотим и Епименил, също свързани с Аполон, следват по-типичната форма на шаманизъм – екстатичната и екстравертната. Разбира се, не става дума за прояви на реален шаманизъм в Елада, а за реликти, в които се усеща шаманската светова ориентация, това по-общо положение, което смятаме, че е дълбинно характерно за древната идеология на Балканите.

Разбиран буквално като напускане на себе си, екстазът е, общо взето, нехарактерен за гръцкия културен кръг. Макар че елинските думи за излизане на душата извън тялото (*ekstasis*, *ekstatikos*) се употребяват до епохата на елинизма синонимно на думите за обземане на човека от външна сила (основните са *enthousiasmos*, *entousiastikos*), те са по-малко на брой (най-ранната употреба на *ekstasis* е у Аристотел, Категории 10 а 1) и употребата им нараства в късното антично време (срв. в „Новия завет“, Лука 5, 26 и Марко 5, 42). Т. е., въпреки че с двата реда думи не се изразяват строго идеите за влизане в човека и излизане извън него, тези идеи все пак се чувствуват, щом като първият ред се предпочита в по-ранното антично време, а вторият – в по-късното. В крайна сметка това означава, че зад интравертното оставане в себе си и екстравертното напускане на себе си може да се предполага действието на различни светови ориентации.

Излизайки от елинските гадателски практики, от интуитивната и индуктивната мантика, направихме няколко различавания. В крайния етап открихме противопоставянето на колективния Дионисов ентусиазъм

и индивидуалната шаманска екстатика, контаминирани в Аполоновия гадателски ентаз. Вследствие на това елинският митологически тип, който описахме въз основа на картината за свят, имплицитно дадена в индуктивната мантика, се усложнява продуктивно от усилено хоризонталните колективни интуиции на Дионисовия ентусиазъм, както и от ирационалната линия на Аполоновия ентаз. Въпросът е, че в по-слабата за елинската култура чуждост на мистериалното посвещаване и интуитивната мантика откриваме заглъхнала по-дълбинната чуждост на шаманската структура и нейните идеи за свят. Или, по друг начин казано, откриваме в елинския митологически тип парираното и потиснато ядро на търсения културен тип, който нарекохме условно тракийски.

В предишната глава на основата на мотивите около образа на Орфей беше описана т. нар. шаманска структура. Сега на основата на различения от култовия ентусиазъм екстаз е редно да формулираме повторно представите за свят и човек, по всяка вероятност характерни за изразената в тракийския митологически тип идеология. Ако започнем с второто, с представите за човека, както отдавна е забелязано и много обсъждано, ориентациите на шаманския екстаз предполагат един човек с активна и подвижна душа, уранично-хтонична, а не само с хтонична природа. Изглежда на тази основа се развива по-късната представа за душата божествено зърно и за нейното пребиваване някъде след смъртта (*Nilsson, Immortality; Dodds, 142 sq.; Eliade, Schamanismus, 443*). Въпросът е дали тази структура не характеризира само посредника, докато останалите хора имат хтонична природа.

Вече е формулирана следната връзка – шаманският екстаз се налага от система на вертикално устроен свят, при който проникването отвъд е свързано с трудности (*Eliade, Schamanismus 5, 445*). По-точно казано, не самата вертикална структура, а напрегнатата опозиция между „тук“ и „там“ (горе или долу), изключваща преодолявания

от типа на елинската епифания, ентусиастичното вселяване на бога в човека или техническото вестяване по знаци, развива фигурата на шамана специалист по екстатичен преход, който умее да отделя душата си от тялото, да лети, да отлита нагоре или да слиза в подземния свят. Така отделността на тукашното и отвъдното се пази за общността, но се сменя енергично от човека посредник с уранично-хтонична природа. Съответно на това той не е обикновен гадател, който пасивно вестява божията воля, а жрец в активния смисъл на думата – извършител, който, освен че вестява, сам осъществява общностното благо. Според гръцката представа за свят активността е възможна в обособената човешка сфера за действие и е достъпна за нейния субект – политическия герой. Гадателят го насочва, след като пасивно узнава божията воля. Колкото узнаването става по-пасивно и по-технически, толкова по-гръцка е картината за свят.

Интуитивното гадателство с неговия активен ентаз излиза извън тази картина. Тази мантика остава граничен случай за елинската култура. Докато в т. нар. тракийска картина за свят политическата активност изглежда не е отделена от сакралната. Жрецът шаман, специалист по ходене отвъд, е и цар. Отново привеждам намиращото се у Полиен сведение за царя Косингас, който заплашва своите подчинени, че ще се качи на много съединени една с друга стълби на небето при Хера. Този рядко изразителен факт съчетава двата взаимозависими елемента на представената идеология – напрегнатата вертикална структура на света и нейното преодоляване от жреца шаман и цар. Знаем, че микенският *wanax* и подчиненият нему васал *basileus* също имат наред със светските и религиозни функции (срв. *Walcot* и *Maddoli*), отглас на което е епитетът *basileus* за занимаващия се с култовете архонт в класическа Атина. Но тъкмо това, че освен някои съдебни функции той не притежава други, че онова, което в микенския свят се събира в една фигура, в гръцкия класически свят е отдадено на разни фигури, говори за

рационално-дистинктивно начало на официалната полисна култура в епохите на архаика и класиката. Това начало се подкрепя, от една страна, от успокоената вертикалност на елинския митологически тип, а, от друга, от неговата тенденция към хоризонтално множествено разполагане на равноправни елементи. Струва ни се, че това не е налице в т. нар. тракийски митологически тип.

Цел на тази глава е неговото описание. Избраният път на сравняване с елинския митологически тип изглежда естествен, след като според нашата теза търсеният тракийски тип е така да се каже погълнат и преобразуван от елинския. При описанието на гръцкия митологически тип се налага следната двойна гледна точка. В по-тесния план на официалната полисна култура типът се проявява в тенденциите към реализъм и рационализъм, които изглеждат основни за времето от Омир до Аристотел. С обща насока към реализъм и удоволствие от множествеността, характерни за тази потясна гледна точка на елинското културно реагиране, се обясняват и политически явления като полилната демокрация, и либералният дух в атинския обществен живот, и факт като елинския политеизъм, а и по-конкретни явления като разпространяването на писмеността в ранна Елада. Пряко зависима от тази тенденция е наклонността на елинската култура към писмена комуникация и ранното развиване на светска литература с гама от жанрове и особено от видове проза. Ранното обособяване на религията, философията, поезията и практическата наука една от друга също следва това елинско начало в тесния смисъл на думата.

Но елинският митологически и културен тип има и втори аспект, който развива като опозиция на официалното начало един друг модел за свят. Както се разбира от анализа на темите за индуктивното и интуитивното гадателство, на видовете лудости, на ентаза, ентусиазма и екстаза, най-напред чрез тях елинската култура получава ред от форми за ирационално реагиране,

а оттук и за моделиране на континуалност и единство, затвореност и нетърпимост към разнообразието, аристократизъм и усилен йерархизация. Тази линия се проследява добре проявена в историята на елинската философска мисъл – в питагорейството, платонизма и по-късните митически учения. На официалния реализъм тук се противопоставят напрегнати моралистически, спиритуалистични постановки, на общо соматичната и значи хтонична идея за човека и на социалния патос – представата за човека с божествена душа, значи с уранично-хтонична природа и патоса на избранничеството. Именно от тази втора линия произтичат аристократическото и религиозното реакционерство в елинския културен кръг, задържането на писмената комуникация и обвързването на гръцката култура с типа на затворената общност. Това второ начало, разглеждано в момента като сноп от ценностни реакции, има и митологическа основа, която това е вътрешно сложна. В нея открихме интересувания ни в случая формант – т. нар. шаманска идеология. Струва ни се, че той играе важна роля в цялостта на *търсения тракийски митологически тип*.

Обръщайки се към неговото описание като един вид извод на настоящия анализ, редно е да припомним следната изходна постановка. Митологическият тип се проявява и в един вид култура, а и като някаква идеология. Няма основание да смятаме, че при тракийския митологически тип не бихме различили тясна по-проста и широка по-комплексна гледна точка, наред с чистото положение и усложнен модел с наличие най-малко на две разноречиви картини за свят.

При косвените данни, с които разполагаме, нашето описание естествено има хипотетичен характер. Но и при тракийския митологически тип трябва да започнем от някаква космологична идея. Анализите показаха, че тракийската идея за свят е получена от усиленото отнасяне на хтонично и уранично начало по един вертикал, който

изглежда по-ценностно натоварен и по-неформален, отколкото е в елинския културен кръг. Патосът на различаването дава право да предположим, че за разлика от елинския кръг, където вертикалът е средство за описание на естествена йерархическа разчлененост, в тракийския кръг останала неразвита в йерархия, вертикалната посока на моделиране е просто вертикално напрежение. На тази митологическа структура би трябвало да съответствува общество с твърда, но проста йерархия, чиста противопоставеност на водач с голяма власт и човешка маса без права, би трябвало да съответствува не особено разслоена общност и респективно интерес към преодоляване на обществената устроеност в идеални образи за отвъдно съществуване.

В митологическата визия това се проявява в строга отделеност на човешката и отвъдната сфера и вертикалното им разполагане. Не богът идва при човека, а обратно той ходи при бога и значение имат не ритуалните практики, чрез които се конструира човешката общност (кръвната жертва у елините), а многофункционалното общуване на избранника с отвъдните сили, ставащо възможно след един вид трудно проникване в отвъдния свят. На тази основа се развиват дуалистически постановки, напрегнатото противопоставяне на ураничното и хтонично начало води до опозиции между идеите за добро и зло, а цененето на преодоляната противопоставеност – до отричане на ценността на непосредствения живот и до аскетизъм. Откриваме подобни реакции в гръцкия орфизъм и питагорейството – най-вече в тяхната есхатология. Историческият въпрос е как този сноп от реакции и свързани с тях ценности, който би трябвало да важи само за шамана посредник, се пренася върху по-широк кръг от хора и развива орфическото учение за човека.

Нямаме особена опора, за да представим в чист вид тракийската космологическа идея. Затова търсим проявлението ѝ в други области преди всичко във

вероятните тракийски възгледи за човека. И все пак в областта на теологията, където тракийският митологически тип е изразен силно, скритата и сведена до форма космологическа ориентация проличава по-добре. В първия раздел за орфизма, а и в тази глава представихме особените диадни и триадни конструкции от божества. Те са теологичен израз на първични вертикални и хоризонтални моделирания на света. Особено с триадата от бог отец, уранична сила, и Богиня майка, хтонична сила, се показва, че троицата е средство за преодоляване на уранично-хтоничната противопоставеност и, от друга страна, на множествеността и сложното класифициране. Не само защото имаме данни за елинската система от божии образи, а за тракийската не разполагаме, можем да оформим извода, че на елинската множественост от божества, отговаря по-бедна тракийска система. Така разбирам цитираното място от Херодот, че траките почитат само Арес, Дионис и Артемида, а царете им отделно Хермес, от когото извеждат потеклото си. Изглежда, изразеният в триадата минимален политеизъм е характерен за идеологията на тракийската низина. Докато Хермес е божеството с уранично-хтонична природа, божият образ на посредника, какъвто е и тракийският цар и затова този бог става царско божество. Тезата се поддържа от многото данни за особената царска митология у траките (*Маразов*).

