

Живко Ж. ЖЕКОВ (ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, България)

ОРФЕЙ, ЗАЛМОКСИС, ДИОНИС И „АРИСТОКРАТИЧНАТА РЕВОЛЮЦИЯ“ В ТРАКИЯ ПРЕЗ VIII–VI В. ПР. ХР.

ORPHEUS, ZALMOXIS, DIONYSUS AND THE “ARISTOCRATIC REVOLUTION” IN THRACE IN THE 8th–6th C. BC

The issue of the various religious cults professed by Thracian tribes has been discussed repeatedly in modern historiography. Basically, the question about their religious doctrines, which tribes have professed these doctrines and how these cults have spread and grown in the first millennium BC has been clarified. One problem that has escaped the authors' attention to an extent is the use of religious cults in some Thracian tribes as a code of self-identification and delimitation of their ethno-political substrates. In parallel to this process a new religious-power dominant was strengthened primarily in the concepts of Thracian aristocracy. They began to establish a closed aristocratic society by seeking to emphasize its uniqueness and much higher status than that of the peasants who were members of the community. According to the aristocratic nobles, participation in those religious communities took them as close to god as possible and they virtually merged with it. This is an idea which in its development will transform the figure of the supreme ruler into a mediator between the supreme deity, the aristocrats and the people. The formation of this concept would transform the ruler's figure almost into a demigod while the ruler was still alive and perhaps into a reincarnated god after his death.

Keywords: Thracians, aristocracy, religious, Orpheus, Zalmoxis, Dionysus.

Проблемът за различните религиозни култове, почитани от тракийските племена, е дискутиран многократно в съвременната историография. Анализирани са най-различни аспекти от техните религиозни доктрини, главно пречупени през призмата на елинското осмисляне на философско и битово ниво, което е отразено в античната наративна традиция. Един проблем, който е останал в известна степен встрани от вниманието на авторите, е този за използването на религиозните култове от отделни тракийски племена в качеството на код за самоидентификация и определяне на границите на техните етнополитически субстрати.

Паралелно с посочения по-горе процес се утвърждава и нова религиозно-властова доминанта в представите най-вече на тракийската аристокрация. Владетелите и аристократите в част от тракийските етнополитически субстрати започват да изграждат затворени аристократични общества, чрез които се

стремят да подчертаят своята изключителност и много по-висок социален статус от този на селяните общинници. Участието в тези тайни религиозни съюзи според аристократите ги доближава възможно най-близо до божеството и едва ли не те се сливат с него. Идея, която в развитие ще превърне фигурата на върховния владетел в държавно-религиозните доктрини на някои от тези тракийски племена в медиатор между върховното божество, аристократите и народа. Кристализирането на тази концепция ще превърне фигурата на владетеля почти в полубожество докато е жив и може би в прероден бог след неговата смърт.

Религиозните култове обект на анализ се появяват и разпространяват сред траките по време на ранножелязната епоха в периода XI–VI в. пр.Хр., но се утвърждават окончателно и то сред конкретни племена в рамките на VIII–VI в. пр.Хр. Време на стационаране на траките след продължителен период на миграции. Процесът на трайно позициониране на отделни тракийски племена върху етнонимичната карта на Тракия е съпроводен и с появата на устойчиви държавни формации, които са еманация на тракийската държавна доктрина.

Първата от религиозните доктрини, която е обект на анализ е орфизмът, тя се формира вероятно в периода IX–VIII в. пр.Хр. на границата между финалната фаза на егейската етническа миграция в балкано-анатолийския регион и постепенното стационаране на племенните общности в Тракия. Появата на този религиозен култ в контекста на съществуващата антична митологична традиция следва да се свърже с новите икономически и социални реалии, които започват да се утвърждават в Югозападна Тракия, с която античната наративна традиция свързва дейността на митичния певец Орфей. В същия регион в изворите са засвидетелствани първите адепти на орфизма, като например владетелят на едоните Ликург, син на Дриант, който се противопоставя на навлизането на култа към Дионис в Тракия (Фол 1972: 42).

Античната наративна традиция свързва произхода на Орфей основно с няколко историко-географски ареала на Древна Тракия, които всичките се разполагат в Егейска Тракия. Този факт демонстрира безспорната връзка на орфическата доктринално религиозна система с района на северното егейско крайбрежие (Данов 1969: 142).

Първото споменаване на Орфей се отнася към средата и дори по-скоро към третата четвърт на VI в. пр.Хр. Негов автор е поетът Ибик от Регий в Магна Гърция. Запазен е фрагмент от негов стих, в който той споменава за „прочутия Орфей” (Фол 1972: 51). Ибик пребивава известно време в обкръжението на самоския тиран Поликрат – ок. 538–522 г. пр.Хр., който извършва системни пиратски операции в Егейско море. Самос е широко отворен към търговски операции с тракийските племена от егейското крайбрежие, което води и до оживен културен обмен, в този контекст е обяснима осведомеността на самосците за религиозните вярвания на траките от района на Егейда.