От друга страна, не става дума за две отделни религиозни митологии, а за една обща система с тенденция към монотеизъм. Царският бог Хермес е може би отделилото се от триадата и обособило се като самостоятелно уранично-хтоничко божество. В орфическата теогония то се представя от Дионис, чиято уранично-хтонична природа е различна от тази на вегеталния бог със същото име. И ако първият е аристократическо божество, вторият е оргиастичен и ентузиастичен, достъпен за празнуващата широка маса от хора. Отдавна е заключено, че своеобразен синоним на

единното божество на траките е Херосът – бог посредник, защитник с хтонични и уранични черти, свел ред други тракийски божества до свои функции, а имената им до свои епитети (*Фол, Политическа история*, 49 и *Дечев*, 42). Видяхме в кръга на орфическата космогония и особено в геологическата ѝ трактовка колко силна е тенденцията към единно божество, означаващо всички светови и социални ориентации за разлика от елинския митологически кръг със слабо развита теология и сложно ограничаване с дублиране на функциите на централното божество на дневната светлина и гърма от други божества в политеистичната система. Тенденцията към монотеизъм, теологичното следствие на вертикалната светова ориентация, характерна за индоевропейските митологии, води до няколко решения в тракийския митологически кръг.

Уранично-хтоничното единно божество от типа на Дионис, било модел за уранично-хтоничния цар жрец, така да се каже повторение в земната сфера на божествената форма, било обратно следващо образеца на царя жрец, е първата от формите на тракийския монотеизъм. Задачата царя жрец, който посредничи между тукашната и отвъдната сфера на света, да бъде активната страна в отношението с отвъдната сила по необходимост статизира тази сила и я закрепява към едната от двете отвъдни посоки на вертикала – божеството се уранизира или хтонозира. Това изглежда е следващата фаза в развитието на тракийския монотеизъм. След ранното уранично-хтонично конструиране на динамичния цар жрец посредник в един свят на все още неоформени сили и вероятно по-късното повторение на тази структура в теологичен план в образа на божеството с двойна природа и динамика, все пак се запазва за жреца, ставащ вече и цар, а царското божество се статизира и двойната му природа се опростява. Възможностите са две – то се превръща в ураничен бог от типа на Зеас или в хтонична Богиня майка, на която орфическият цар жрец е син и

любовник (Фол, 144 сл.) Богинята майка може да се помести някъде горе (Хера при кебрените). Според много коментирания извор (срв. Фол, *Светилище*, 74 сл.) царят жрец (Орфей) се изкачва на планината, за да изпълни ритуала за едно уранично и слънчево мъжко божество – независимо дали то е Аполон или Дионис.

Разгледаната структура убеждава, че в тракийската културна среда човекът се моделира по два начина. От една страна, се създава образ на герой, представящ общност. Той може да има първичната форма на жрец шаман, вторичната на цар жрец и късното развитие на аристократ, посветен и организиран с други равни нему в секта. Този човек посредник е с уранично-хтонична природа, разполага с двете основни светоориентации и сам е модел за свят. Но най-същественото е, че има божествена душа, която му дава възможност за личен излаз в извънчовешкия свят. Структурата на този тип човек се мотивира от функцията му да представя другите хора и по-точно човешката общност. Затова не е чудно, че според някои извори царят жрец се мисли за безсмъртен, за пребиваващ в отвъдното след смъртта си и направо за бог (Залмоксис). Липсват конкретни данни, за да се проследи историческият ход на превръщането на жреца шаман, способен да преминава от тукашната в отвъдната сфера, в жреца цар и по-нататък в посветения, който придобива уранична душа в резултат на инициирането. Структурата изглежда исторически трайна, щом като, от една страна, важи за жреца шаман, а, от друга, се открива във вярването, регистрирано върху златните погребални пластинки – умрелият, син на Небето и Земята, става със смъртта бог.

В ранното време избранникът е устроен различно от обикновените хора, тъй като ги представя пред отвъдните сили. С отпадането на тази функция проличава принципната асоциалност на структурата. Така устроеното човешко същество не е човешко в степента, в която бидейки цялостно, не се нуждае от другите човешки

същества, за да образува чрез тях суперпозицията на обществения корпус. Асоциалността има две проявления – по-древната във фигурата на царя жрец, който представя социума, но не допуска вътрешното му усложняване като общество, не допуска и развитието на йерархия между себе си и подчинените. На свой ред в динамичната цялостна фигура на царя жрец е заложено характерното за тракийската идеология бягане от социалната реалност. В образа на царя жрец социалното разнообразие е преодоляно чрез събирането на много обществени функции в едно лице, и то дотам, че царят дори се дивинизира.

По-новата форма на същата асоциалност откриваме в орфическата есхатологична идеология и в гръцките мистерии. Избранниците, организирани в секта, или посветените разполагат вследствие на инициирането си с гарантирано бъдно благополучие. С ритуали и набавяне на знания те усилват божественото начало в себе си, стават способни да се свързват пряко с целостта на света, без да разчитат на посредничеството на социума. Свързани са единствено с общността на другите посветени, и то като равни, а не в сложна класификация на обществените роли и в йерархия, както става в актуалната социална среда.

Асоциалността на структурата се усеща ясно в стоическото учение за човека, носещ в себе си частица от божествения логос. Разбираме функцията на подобна конструкция в античната културна среда – тя е маргинално средство за противопоставяне на официалната идея за човека, подчинен на социален корпус. Митологическата представа за хтоничния човек с душа дъх, отлитаща при смъртта от тялото, и социалността, реалната суперпозиция, даваща сила на човека и недопускаща събирането на всички обществени и сакрални функции в едного, са интимно зависими в елинския културен кръг. Обратно – принципната нереалистичност и асоциалност не само позволяват подобно събиране, но развиват идеята за особения асо-

циален човек, телесен като другите хора, но със суперпозиция не извън, а вътре в себе си, разполагащ със собствено уранично начало, с душа, която го свързва направо с целостта на света.

Какво знаем за обикновения човек и за неговата митология в тракийския културен кръг? За него би трябвало да са характерни принципният хтонизъм и неодушевеност. Същевременно неможещ да развие социалната суперпозиция, позната ни от общественото развитие в класическа Елада, той остава привързан към ентузиастичното оживяване от идващото при празнуващата група оргиастично божество (Богинята майка или Дионис), временно празнично одушевяване, изразяващо се в соматична разпуснатост и всъщност крайно асоциално, противоположно на всякаква йерархия, социално диференциране и дискретно поведение. Тази митология има дълго съществуване на Балканите и тя изглежда по-запазена в съвременните фолклорни форми тук, отколкото е върховата митология на посредника с божествена душа, способен за екстатично пътуване отвъд.

Редно е да погледнем и общо на тракийската митология, без да отделяме високата от ниската ѝ форма на проявление. Тъй като високата картина е по-склонна към монотеизъм от ниската, общата теологична картина на тракийския митологически свят се оказва напрегната и колебаеща се между централно единствено божество и няколко, които застъпват отделните му функции. Това колебание се усеща доста ясно в орфическата теогония. Или можем да заключим – за разлика от елинския митологически тип тракийският не допуска лесно множествеността. Тя не се допуска изглежда и на равнището на героя. В тракийския митологически кръг божията и геройната митология сякаш се изключват като две отделни сфери на митологическия свят. Не се цели изработването на диалектика за отнасяне на божията и човешката сфера. Що се отнася до обикновения хтоничен човек, от неговата среда не се излъчват геройни образи.

Принципният герой е божеството. Но и човекът с божествена душа не развива много геройни варианти. Отрупан с функции, той клони към това да се превърне в бог и дотам статизира божеството, че го прави излишно. Задачите за решаване не са много и разнообразни, както е в елинския митологически кръг и затова край героя цар не се образуват преплитачи се едно в друго повестувания. Той клони към това да се превърне в алегорически образ за пряко означаване без мит. В такава светлина ни се представя, общо взето, Орфей. Тракийският царски мит, с който се изразяват важни, но все пак еднотипни проблеми, вероятно не е налице в гръцките писмени извори, разгледани в настоящото изследване. Както показаха направените изследвания (*Маразов*), подобен мит може да се изведе след скрупульозни сравнения, и то след привеждането на данни от такъв сигурен извор като изображенията върху съдове и други предмети, открити по тракийските земи.

Особен вариант на този царски мит е може би конфликтът на героя цар с оргиастичното божество от типа на Богинята майка или Дионис. В краткия мит за допуснатата от героя надменност към божеството, възмездена жестоко, или за беззаконната постъпка на царя (Терей, Диомед) не по-малко жестока от сполитащото го божие наказание геройните варианти на високата и ниската тракийска митология интерферират. Героят на индивидуалния екстаз се противопоставя на ентусиастичния герой бог, почитан колективно, не за да се свърже с него, макар че в ориентирането на Орфей от Аполон към Дионис може да се мисли за подобна диалектика, а за да се отрече по този начин формата на екстаза и индивидуалното представителство, на ходенето на шамана в отвъдния свят. В митологическата форма един вид се дискредитира самата шаманска идеология. Това напомня деградирането на елинската дума шаман (*goes*) до значението „шарлатан“. Или характерната за тракийския митологически тип асоциална гледна точка

придобива в мита за конфликта между героя шаман цар и божеството на пръв поглед хиперсоциално изражение. Богът показва, че не се нуждае от медиатор, който да посредничи между него и почитащия го колектив, и започва да общува пряко със своите адепти. Но хипертрофираната социалност е всъщност друг вариант на асоциалната тенденция, за която става дума. Така или иначе в границите на тракийската идеология интересът към социалното остава потиснат.

Моето разсъждение спира дотук. Особено в настоящата глава то протече умозрително, без позоваване върху достатъчен изворов материал. Наклонностите ми на литератор и културолог не допуснаха да се заема със субтилни филологически наблюдения, нито да се намеся в области като политическата история, изкуството и фолклора и да вкарам в обращение широкия кръг от факти, който се обработва от учените траколози. Пазех се да узурпирам в готов вид постигнатото от нашите видни познавачи на тракийското наследство – Георги Михайлов, Иван Венедиков, Александър Фол, Иван Маразов и др. Като се насочих към един от предметите, с който се занимава най-вече Александър Фол – тракийската идеология, подходих културно-социологически и функционалистки. Изпробвах идеята за косвената зависимост на идеологията от социалното битие или по-точно от общностните форми и показах преди всичко относително самостоятелното функциониране на идеологическата система. Веднъж оформила се структура от идеи, ценности и норми и развила някаква митологическа картина за свят, идеологията става своеобразна генеративна среда. Тя има дълъг живот и като цялостна картина за свят, а и проявена в отделни реакции и образи. Наблюдавах по-скоро скрития идеологически механизъм, насочващ културната традиция на Балканите, отколкото Орфей, гръцкия орфизъм и тракийската митология. Като предмети в себе си те са описвани много пъти и по-скрупулъзно отколкото на тези страници.

Отказът от конкретно историческо реконструиране и методологическият уклон в настоящото изследване бяха наложени от убеждението, че към явленията на миналото е редно да ни отвежда не толкова интересът към различното и неповторимото, колкото нуждата да открием в тях едни или други универсални параметри, отнасящи се и за самите нас. Предпочетох да видя в Орфей, гръцкия орфизъм и тракийския митологически тип онова, което не се открива другаде. Впрочем ако гледаме отделните елементи, от които се гради образът на героя, едва ли ще намерим напълно оригинални и неповторени в други образи. На свой ред тракийската митология се гради от ориентири и идеализации, действащи не само в други митологически ареали, но и в нашата съвременна идеологическа среда.

От друга страна, въпреки че целостта на изследваните предмети е това, което заслужава повече внимание, по-съществено е не да я опишем, а да предположим как е функционирала. Историческото функциониране се изразява винаги в преход от системата на идеологическия език, използван от една епоха, към нейното нарушаване, т. е. към равнището на реалните изказвания и съобщения. Макар и нарушен, езикът продължава да е налице в наличните съобщения. Идеологията, която изследваме, не е нещо друго, вторично спрямо историческите събития и структури. Тя именно е езикът на епохата, плътно свързан с историческите събития в съобщенията, достигащи до нас от миналото. Съобщенията са текстове. Историкът работи именно с текстове. И изкопаното от земята е особено съобщение, отломка от текст, който се реконструира или замества от текста на изследователя. Затова историческото изследване трябва да се предхожда от един вид „разбиване“ на идеологическия коефициент в нашите извори. Едва след това става възможно да се прозре съобщението за действителните събития и за реалния исторически ред.

Историческите форми на човешкия живот са

разнообразни. Идеологията, която ги конципира и консервира в текстове, е много по-еднообразна. Еднообразността следва от трудностите едно време да има реална представа за себе си, но и от универсалните човешки характеристики, които се отпечатват в идеологическите коефициенти на историческите текстове. Реалната история е по-многолика от обвиващата я идеология. Но не само историята като реалност се спира и опростява от идеологическите константи. Същото се отнася и за науката, особено за хуманитарната, включително и за историческата наука. И ако доброто историческо изследване прониква в иманентните идеологически характеристики на своите извори и на епохите, които анализира, още по-доброто прозира и в собствените си идеологически предпоставки. Защото и съвременната наука не е освободена от добавъчна митологическа ориентация. Универсалистката методологическа насока на настоящото изследване беше наложена най-вече от виждането, че ако хуманитарната наука е анализ, тя е преди всичко форма на осъзнаване на идеологическите предпоставки на изследвания предмет, но и на неизбежния идеологически коефициент на собствената позиция на анализатора.

В тази насока на интереса е естествено, че ме занимаваше повече какво от разкрилата се край Орфей и гръцкия орфизъм идеология е живо и до днес тук на Балканите. И в момента се питам дали в балканската традиция може да се открие константа, поддържаща подобни форми и реакции непроменени в продължение на хилядолетия. Дори да вярвам, че тя е причината за оцеляването им, съм убеден, че засега не разполагаме с аналитични средства, за да я опишем и изведем научно. Традицията работи на много равнища и сигурно преди да си позволим да мислим аналитично за подобна константа, дълго и упорито трябва да свързваме факти и форми, предания и обичаи, легенди и образи. Тези свързвания стават все по-пълни и човек няма как да не е респектиран

от тънкото изследване на мита за Терей (*Mihailov, Theree*) и от по-новите книги, занимаващи се цялостно с българската митология (*Венедиков, Георгиева*). И все пак като говоря за константа в културата и идеологията на Балканите, имам предвид не маргиналната днес народна култура, а средата, в която живеем – цивилизацията на малкия и големия балкански град, проблемите на днешното настояще, включващо и нашите неосъзнати възгледи, мисли, а и импулсите, които ни насочват към изследването на определени предмети. Струва ми се, че гаранцията за проникването в миналото ни е дадена не просто във възможността да се отделим от настоящето и да забравим неговите грижи, а в степента, в която сме в състояние да ги разберем конкретноисторически. Изглежда само така бихме се предпазили от опасността да допуснем в своите изследвания ефекта на неразбраното настояще. Незадоволени от него, или по-скоро от своето собствено разбиране за характера му, се излагаме на риска да подчиним изцяло изследването си на външни презумпции и идеали.

Това беше методологическото заключение, повтарящо, но и отговарящо на някои от въпросите, повдигнати във въведението към книгата. За да огранича допуснатия все пак догматичен тон, а и поради безсилие да отговоря открито и твърдо на поставените въпроси, ще завърша с едно вече публикувано есе на тема балканския човек*. То ще представи хипотетичния отговор за съдбата на анализираната идеология, чиято история нямам нужната квалификация, за да проследя. Надявам се, че така ще успея да срещна изпълнените до тук анализи с проблемите на живия човек, който съм и с които всекидневно общувам в лицата на своите близки. Дано есето даде липсващия конкретен смисъл на настоящото изследване. Защото се съмнявам в пригодността и на чуждите, и на собствените си текстове, особено когато са дълги. Може би

* Хомо балканикус – В: Съвременник, 1989, № 3.

именно като човек от Балканите имам усещането, че в друга форма и по-скоро не в текстова те биха били по-ефикасни. Така че неуверен в полезността на предложените анализи, се надявам да насоча по този начин извъннаучната им съдба и да подсказва как от догматичното слово, изключващо нашите живи интереси, може да се преходи към друго по-свободно и по-съобразено с грижите на нашето сегашно полагане в света.

ХОМО БАЛКАНИКУС

наместо заключение

Както в съвременността, така и в близкото минало на Балканите съществуват добре обособени национални култури. Но да оставим настрана гледната точка на националната и народностната специфика. Въпросът е дали има реално основание да се говори за обща балканска култура или за хомо балканикус, ако се изразим метафорично, дали подобната антропологическа основа и подобните обстоятелства на живот са произвели тук стереотипно реагиране и устойчиви норми в светогледа и всекидневните форми на общуване, които можем да наречем балканска култура.

Търсим някакъв стереотип, нещо готово, вече образувало се и възприемано в традицията. Но културата не е само пасивно дадено положение, тя се твори и активно. Съставена е от наследени и създавани в момента положения. Не бива да отделяме грубо старото от образуващото се в настоящето. И все пак е по-лесно да се осъзнаят устойчивите форми на поведение, подълготрайните реакции. В комплекса на търсената култура някои от тях са вероятно непроменени от античността до днес.

Съвременната балканска култура може да се представи като един вид спор между различни начини на живот и следователно на различно отношение към живота. Може би в този план е показателно противопоставянето между живота в града и на село, една древна опозиция на Балканите. Ако скъсим историческата перспектива, ще стане наблюдаема друга опозиция – между живота в големия столичен и малкия провинциален град. На свой ред в градския живот ще открием съставките на съвременния европейски бит, внесен в балканските страни в нашия век, и другия традиционен, наследен от миналото на балканския град и също европейски, внесен в деветнадесетия век и

неразлично примесен в елементите на по-стара, също внесена, но и местна култура.

Културата, разбира се, не е сума от съставки, а нещо единно, което ги надхвърля. Въпросът е, че изпитваме трудности при назоваването на това единство и по-скоро вярваме в съществуването му отколкото сме в състояние да го определим коректно. Във всеки случай специфичната черта на балканската култура, която осигурява нейното единство, не трябва да се мисли за нещо изначално оригинално, а за оригинално съчетаване на своето и чуждото. Като следим проявата на подобна основна черта, на практика наблюдаваме една или друга съвкупност от характерови белези, форми на поведение, норми и реалии. По-конкретният проблем е кои са елементите, които следва да отделим в тази сума. Безспорно редно е да се започне с предметите и реалиите на културата. Същевременно не бива да се забравя, че те обслужват определено цялостно поведение и са своеобразни негови носители. Това търсено от нас поведение, самата балканска култура, е нещо сложно в себе си, съставено и от регионални форманти, а и от елементи, възникнали в различни епохи, както вече се каза. И все пак дълготрайните съставки на балканската култура са някакви мисли и норми, един вид прикачени към предметите и реалиите. Трябва да признаем, че не сме в състояние да назовем конкретно ценностните значения, които се носят примерно от балканския начин на пиене на кафе или обменяне на новини в бръснарницата. Рисковано е да го правим отделно за една или друга подобна форма на живот, защото неизбежно ще навлезем в по-широк културен ареал. Пиенето на кафе ще ни отведе в широкото пространство на средиземноморската култура. То трябва да се наблюдава по-скоро в комплекса на балканското водене на разговор и още по-добре в условностите на балканското общуване.

Назоваването на смисловата ориентация на това общуване също е свързано с трудности и с риска наместо

едно да се изкаже друго положение. Можем да правим по-сигурно следното – или да констатираме повтарящите се в балканските народностни култури традиционни и съвременни реалии и да търсим напосоки техния ценностен план, или да се занимаваме абстрактно с този план, т. е. с конструирането на балканската психология и идеология. Ще се опитаме да изведем само отделни наблюдения и заключения по едната и другата страна. Те не са премислени научно и са изложени на опасността на неточното изказване. Добавя се и ограничението, че се опират на наблюдения предимно върху културите на България и Гърция.

От жизнените форми, които насочват към търсения балкански стереотип, особена пригодност има тукашната фолклорна култура – селската и вече почти музейна култура на носията, на другите традиционни тъкани, на народните празници и фолклорната словесност. Към тази съвкупност можем да се отнасяме по много начини и преди всичко исторически, като търсим произхода, еволюцията и преобразуването на мотиви и форми. Колкото по-отделен е случаят, толкова по-неясно остава пространството на изследваната реалия. Мотивите на шевицата в България и Северна Гърция, културата на килима не изглеждат различни оттук чак до Кавказ. На това равнище не е възможно да се изведе някакво значение. Дори да е съществувало, го отдавна е престанало да действа. Останал е само стереотипът на формата.

Колкото до празниците, тяхното пространство на действие изглежда по-ограничено. Те са по-сложни комплекси от форми и затова по-сигурни преносители на светогледен смисъл. Можем да говорим за една култура на Гергьовден, смесица от езически и християнски идеи, обща за Балканите и с принос за характера на балканската култура. Имам предвид не древните значения на празника, а съвременното му преживяване с въртенето на агнето на шиш, трапезите и игрите, които и до днес остават жива поведенческа форма. Сложен е въпросът

какви смисли налага тя и как се свързва с другите все още действащи народни празници. Трудно е да се каже с какво са живи кукерството и нестинарството и не са ли вече музейно пазени обичаи без определен смисъл в комплекса на съвременния живот. Или в нестинарството неговата шаманска основа не е замлъкнала съвсем? Дали моментът на надхвърляне на индивидуалните човешки възможности с помощта на музиката и транса в него има някакъв допир с живата на Балканите и до ден днешен вяра в харизмата на отделния човек?

На Балканите се откриват безброй подобни остатъци със затихнал или, което не е по-лесно за проследяване, с пренесен върху други обичаи смисъл. Като история и минало народните празници са един проблем, а като оцелял и жив смисъл друг. Същото се отнася за народните вярвания, езическата религия или народната митология. В нашата гледна точка е съществено да се произнесем примерно по въпроса как живеят днес старото народно лечителство и билкарство не само в съвременните народни начини на лекуване, а в манталитета на балканския човек, когато става дума за болест. Въпросът е може ли да се говори за подобен манталитет.

Както и за народната носия. Сама по себе си тя принадлежи на миналото. Но не е ли своеобразен неин остатък гръцкият начин на обличане, съчетаването на пъстро с пъстро, което се набива в погледа на чужденеца? И ако пъстротата е изобщо източен и южен маниер за естетическо изразяване, съвременната гръцка форма не продължава ли с нещо фолклорната селска стилистика на Балканите? Подобен въпрос се повдига за килимчето на стената и за дивана, отрупан с пъстро везани възглавнички, които се откриват и далече на Изток. В България те се срещат не само на село, но и в града. Връзките с миналото и определянето на значенията трябва да се правят предпазливо. Значението е толкова по-сигурно, колкото за по-едър комплекс от форми се отнася.

Сватбата е между обредите, които в една или друга

своя проява се пазят на Балканите от векове. Ако оставим настрана по-традиционните селски форми, интересно е да проникнем в стереотипите на съвременната градска сватба – отново търсени не като елементи на протичането, облеклото или персонажите на сватбения театър, а във вътрешното сценарио на настроението. Днес идеята за празник се постига с охарчване, с една показност на имането, с усилване на моментите, в които по традиция се дават пари. И в България, и в Гърция важна роля в сватбеното празнуване играе олелията, шествието на коли, окичването (кукла на колата!). Проблемът отново е назоваването на пазещото се традиционно настроение при променената външна форма. Сватбата, по-рано празник под открито небе, сега вече в ресторант, все пак съхранява и до днес хорото и ексцесивната свирня, която разви в един случай у нас в последното десетилетие нещо като джазов вокал. Това е рядък феномен на естествено породила се от дълбината на един вероятно древен транс комплекс съвременна форма на музика.

Същото се отнася и за ритуали като кръщението и погребението. Особените обичаи по Задущница, оставянето на храна за мъртвите изглежда се пазят още от античните Антестерии. Но въпросът е отново какво се е съхранило като представа за мъртвите, а оттук и като елемент на стереотипното балканско умонастроение. Може би е редно да го търсим и в есенно-зимно-пролетната култура на лозата и виното, в такъв празник като Трифон Зарезан, както и в духа на балканската кръчма. На пръв поглед те нямат много общо – едното общуване е празнично, а другото делнично. И все пак виното и в двата случая е не само реално, но и образно средство на общуването. Идва наум и културата на бирата, която на север от Родопите е твърде древна.

В раздела на празниците не бива да пропускаме балканския панаир. Както говори явната зависимост на думата от старогръцкото *panegutis* панаирът е свързан с древните общогръцки игри и изобщо с всенародните

антични празници. Старогръцките литературни родове и дори съществуването на старата елинска литература са интимно зависими от културата на празничното общуване. Разбира се, оцелялото от древността едва ли е много – може би олелията, стичането на търговци, състезаването. Независимо че към древния комплекс от елементи са се добавили християнски и източни, панаирът на Балканите и до днес пази характера си на голям празник, чието предназначение е да извади на показ изключителното и да срещне тези, които живеят разделено. Трудността да отделим балканския панаир от западноевропейския карнавал не бива да пречи да се питаме кое е тукашното и стереотипното в неговата съвременна форма.

Културата на балканската къща също привлича вниманието. Разбира се, не търсим само местните оригинални елементи, те не са много, а семантиката, предадена на съвременността. Като казвам къща, имам предвид най-напред селската къща с двор и къщата с чардак, която се открива във всички малки балкански градове, а и на Изток, в Мала Азия. Не толкова външната и вътрешната форма трябва да ни интересува, макар че тя винаги е отпечатък на определен начин на живот. Къщата с одаи и миндерлъци, в която всички спят на общ одър, принадлежи на миналото. Но как се е запазило в днешната селска къща в България и Гърция сбутването на обитателите в едно или две помещения и пазенето на добре наредените стаи на горния етаж за гости? Какво означава това? Може би пестеливост и простота, но и показност едновременно, противопоставяне на празничност и всекидневие, на външно и вътрешно в пространството на дома.

Градът предлага богат материал в това отношение. На пръв поглед балканският град изглежда изцяло внесен. И в столичния си вид – една Атина, градена и до днес по южноевропейски образци, и една София, за чийто среден период си е казал думата образец като Мюнхен.

Столичната архитектура в Югоизточна Европа

показва не вътрешно, тукашно развитие, а следване на външни модели. До старото застава новото и още по-новото. В Гърция те стоят едно до друго и сякаш се сливат. В България новото енергично измества старото или, отново по немски образец го запазва в резерват. Вероятно това е културната причина българските окръжни градове да се стремят да заприличат на столици, а гръцките провинциални градове да запазват по-добре облика на близкото минало.

Най-вече по тези градове може да се изучи отминалия начин на живот, особената форма на общуването в кафенето, бръснарницата и църквата, разговорите на мъжете, които прехвърлят броеници, и на възрастните жени, приседнали пред къщата. Не можем да отменим различието в градско-селската динамика в България и Гърция. И в двете страни се наблюдава тяга към столицата. Но в Гърция до по-традиционния провинциален град се нарежда по-цивилизованото село на север. В България селото е, общо взето, по-нецивилизовано за сметка на по-амбициозните градове. Гръцката столица показва търпимост между формите на настоящето и миналото и една покрайнина, в която се живее провинциално. В българската столица съвременният европейски начин на живот е само имитиран, затова не се наблюдава особен контраст между еднообразния център и едропанелната покрайнина за живеене, а не за общуване.

Редно е да търсим интересувашата ни култура върху плацовете за общуване. Не зная как може да се отдели тя от формите на балканския пазар. Пазарът е място за общуване, за запълване на време и своеобразно забавляване. Тази функция е потисната в съвременна България и може би това е една от причините хората у нас да се чувствуват незадоволени от живота. По-нататък следват плацовете на мъжкото общуване. Още от античността такива места са бръснарницата и банята. Трудно е да се проследи тяхната култура за толкова дълъг

период от време. Обществената баня е вече изчезнала в Гърция, а в България е загубила старите си функции. Бръснарницата също не е културно средище и бръснарят не е филтър за вести, както в далечното минало. Пустойчиви плацове за стереотипно общуване са кръчмата и кафенето – кръчмата по на север, кафенето по на юг. В България и двете традиционни места на мъжкото общуване са вече минало. Където кафенетата са запазени, в тях се събират или съвсем възрастни хора, или става дума за декоративна нефункционираща форма. Докато простото провинциално кафене в Гърция, където се играе табла и се бистри политика, остава непокътнато дори на площада Колонаки в Атина. Въпросът е не във външното пазене на формата, а в съхранените особености на общуването. Не можем да кажем къде става днес у нас това, което се е осъществявало в старата кръчма и кафене, но, разбира се, не е ясно какво точно е ставало при онзи тип на общуване. Изглежда не малка част от тези микросоциални форми на човешки контакт са пренесени у нас в България в частното пространство на собствения дом, което обяснява високата му ценност в последните десетилетия.

В тази насока на интерес можем да се питаме какво от древното площадно битие на балканския човек е оцеляло в съвременния навик на футболните запалнянковци да се струпват на определени места в центъра на София и Атина. Очевидно е, че тук това става особено интензивно. Докато вечерното стъргало в помалките градове у нас и в Гърция, макар че изглежда типично за традиционната балканска култура, се среща в същата форма не само на Балканите. Не знаем към какво друго да го отнесем, за да извлечем тукашното му значение. Пораждащо се наново по луксозната централна улица на София, вечерното стъргало е своеобразно отрицание на големия град и на възможността той да има много центрове.

Дали е възможно да се говори по същество за културата на

балканското ядене? Означава ли нещо фактът на толкова многото зеленчуци и подправки, пазени още от античното време? Как да добавим киселото мляко? И ако на Балканите толкова се обича източното запържване, фасулът и лещата, източният гювеч, как се свързват те с търсения балкански характер? Защото е редно да подозираме, характерова черта би развило и особеното храносмилане, подкрепено от някаква идея за задоволеност и сигурност. И все пак отделните храни и дори тяхната съвкупност остават недоозначени. По-съществена е чертата, която бихме извели от начина на хранене – цялото семейство на трапезата, грижата да е отрупана, същевременно вниманието да не се пилее храна, отношението към хляба, към постното и блажното. На Балканите храната е проблем и когато е налице. Тя се трупа, събира се в долапи и зимници. Не е възможно да се отделят храненето, пиенето и общуването. И в кръчмата, и у дома разговорът на чашка, най-голямото удоволствие за мъжете, предполага мезе. Замезването е дълбоко вкоренено в балканските навици. Турската дума не бива да подвежда – под нея действа древен формант, който е вече готов, когато османците се настаняват на Балканския полуостров.

Показателно за търсената балканска култура е отношението към госта. Неползотворно е да се говори просто за балканското гостоприемство, тъй като то е цял комплекс от значения, а не нещо еднозначно. Самият гост може да бъде близък, по-малко близък, чужд и най-после чужденец. Гостоприемството попада във връзка с по-общата категория на отношението към чуждото. Ако погледнем на него от страната на домакина, който кани у дома, веднага прави впечатление, че самата къща предполага пребиваването на гости. Предоставя им се най-хубавото помещение, домакините се притесняват, на трапезата за госта се отделя най-доброто. Когато имаш гости, е редно да се охарчиш, да покажеш, че си щедър.

Така навлизаме в дебрите на балканския характер,

на чертите и привичките на нашия хомо балканикус, който, разбира се, постоянно се изплъзва и се явява с лицето на по-общ човек. Това е неизбежно. Защото балканският човек е и европеец, и в нещо ориенталец. Той е едновременно и повече, и по-малко от това, което му приписваме като особен тип.

Готови сме да го наречем гостоприемнен и щедър. Трудно е да формулираме тези негови черти, свързани с толкова други. Балканската щедрост е напрегната, по особен начин агресивна. На трапезата пред гостите се поставя повече отколкото е редно. Те преяждат по същия начин, както угрижената майка прехранва детето си. В тази щедрост се промъкват напрежението от един минал недоимък, чувството за недостатъчност, честолюбието да се покажеш разточителен пред чуждите хора, какъвто не си за себе си и за своите. Особена проява на честолюбивата щедрост на Балканите е черпенето. Макар че е характерно за славянския свят, то никъде не е така крайно както в Югоизточна Европа. Условно можем да наречем този комплекс „аз плащам“. Черпенето винаги се съпровожда от спорове кой черпи и от надчерпване.

В честолюбивата щедрост сложно се примесва показната немарливост към парите и материалните стойности. Иначе отруден и угрижен, от дреболии, от запасяване и правене на дом, сигурното място, крепост срещу негодите на външния свят, балканецът е и пестелив, и твърде приземен вътре в своя дом. Но вън от него той празнува разсипно и се държи като бохема, какъвто не е. Че днес животът е труден, че парите не стигат – това може да се чуе и в България, и в Гърция. Същевременно съвременният българин дава с лекота и без мярка бакшиш, просто така, за да се изтъкне, подвластен на моментното честолюбие.

От много страни може да се подхване темата за балканското честолюбие. Дали на него не се дължи толкова древната тук състезателност, една от основните черти на древната елинска култура? В основата на

честолюбието на Балканите лежи особеният индивидуализъм, може би резултат на вековната държавна неустойчивост и чужди владичества. Сигурната инстанция тук е не голямата общност, а отделният човек – така мисли скрито балканецът, макар че често говори за родина, с която твърди, че е свързан здраво. По на север индивидуализмът е по-силно изразен. Недоверието е не само към държавата, но и към другите, които живеят подалече. Грижата е за собствената къща, за определени места в нея. В България на село тя може да остане неизмазана отвън. В града пък на тази основа се развива едно честолюбие на облеклото, което при контраста на неподдържания дом издава не само древния комплекс на южния човек, който прекарва повече на открито и затова се отнася немарливо към мястото за обитаване, но и скрития възглед, че азът се изчерпва от конкретното тяло. Оттук парадоксът на добре облечения българин, който несъзнателно смята всичко друго и дори жилището си за чуждо и недотам принадлежащо му. Оттук трудността да се поддържа в ред външното пространство. Тази черта се проявява по друг начин в Гърция. При наличието на масивна частна собственост в тази страна се вижда колко добре се връзва тя с чертата на късия „аз“, която обсъждаме. Частното е пазено, поддържано като естетика, държавното е занемарено, очевидно защото се смята за чуждо.

Индивидуализмът е категория с подвижни граници. В българската национална култура той има крайно типични прояви – например в литературния живот на нашия век, във вярата, че всеки творец има своя харизма, или във факта, че българите в чужбина не се търсят и трудно създават дружества. Една от косвените прояви на индивидуализма е сепаратизмът и землячеството. Политическата и културната история на Древна Гърция предлага безброй примери за сепаратизъм. Неговото преодоляване е остър проблем в античния културен процес на Балканите. Елините постоянно се борят

срещу нечие чуждо върховенство или го търсят, за да го противопоставят на друго, струващо им се по-опасно. И ако в епохата на елинизма те придобиват все пак голяма държава, това става възможно поради съдружието с негръцки модели – македонски, персийски или египетски. Елинистическите монархии остават нестабилни единици и Рим лесно ги надмогва и включва в своите граници. Древните траки живеят не в малки самостоятелни полиси, а върху племенни пространства. С краткотрайни изключения и те не достигат до голямо държавно обединение. Изключение прави Древна Македония, просъществувала все пак като могъща държава не особено дълго. Историята на Византия също предлага много примери за сепаратизъм и трудности около пазенето на голямата държавна общност. Спойката в тази империя се дължи може би на римския дух, който е подчертано небалкански.

Да оставим историята. Съвременното землячество и роднинство ни се струват проява на същия сепаратизъм. Недоверието към централната власт и силата на връзките, които утвърждават роднините и тези от нашия край и правят неустойчиви голямата общност и по-дългата йерархия, са интимно свързани на Балканите. Така проявени сепаратизмът и скритият в него индивидуализъм развиват цяла гама от типично балкански възгледи, чувства и настроения към властта, държавните служители и условността на законите и наредбите. Представителят на властта не се уважава, коментира се неговата некомпетентност, разпространяват се анекдоти, в които се доказва, че е обикновен човек като нас и че заема мястото си поради обикновено стечение на обстоятелствата. Всеки друг на това място би бил по-подходящ.

Подобно е отношението към законите. Те се обсъждат с охота и, както отдавна е забелязано, се създават с лекота, но и с лекота се заобикалят. Обсъждането им е по-скоро игрово. В тази игра се поддържа честолюбието на

отделния човек и ситуацията на самото общуване. Редно е да осъзнаем коефициента на балканския сепаратизъм в тенденцията към постоянно реорганизиране и решаване на проблемите с преименуване или смяна на началници, които винаги започват работата си от начало все едно че не са имали предходници. Типична проява на сепаратизма е съперничеството между северните и южните гърци, между космополитната Атина и Солун, който държи да е столица, но същевременно се гордее, че е по-семпъл.

Балканското честолюбие и индивидуализъм са по особен начин свързани с балканското разбиране за свобода. Друг въпрос е колко ефикасна е била борбата срещу едно или друго потисничество тук на Балканите, но е безспорно, че е била остра и че е излъчила герои. Именно геройството е разковничето на нашата тема. Балканският герой за свобода изглежда самотен и трагичен, неразбран или изоставен от своите съмишленици. Тъкмо поради това той се покрива с героичност. И в борбата за свобода се открива нещо игрово и самоцелно. Ползуването на свободата изглежда по-непривлекателно от воюването за нея. Сякаш поради това придобита, тя веднага се губи. В чувството за независимост на Балканите плътно се преплитат идеите за народната свобода и личното безметежно съществуване – на отделния човек и неговите близки.

Така се усложнява и балканското разбиране за родина. Балканските народи са малки, сложните исторически обстоятелства са изострили тяхното патриотично чувство и, мисля, не на много места по света ще се открие толкова интензивно преживяна привързаност към отечеството. Съвсем по земеделски в съвременността то се идентифицира с конкретната земя и небе, с планините и пространството, ограничено от море до море. Родината не са сънародниците, с които, ако не балканецът, то поне българинът не би живял другаде. Не е общността, символизирана в условни преносими знаци, а самата земя. Затова проблем се поражда при откъсването

от нея. Ако завоевателят се настани на родната земя, е по-добре, отколкото ако ти живееш другаде, пък макар и заобиколен от сънародници. Мислената конкретно родна земя обаче не може да бъде особено пространна, като се вземе предвид, че идеята за родина, основаваща се на „земяделска“ свързаност със земята, предполага уседналост, боязън от далечното и различното. Така ако оставим настрана поетическите обхвати на цялата родина, които са само по силите на поетовия възторг, конкретното усещане за отечество на Балканите отдавна е ограничено от реалния хоризонт – от едно „тук“ на тези места. Котловините на България и Гърция, естествени ограничители на хоризонта, малкото земя по островите поддържат идеята за обозрима родина.

Привързаността към родното се определя от някакъв възглед за своето. А диалектиката на понятията още по-скрито налага патриотизмът да включва и някакво разбиране за чуждото. В балканския патриотизъм добре се чувства честолюбието, преувеличената привързаност към своето, така досадна, когато се коментира от слаб поет или оратор. Преувеличението издава известен комплекс за малоценност, прикриваното усещане за недостатъчност и незадоволеност от своето и нуждата от друго. Постоянно в допир с чужди форми на живот, балканският човек отдавна е изправен пред изпитанието да различава, сравнява и оценява. Това е изострило сетивата му. Поне на показателното средно равнище на живота чуждото или се отхвърля яростно, или се приема безрезервно. В културната история на Балканите трябва да се включат непременно няколко страници за борбата срещу чуждиците и страха от новия израз, което не е попречило на балканските езици да се изпълнят с чужди думи и фразови клишета. Същият този обичащ своето човек обича и да санкционира с преценката: „Това е възможно само у нас.“ Пейоративният израз „българска работа“ има точно съответствие в „гръцка работа“. Гърците не обичат американците дори само поради това, че са едри и говорят

гърмовито, но казват, за да подчертаят качеството на нещо: „Американско е.“

Дали изначалната неудовлетвореност от своето не прераства тук на Балканите в една „носталгия“ по друго, по промяна, което обяснява защо уседналият по земеделски балканец лесно тръгва на път и обича да бъде в чужбина. Не става ли дума за любопитство и любознателност, другата страна на усещането за недостатъчност? Отношението към чуждото е крайно комплексно. Още древните гърци приемат различното с лекота и така либерално се отнасят към своите традиционни ценности, че днес е изключително трудно да отделим тяхното от чуждото. Така и днешната цивилизация на Балканите е джунгла от трупани форми, в която балканският човек живее независимо, сякаш непокътнат от пресичането на толкова влияния. Независимо значи и нещо положително – той е запазен като човек, незасегнат от историческите обстоятелства. Но означава и нещо отрицателно – формите на цивилизация се донасят от другаде, за да се ползват, от което ползуване човекът остава непроменен. Но и самите форми на цивилизацията остават незасегнати от човешката енергия, докато човекът не установи, че са остарели и не внесе други отвън. Така или иначе той е едно, а средствата нещо друго, именно средства. Новите дрехи, новият начин на общуване, както и новите технически средства не засягат манталитета. Тези, у които е засегнат (има такива прослойки в България и Гърция), се държат като чужденци и изобщо се вънпоставят. В очите на редовите хора това е смешно.

В този пункт изстъпва най-представителната черта на балканския характер – здравомислието. Естествено то се проявява по подобен начин навсякъде по света и дано, говорейки за балканското здравомислие, да засегнем не само общоважимите, но и особените му тукашни белези. Струва ми се, че една от типичните тукашни прояви на здравомислието е скептичното отношение към властта.

Подигравките и вицовете, чиито герой е стоящият високо, са и негов израз – те снижават и приземяват. Симпатична проява на балканското здравомислие е чувството за хумор, несимпатична – нетърпението някой да се различава, да живее по друг начин, да разполага с повече средства. Истината е в земната здрава връзка с един живот „тук и сега“. Затова балканецът е принципно нерелигиозен и дори несуетен, готов да се присмее на всеки, който прекалява с някаква вяра. Той не уважава духовното лице. Думата „поп“ има еднакво пейоративно значение в България и Гърция. На това не противоречи фактът, че гърците уважават православната църква – то е поради практическата причина, че я смятат за крепител на националната кауза. Всекидневната религиозност в Гърция, почитането на християнските празници, посещаването на църкви и параклиси е пропита с практически интуиции. Религията не е светоглед, а нещо което служи, удостоверява традицията и свързва.

В комплекса на балканското здравомислие изпъква едно особено отношение към хуманитарните професии на основата на критерия „полезно – неполезно“. По традиция тук се обича професията на юриста и, което не е съвсем ясно защо, на историка. Заниманията на литератора се смятат за смешни, на журналиста за излишни. Той е лъжец, но не като юриста, от чиито измами има полза. Отношението към учеността е двойнствено – тя е нещо добро, ако осигурява по-лек живот, затова децата трябва да се изучат. Но е излишна, ако е ученост сама по себе си. Балканецът не обича отвлечените занимания – математикът и философът не са тачени фигури. Както е добре известно, балканските народи в новото време не са дали на света значителен философ.

В тази връзка е показателно отношението към поетическото творчество. То се уважава, доколкото казва истината, защитава народната или социалната кауза, доколкото е ясно и може да се ползува. Ако е просто красиво и наслаждава, се счита за излишно, особено в

случаите, когато затруднява разбирането. Понеже поезията е по-кратка от прозата, поради това и тя, и поетът стоят по-високо в скалата на словесното творчество. Изглежда отдавна на Балканите се цени не писаната, а пята песен, която се помни и предава лесно и чиято реализация е така да се каже непосредствена. Нещо повече – тягата към слятост с живота прави поета по-важен от поезията. Цени се героическата му биография, той е поет и без поезия, творчеството му се корени в самата жизнена дейност. Поетът е герой на живото поетическо сказание, а в творчеството повече значение има талантът му, харизмата за високо битие, в което видимо и бързо се осъществяват всички идеали. На Балканите можем да говорим не само емблематично, но сякаш и с историческо основание за Орфеев комплекс, за стара традиция, поддържаща образа на поета герой без литературно творчество и сам герой на произведението на своя примерен живот. Патосът на този комплекс е в събирането на разни функции в образа. Словото на героя вестява истина, но и лекува. Харизмата на поета естествено преминава в харизмата на народния лечител, който владее силите на природата и изцелява просто, със средствата на самата природа. Анализиранията в настоящата книга древна идеология дава материал за догадката, че става дума за старо наследство.

Като сумира свои впечатления от живота в съвременна Гърция, немският византолог Карл Дитрих твърди в началото на нашия век, че гръцката култура се отличава по-скоро с интуиция на разума, отколкото с чувство за красиво. С известна корекция същото може да се каже за цялата балканска култура. Разбира се, тя разполага със своя собствена естетика, но много по-определяща в нея е насоката на предназначението отколкото на формата като форма. Оттук и забележката на Дитрих, че съвременна Гърция изглежда несвързана с Византия по линиите на условността, парада и естетически усложнената показност. Съвременното балканско

здравомислие отхвърля условностите или ги руши, което между другото има принос за либералния и демократичен дух в живота на Балканите.

Нека да не определяме здравомислието само от отношението към една или друга противоположност. Най-характерните му прояви са грижата за близкото бъдеще, осигуряването, предвиждането на предстоящите несгоди, недоверието към всичко чуждо и далечно, бих казал един комплекс за цел и за остро различаване на съществено от несъществено. Този комплекс се конкретизира в безчет стереотипни реакции – в по-новото време в преувеличената грижа за децата. На малко места по света се виждат толкова навлечени с дрехи деца. Казахме за амбицията да се изучат. Ще добавим и прекалената свързаност на родители деца. Навлизаме в друга проява на здравомислието – зависимостта от близките и роднините, чиято обратна страна е недоверието към чуждите хора. В тази гледна точка животът се възприема преди всичко като грижа за храната. Идват наум толкова многото магазини за хранителни стоки в съвременна Гърция и запасяването у нас в България, което се прави и когато обстоятелствата не го налагат. Така или иначе нещо се предвижда, изпитва се удоволствие от предварването на опасността. Тя идва от една или друга сфера на чуждото, но за силната реалност на балканския живот, за индивида опасността се излъчва най-вече от принципно чуждата своя държавна собственост, в която балканецът трудно съзира бранител на собствените му интереси. На тази основа здравомислието се проявява като практическа логика за осъзнаване на нещо скрито, обикновено на реални интереси на други индивиди, прикривани зад високи благовидни мотиви. Както е особена добродетел опитното досещане и знаене, така и неговата противоположност глупостта е най-честото сериозно или шеговито обвинение на балканеца срещу другия човек. Здравомислието поддържа и ценността на уменията да се измъкнеш, да не се подчиниш на някакъв глупав ред.

Неусетно ограничаваме балканския характер, свеждаме го до по-широко разпространените черти на човека от среден тип, които, ако изобщо, са реалност, са само страна в по-сложната действителност на балканската култура. Комплексът на здравомислието изглежда е усилен от историческите условия на османското робство. И все пак в нашето схематично изложение се промъкнаха неизбежните противоречия, свидетелстващи толкова за непоследователността на пишещия, колкото за комплексността на балканския характер.

Комплексността на балканския характер се обяснява и исторически. Балканите са били винаги поле на усилен контакт между Изтока и Запада, Севера и Юга. Тук се е отложил многообразен антропологичен материал и разнороден културен опит. Достатъчно е да се вгледаме в историята на древната елинска и на българската култура. От гледната точка на своите съставки те сериозно приличат на амалгами. Самата елинска народност се получава от многовековното взаимодействие на завареното население в Средиземноморието и индоевропейските племена, настанили се на няколко вълни на Балканите на границата на третото и второто хилядолетие пр. н. е. И ако индоевропейските племена донасят езика и редица елементи на митологията и религията, значителни форманти в общата форма на живота образувалата се гръцка народност получава от завареното население, за което не сме сигурни дали е индоевропейско или не. В историята на старата гръцка култура взаимодействуват не само предмети на бита и идеи, идващи от тези два извора, но и противоположни поведенчески комплекси. Положението става още по-сложно след добавките във византийската епоха и вековете на османското владичество. Системата на древната тракийска култура по българските земи също изглежда двуелементна. Усложнена по-късно при идването на славяните и прабългарите, тя получава динамика, поела и ред други усложнения до съвременния

си вид.

Но гледана по-конкретно, комплексността на балканския характер зависи от вече отбелязаното противоречие между уседналостта и свързаността с малка обозрима родина, от една страна, и незадоволеността от своето и готовността веднага да се поеме на път или да се възприеме чуждото, от друга. Това противоречие изглежда древно на Балканите. Още в археологическите пластове се откриват културите на уседналото съществуване на земеделското население и на пришълците чергари, които се настаняват в Южна Европа със своя различен бит и светогледни реакции. Земеделската статичност и чергарската динамика, преминала по-късно в търговско-морския дух на определени прослойки, се преплитат по сложен начин в древната елинска цивилизация. Елините дълго строят градовете си далече от морето. Не мога да не свържа този факт с двата вида къщи в съвременния Созопол – едните построени на брега на морето (те са на местното гръцко население), а другите на пришълците от вътрешността на страната, които издигат домовете си гърбом към морската шир.

В Древна Елада културата на моряка, който обича рисковете, търгува по море, обича да общува, изглежда различна от тази на земеделеца, който живее уседнало, бои се от морето, постоянно се подсигурява и се лишава днес в името на едно плашещо утре. Втората култура е увековечена в дидактическата поема на Хезиод „Дела и дни“, кодекс от принципи за живот, който трябва да следва разумният земеделец. Те включват и знанието, че морето е несигурно и опасно. Макар и да му е известно, че по море се припечелва много и наведнъж, разумният земеделец предпочита сигурната твърд на земята и нейното богатство, което се трупа бавно с всекидневно усилие.

„Одисея“ на Омир е друг ранен паметник на елинската литература, свидетелстващ за двете противоположни светогледни реакции. Те действуват скрито в динамиката на образа на Одисей и изобщо в

импулса, от който се гради сюжетът на поемата. По всяка вероятност разказът за скитанията на героя се развива върху по-древната фабула за приключенията на любознателния моряк, жаден да види нови места и да има силни преживявания, а и да се завърне у дома отрупан с богатства. Одисей се завръща в Итака именно отрупан. Носталгията по родния дом е другата стихия в образа и фабулата на „Одисея“. Независимо че родната Итака е малка и неплодородна, героят е привързан към нея. Сърцето на земеделеца определя силата на Одисеевата носталгия и тържеството на завръщането у дома. Това завръщане не е окончателно. Според отразеното в „Одисея“ предание, за да изкупи вината си пред бога на морската стихия По-сейдон, виновника за неговите скитания, Одисей трябва да поеме отново на път. Но този път не с весло, а с веялна лопата на рамо, която да забие в земята някъде навътре в сушата, там, където няма следа от солта на морето. Както в божията фигура на Посейдон се преплитат стихии на земната твърд и морето, така те са свързани в образа на Одисей, този типично гръцки в своята двойственост герой. Най-общо казано, гръцката култура се поражда от взаимодействието на двете описани начала.

Откриваме ги носени от общителните подвижни йонийци и по-затворените, настроени традиционно дорийци. Опозицията на „подвижното море“ и „устойчивата земя“ действа като един вид културен коефициент във военния конфликт между Атина и Спарта във втората половина на пети в. пр. н. е. така, както ни го представя Тукидид в своята „История“. Според историка атиняните са предприемчиви и експанзивни, готови на риска да жертвуват земята си, за да спечелят, докато спартанците са консервативни и неоперативни земеделци, прекалено привързани към родната земя. Не можем да сведем всичко в „История на Пелопонеската война“ до това противопоставяне. И все пак остава впечатлението, че войната се води и за налагането на две култури, всяка от

които се чувства по-достойна от другата – спартанската, защото утвърждава традиционното земеделско здравомислие, а атинската, защото смята своята „моряшка“ динамика по-прогресивна и модерна.

Въпросът е в каква степен и форма тази конструкция продължава да действа в новото време. Дали противоречието между здравомислещата уседналост и готовността за друго, за което стана дума, има връзка с изложения по-горе модел, или подобна раздвоеност на реакциите е израз не на местното, а на общочовешкото поведение? В тази област владеят все още догадките. Нищо не пречи да предположим дори генетична връзка между описаните земеделска консервативност и моряшка динамика в древната елинска култура и съвременната българска опозиция между равнинеца и живеещия в Балкана, единия настроен консервативно, другия общителен, доверчив и жив, обичащ движението и всичко ново. Вера Мутафчиева и Тончо Жечев казаха важни неща по тази тема. Дума да не става, че сме изложени на опасността на прекалената генерализация, когато отделяме подобни едри типове поведение. Заплашва ни и редукцията да свържем чергаря, планинеца и моряка и да изправим срещу тях земеделеца, един и същ от времето на неолита до ден-днешен. Прекаленото обобщение е само ориентир, линия на схемата, която е редно да се стои в обилието на фактите, в историческите връзки и процеса на балканската култура. Схемата помага да се стъпи на хлъзгавата почва на процеса. Можем да я изоставим, щом се научим да ходим по тази почва.

Очертаването на хоризонта на балканската култура не бива да си служи с категорична идея за единство и да остави неосветлени разликите между народностните характери на Балканите. Във всички пунктове на описания балкански характер би било редно да очакваме разцепление, един ред от възможности, който да представя реалните отлики между българина, сърбина и харватина, гърка и румънеца. На фона на описаното

балканско умонастроение изпъкват особените народностни характери, отпечатани и в отделните балкански езици. Колкото и сродни да са, българският и сърбохарватският език имат различни внушения за характер. Това важи особено за литературните езици – различен тип ударение и различно отношение към думата: строгост и стегнатост на българската реч срещу свободния тон на сръбската. Но моят опит е ограничен в гръцкия език и затова ще си позволя повече бележки по неговия характер.

Когато след едно добро познаване на старогръцкия започнах да изучавам новогръцки, ме впечатлиха някои основни прилики и отлики между двете фази на гръцкия език. Те ми се струват показателни както за гръцкия народностен характер, така и за историята на търсения балкански тип култура. Безспорно старогръцкият и новогръцкият са два етапа на един и същ език. Не само запазената основна лексика, но и съхраненото отношение към словото поддържа тази теза. Старогръцкият и новогръцкият еднакво не се боят от новото, странното и чуждото слово, от синонимите и струпването на думи. Мълчанието и в миналото, и в съвременността не се счита за добродетел от гърка, нито мъдрецът се мисли за вглъбен в себе си беловлас старец. Древните елински философи общуват също като съвременните гърци, които не обичат темата да се изчерпва и затова я подхващат наново. Едно сравнение между диалозите на Платон и съвременното общуване в Гърция би извело достатъчно общи положения за характера на елинското речево поведение. Сякаш от Омир до днес в гръцкия език продължава да се пази удоволствието от леенето на думи, както нарича това качество Сергей Аверинцев, чуруликащото многословие, в което има значение не толкова казаното, колкото радостта от самия звуков поток. Може би оттук следва приетото и в литературния говорим новогръцки сливане на думите в единна мелодична маса. Същевременно двете фази на езика показват редица отлики. Между тях особено изпъква

невниманието към синтактични връзки в съвременния гръцки език, докато в старогръцкия изказаното образува не само звуково, но и синтактично единен комплекс.

Тук се налагат на вниманието общите черти между съвременния български и новогръцкия език. Те са показателни за търсения балкански характер, като се има предвид, че двата езика не са близко сродни. Отново трябва да признаем, че не сме в състояние да правим заключения за общото и различното в характера по отделни признаци – примерно по това, че българският и румънският не са близко сродни езици, но имат много подобна интонация, докато при сродните български и сърбохарватски тя е различна. И в случая с български и новогръцки не сме наясно каква характерова особеност се крие зад еднаквия синтаксис на „да“ и „за за“ изреченията и зад толкова многото общи понятия и думи. И в двата езика се наблюдава подценяване на синтактичната дължина и на помощните думи, както и тенденцията към опростяване и прогонване на различните нива на езика. Това е толкова по-показателно в съвременния гръцки език, който се освободи от изкуственото високо ниво на катаревуса, макар че белезите на традиционното двуезичие още дълго ще лежат като сянка върху езика. Така или иначе принципното балканско здравомислие завладя гръцкия език, който повече от другите балкански езици показва вкус към многообразието и „неземенделска“ търпимост към вариантите и украсяващото излишество. Новогръцкият продължава да поддържа този дух в другите си качества – в музикалното многословие и противенето на определена граматическа норма, на определен литературен облик. Литературният гръцки е силно открит за диалектното и изобщо за чуждото слово.

Това, което наричам здравомислие, ми се струва точно изразено в характера на съвременния български език. Естествено в него се преплитат чертите на българското народностно и на балканското поведение. Затова би било погрешно да припишем без остатък

положенията, за които става дума, на българския народностен характер. В българския литературен език е силно наложена идеята за отчетливост. Тя се проявява в самата оформеност и обособеност на литературния език, в ясения му строй и подчертана склонност към норма, в трудното проникване на диалектни и чужди думи в него. Същото качество се проявява в отчетливото ниво на думата и нейните подчертани съставки. Сякаш като следва здравомислието, българското езиково съзнание анализира, търси елементи и съставя цялото от части, а не пее. Добродетел е еднозначното точно изказване и затова мълчанието. Оттук се развиват като че ли усиленото внимание към поведението на думата, както и пуристическите спорове, непонасянето на чуждици, на особени понятия и на трупането на синоними. Важна е референцията, зад която, трябва да признаем, че дебне идеята за ползата от словото. Границите между говорене и пеене, между проза и поезия са също строго отчетливи. Нещо подобно се усеща в българския начин на разговор. Говоренето "просто така" не се зачита и подемането на темата, след като разговорът е затихнал, се смята за неуместно. Комплексите за цел, за отличаване на същественото от несъщественото, които съпровождат здравомислието, се проявяват в редица черти на съвременната българска реч – в нейната отривистост и деловитост, в нетърпенето на много стилове. Можем да добавим агресивността на литературния език към диалектните отклонения, бягането от словесно разнообразие, липсата на украшения и подробности, трудното допускане на умалителни. Зад тези качества на езика също прозират реакциите на здравомислещото задоволяване с малко и най-вече това, че животът според българската култура не толкова се живее, колкото се обсъжда. Особено този последен пункт е редно да разложим на съставки и да признаем, че, когато става дума за балканския характер, е трудно да определим едномерно както него, така и ценностите на балканската култура.

Предложеното тук е само скица. Обсъжданата материя не се поддава лесно на анализ. Смесването дебне на всяка крачка. Еднакво рисковано е да говорим и за определени народностни характери, и за единен балкански културен тип. Може би само опитът да отличим едното от другото позволява да бъдем малко по-точни. Има нужда от прецизни методи и навярно от усилията на повече хора, за да станат по-сигурни набелязаните връзки. След анализите на материала за древната идеология на Балканите единствено съм убеден, че балканският тип култура не е само нещо отворено и многообразно, но че живее и от силите на стара константа. Разбира се, тя може да се окаже илюзия, породена от мита на настоящото изследване. Остава обаче реалността на въпроса защо не сме в състояние да бъдем само днешни, а постоянно мотивираме сегашното си съществуване в някакво минало или бъдеще.

БИБЛИОГРАФИЯ*

- Венедиков, Ив.* Медното гумно на прабългарите. С., 1983.
- Гамкрелидзе, Т. В., В. В. Иванов.* Древняя передняя Азия и индоевропейская проблема. – В: Вестник древней истории, 3, 1983.
- Гамкрелидзе, Т. В., В. В. Иванов.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II, Тбилиси, 1984.
- Георгиева, Ив.* Българската митология. С., 1983.
- Дечев, Д.* Една семейна триада в религията на траките. – В: Известия на Археологическия институт, С., 1952 (18).
- Дьяконов, И. М.* О прародине носителей индоевропейских диалектов, 1. – В: Вестник древней истории, 3, 1982; 2. – В: ВДИ 4, 1982.
- Жмудь, Л. Я.* Орфический папирус из Дервени. – В: Вестник древней истории, 2, 1983.
- Кагаров, Е. Г.* Шаманство и экстаз в греческой и римской религиях. – В: Известия АН СССР, 5, 1934.
- Лелелков, Л. А.* К новейшему решению индоевропейского проблема. – В: Вестник древней истории, 3, 1982.
- Лотман, Ю. М.* Знаковый механизм культуры. – В: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
- Лотман, Ю. М.* Асиметрия и диалог. – В: Труды по знаковым системам, XVI. Тарту, 1983 (Ученые записки Тартуского гос. унив., 635).
- Маразов, Ив.* Мит, ритуал и изкуство. Царската идеология и изкуство в Древна Тракия – V–III в. пр. н. е. Докторска дисертация. С., 1986.
- Маразов, Ив.* „Шаманизмът“ в древна Тракия. – Български фолклор, 1989, №2.
- Мелетинский, Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Михайлов, Г.* Траките, С., 1972.

* Курсивирани са цитираните в текста заглавия.

- Михайлов, Г. Проблеме на тракийската митология. –В: Векове, 1975.
- Михайлов, Г. Тракийски и други елементи в героическия епос.– Векове, 1976, №5, (5).
- Рабинович, Е. Г. Лира Гермеса. –В: Фолклор и етнография. Л., 1974.
- Рабинович, Е. Г. Ст. Богиня-мать. –В: Мифы народов мира. Т. 1, М., 1980.
- Русяева, А. С. Орфизм и культ Диониса в Олбии. –В: Вестник древней истории, 1, 1978.
- Топоров, В. Н. Mousai. „Музы": соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада). – Славянское и балканское языкознание, 4, 1977.
- Тэрнер, В. Символ и ритуал, М., 1983.
- Фол, Ал. Политическа история на Тракия. С., 1972.
- Фол, Ал. История на българските земи в древността. Първа част, С., 1981.
- Фол, Ал. и др. Тракийски легенди. С., 1981.
- Фол, Ал. Тракийският орфизъм, С., 1986.
- Фол, Ал. Главното светилище на тракийския Дионис. – В: Култура, 2, 1989.
- Фол, Ал. Тракийската тетрада. – В: Изкуство. 8, 1989.
- Abel, E. (ed.) Orphica. Leipzig-Prag. 1985.
- Alderink, L. Creation and Salvation in Ancient Orfism. Michigan, 1981. (American Classical Studies, ?)
- Baumann, H. Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin, 1986 (1955).
- Bianchi, U. Dualistic Aspects of Thracian Religion. In: History of Religions, 1971.
- Bohme, R. Der Songer der Vorzeit. Orpheus. Bern und München, 1980 (Предишен вариант Orpheus. Der Sanger und seine Zeit. 1970 и още по-ранен Orpheus, 1953).
- Bohme, R. Homer oder Orpheus? –In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 1988 (71).
- Bolton. J.D.P. Aristaeus of Proconesus. Oxford, 1962.
- Boulanger, A. Orphée. Rapport de l'orphisme et du christianisme. Paris, 1925.

- Boyance, P. Platon et les cathartes orphiques. – In: *Revue des etudes grecques*, 1942 (55).
- Boyance, P. Le culte des Muses chez les philosophes grecs. *Etude d'histoire et de la psychologie religieuse*. Paris, 1972.
- Burkert, W. *Goes*. Zum griechischen Schamanismus. – In: *Rheinisches Museum fur Philologie*, 1962 (105).
- Burkert, W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nurnberg, 1962.
- Burkert, W. Orpheus und die Vorsokratiker*. – In: *Antike und Abendland*, 1968 (14).
- Burkert, W. Homo necans*. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, 1972.
- Burkert, W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart..., 1977.
- Burkert, W. Der Autor von Derveni: Stesimbrotos "Peri teleuton"*. – In: *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik*, 1986 (62).
- Butterworth, W. Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*. Berlin, 1966.
- Closs, A. Der Schamanismus bei den Indoeuropaeern*. – In: *Studien, Gedenkschrift fur W. Brandenstein*. Innsbruck, 1968.
- Coman, J. Zalmoxis et Orphée*. – In: *Известия на археологич. институт*, 1950 (16) = *Serta Kazaroviana*.
- Deonna, W. Orphée et l'oracle de la tête coupée*. – In: *Revue des etudes grecques*, 1925 (38).
- Detschew, D. Die trakischen Sprachreste*. Wien, 1957.
- Dietrich, A. Mutter Erde*. Leipzig-Berlin, 1913.
- Dodds, E. R. Les chamans grecs et les origines du puritanisme*. – In: *Dodds. Les grecs et l'irrationnel*. Paris, 1965 (превод от английски - Berkeley, 1959).
- Dorfer, J. Die Orphik in Platons Gorgias*. – In: *Wiener Studien*. 1911 (33).
- Douglas, M. Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt a/M., 1986 (превод от английски).
- Dumezil, G. Les dieux des Indo-Européens*. Paris, 1952.
- Ehrenberg, V. Homosexualität und Transvestition in*

- Schamanismus. – In: *Anthropos*, 1970 (65).
- Eisler, R.* Orphisch-dyonysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Leipzig-Berlin, 1925.
- Eitrem, S.* Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. New York, 1977 (195).
- Eliade, M.* *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris, 1959.
- Eliade, M.* *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Étude comparative sur les religions et le folklore de la Dacie et de l’Europe orientale*. Paris, 1970.
- Eliade, M.* *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a/M., 1975 (превод от френски – Paris, 1951).
- Fimmen, D.* Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 17.
- Findeisen, H.* *Schamanentum*. Stuttgart, 1957.
- Fo1, Al.* Rapports entre la culture grecque et le monde thrace. –In: *Travaux du VI Congrès international d’études classiques* (Madrid, 1974). Bucuresti-Paris, 1976.
- Frazer, J.G.* *Adonis*, 1921 (превод от английски).
- Fritz, K. von.* Art. Zalmoxis. –In: *Pauly-Wissowa RE*, Zweite Reihe 18, 1967.
- Gaertringen, H. von.* *De graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaestiones criticae*. Berlin, 1886.
- Gayton, A. H.* The Orpheus Myth in North America. –In: *Journal of American Folklore*, 1976.
- Girard, R.* *La violence et le secret*. Paris, 1972.
- Graf, F.* Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischen Zeit. Berlin, 1974.
- Guthrie, W. K. C.* Orphe et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique. Paris, 1956 (превод от английски – 1952).
- Harrison, J. E.* Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion. Cambridge, 1912 (1927, Cleveland and New York).
- Hemmerge, B.* Die Kabiren. Uppsala, 1950.
- Hermanus, G. (ed.)* Orphica. Leipzig (Hildesheim-New York, 1971).
- Heurgon, J.* Orphe et Euridice avant Vergile. –In: *Mélanges de archéologie et d’histoire. Ecole française de Rome*, 1932 (49).
- Hultkrantz, A. A.* Definition of Shamanism. –In: *Temenos*,

1973 (9).

Hultkrantz, A. Mircea Eliade: Schamanologe oder Zauberlehrling? –In: Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu M. Eliade. Frankfurt a/M., 1983).

Jeanmaire, H. Dionysos: histoire du culte de Bacchus. Paris, 1951.

Leroi-Gourhan, A. Le geste et la parole. –In: La memoire et les rythmes. Paris, 1965.

Lewis, J. M. Die Berufung des Schamanen. –In: Sehnsucht nach dem Ursprung, o.c.

Kapssomenos, S. G. The Orphic Roll of Thessalonica. –In: Bulletin of the American Society of Papyrologists, 2, 1964.

Kazarow, G. Art. Thrake (Religion). –In: Pauly-Wissowa RE. Zweite Reihe, VI, 1, 1936.

Kerenyi, K. Pythagoras und Orpheus. Praludien zu einer zukünftigen Geschichte der Orphik und Pythagoreismus. Zurich, 3, 1950.

Kern, O. Orpheus. Eine Religions geschichtliche Untersuchung. Berlin, 1920.

Kern, O. Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922.

Kern, O. Die Religion der Griechen. Bd. I. Berlin, 1926.

Kern, O. Art. *Mysterien*. – In: Pauly-Wissowa RE, 16, 2, 1935.

Kroeber, A. L. A Karok Orpheus Muth. –In: Journal of American Folklore, 1978.

Levi-Strauss, Cl. *Anthropologie structurale*. Paris, 1958.

Levi-Strauss, Cl. *La pense sauvage*. Paris, 1962.

Levi-Strauss, Cl. *La potiere jalouse*. Paris, 1985.

Linforth, I.M. The Arts of Orpheus. Berkeley, 1941.

Lobeck, A. Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis. Königsberg, 1829 (1968 Darmstadt).

Lomney, A. Die Wilt der Fruhen Jager, Medizinamanner, Schamanen, Kunstler. Munchen, 1965.

Maas, E. Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, romischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. Munchen, 1895 (1974, Aalen).

Maddoli, Damos e basileus. Contributo alia studio delle origini della polis. – In: Studi Micenei ed egeoanatolici. XII. Roma,

1970.

Martinez, J. L. Calvo Sorbe le mania y el entusisismo. – In: *Emerita* 1973 (41).

Merkeibach, R. Der orphische Papyrus von Derveni. – In: *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik*, 1967 (1).

Meslin, M. Der Weise und der Schamane: Zwei Formen der Ekstase. – In: *Sehnsucht nach dem Ursprung*, o.c.

Meuli, K. Scythica. -In: *Hermes*, 1935 (70).

Mihailov, G. La legende de *Theree*, –In: Годишник на Софийския университет. Филологически факултет. София, 1965.

Mihailov, G. Problemes de la mythologie et de la religion thraces. – In: *Pulpudeva*. 1,1976.

Moulinier, L. Orphee et l'orphisme a l'epoque classique. Paris, 1955.

Nilsson, M. P. Vater Zeus. – In : *Nilsson. Opuscula selecta*. Bd. II. Lund,1952.

Nilsson, M. P. The *Immortality of the Soul* in Greek Religion. – In: *Eranos*, 1941.

Nilsson, M. P. Geschichte der griechischen Religion. Bd. I. Munchen, 1955.

Nilsson, M. P. Nahe zur Distanz. – In: *Nilsson. Opuscula selecta*. Bd. III. Lund,1960.

Nock, A. D. Varro and Orpheus. – In: *The Classical Revue*, 1929 (43).

Novik, E. S. Ritual und Folklor im Sibirischen Schamanismus. Hamburg, 1989 (превод от руски – Москва, 1984).

Olivieri, A. (ed.) *Lamellae aureae orphicae*. Bonn, 1915. Der *Orphische Papyrus* von Derveni. – In: *Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik*, 1982 (47).

Osmun, G. F. Changes of Sex in Greek and Roman Mythology. –In: *The Classical Bulletin*, March 1978.

Petazzoni, R. Les deux sources de la religion grecque. –In: *Mnemosyne*, 1951 (4).

Petazzoni, R. La religion dans la Grece antique. Paris, 1952 (превод от италиански).

Petazzoni, R. Le “monoteismo” dei Geti. – In: *Изследвания в*

- чест на Д. Дечев. С., 1958.
- Preiffer, R. Art. Daimonismos.* – In: Pauly-Wissowa RE. Suppl. – Bd. VII, 1940.
- Prister, R. Art. Epode.* – In: Pauly-Wissowa RE, Suppl. – Bd. IV, 1924.
- Philippson, P. Genealogie als mythische Form.* – In: Hesiod. Wege der Forschung Bd. 44. Darmstadt, 1966.
- Picard, Ch. Orphisme, eleusinisme, pythagoreisme.* – In: Revue archeologique, 1^o44 (21).
- Picard, Ch. Les religions prehelleniques.* Paris, 1948.
- Quandt, G. (ed.) Orphei hymni.* Berlin, 1955.
- Reinach, S. La mort d'Orphee.* – In: Reinach. Cultes, mythes et religions. Paris, 1909.
- Rohde, E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichglaube der Griechen.* Bd. II. Tübingen, 1910 (1893).
- Sakellariou, M. B. Peuples prehelleniques d'origine indo-europeenne Athenes,* 1977.
- Schmitz, C. A. (ed.) Kultur Frankfurt a/M.,* 1963.
- Scholler, F.M. Darstellungen des Orpheus in der Antike.* Diss. Freiburg, 1969.
- Schroder, D. Zur Struktur des Schamanismus.* – In: Anthropos 1955 (50).
- Schuhl, P.M. Essai sur la formation de la pensee grecque.* Paris, 1949 (934).
- Staudacher, W. Die Trennung von Himmel und Erde. Ein Vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern.* Darmstadt, 1968 (942, Tübingen).
- Thieme, P. Hades.* – In: Indogermanische Dichtersprache. Darmstadt, 1968.
- Tsantsanoglou, KG., M. Parasoglou. Two Gold Lamellae from Thessaly.* – In: Hellenika 1, 1987 (38).
- Vernant, J. P. Theorie generale du sacrifice et mise a mort dans la thesia grecque.* – In: Entretiens sur l'Antiquite classique. T. XXVII. Vandoevres-Geneve, 1987.
- Vernant, J.P. Mythe et pensee chez les grecs. Etude de psychologic historoque.* Paris, 1966.
- Walcot, P. The Divinity of the Mycenaen King.* – In: Study

- Micenei ed egeoanatolici. II. Roma, 1967.
- Weber, L. Orpheus. – In: Rheinisches Museum Fur Philologie, 1932 (81).
- West, M. L. Graeco-oriental Orphism. – In: Travaux du VI^e Contres des etudes classiques, o.c.
- West, M. L. The Orphic Poems. Oxford, 1983.
- Wiesner, J. Die Thraker. Studien zu einem versunkenen Volk des Balkannraumes. Stuttgart, 1963.
- Wolters, P. Der geflugelte Seher. – In: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1, 1928.
- Ziegler, K. Art. Orpheus. – In: Pauly-Wissowa RE, 18, 1, 1939.
- Ziegler, K. Art. Orphische Dichtung. – In: Pauly-Wissowa RE, 18, 2, 1942.
- Zuntz, G. Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. Oxford, 1971.
- Zuntz, G. Die *Goldlamelle* von Hipponion. – In: Wiener Studien 1976 (89).
-

©Богдан Богданов

Орфей и древната митология на Балканите.

Второ електронно издание. София, 2006

www.bogdanbogdanov.net