Най-ранният запазен митологичен пласт в „Илиада“ на Омир и схолионите към нея свързва Орфей с района на долното течение на р. Стримон и по-точно с териториите източно от нея, където се намират земите на тракийското племе едони. Аполоний Родоски, представител на александрийските филолози, които кодифицират и до голяма степен обработват литературно митологичната традиция, локализира зараждането на орфизма в „бистонска Пиерия“, на която Орфей е владетел (Apoll., Argon., I, 14–24). Територията на бистоните се локализира в междуречието Хеброс – Нестос. В началото на V в. пр.Хр. племето вече не е реалия от етнонимичната карта на Егейска Тракия. Неговият разцвет се отнася към периода XI–VI в. пр.Хр., когато бистоните заедно с киконите населяват териториите по егейското крайбрежие между долните течения на реките Нестос и Хеброс. Тези хронологически рамки фиксират и времето на възприемане на орфизма от бистоните.

Още по-късната литературна обработка на митовете дело на сицилийския историк Диодор свързва произхода на Орфей със зоната на Тракийския Херсонес. Късният синкретичен произход на тази митологема се проявява и от свързването в едно на Орфей и Дионис, защото според сицилийският историк Хароп спасява Дионис от преследването на Ликург, а той като благодарност след победата над Ликург предава на Харопс неговите владения. Харопс има син Ойагър, а Орфей е син на последния (Diod., III, 65, 4–7). Тази литературна обработка се намира в рязък дисонанс с по-ранната митична традиция, която представя Ликург, син на Дриант, като последовател на орфизма, следователно няма как Орфей да се роди след него и да създаде своето учение, а Ликург да е негов адепт.

Направеният кратък преглед на митологичната традиция и нейните по-късни обработки показва че най-ранният пласт от сведения, свързани с разпространението на орфическата доктрина, се отнасят към района на Югозападна Тракия и конкретно с териториите, разположени източно до долното течение на р. Стримон. Впоследствие орфическото учение започва да се разпространява на изток в посока Тракийския Херсонес, но до началото на V в. пр.Хр. то обхваща главно региона на Егейска Тракия.

Връзката на орфизма с Егейско море се потвърждава и от легендата, че след смъртта на героя главата му е отнесена на о. Лемнос. Анализът на този митологичен пласт позволява да се търси разпространение на орфическото учение и сред траките, населяващи северните егейски острови. Тази хипотеза дава насоки към уточняването на началния етап от формирането и разпространението на религиозната доктрина. Нейната поява следва да се постави преди началото на най-ранната фаза на Великата гръцка колонизация, тоест преди началото на усвояването на егейското крайбрежие, защото елините първо усвояват северните егейски острови и едва след тяхното заселване се насочват към крайбрежните земи. Посочените по-горе относителни хронологически ориентири насочват към периода X–IX в. пр.Хр.

Районът на разпространението на орфизма пряко кореспондира със сведенията на епико-митологичната традиция за появата и съществуването на най-ранните държавни структури, изградени от траките. В тази връзка логично се налага въпросът следва ли да се търси връзка между налагането на орфизма като религиозна доктрина и появата на държавността в Тракия и кое е първичното и кое следствието.

Първите държавни структури в Тракия под формата на династични домове са представени в Омировия корпус. Данните, съдържащи се в него, позволяват по безспорен начин да се локализируют следните династични центрове. От изток на запад първият от тях се разполага в района на Тракийския Херсонес. С този династичен център се свързва и появата на етнонима траки в края на бронзовата епоха. Вторият център на държавно-политически живот се намира в междуречието Хеброс – Нестос и се свързва с племето на киконите. Един от местните жреци-династи е аполоновият жрец Марон, син на Евант. Подобни процеси се локализируют и в района около долното течение на р. Стримон, като те най-вече се свързват с племето на едоните и династията на Ликург, син на Дриант (Фол 1972: 50–52).

Установената връзка между държавните формации в югозападна Тракия и разпространението на орфизма поставя въпроса и за един друг съществен елемент от орфическата доктрина и държавността в Тракия. Тракийските потестарни модели в своя генезис и развитие са с ярко изразени аристократични доминанти, които се извяват в личната връзка, която съществува между владетеля и аристокрацията, която се подновява ежедневно по време на пирове, на които владетелят (династ или парадинаст) лично раздава вино и храна на аристократите, подчертавайки по този начин личната обвързаност между двете страни (Хен., *Anab.*, VII, 3, 21–25). Едно от възможните решения за генезиса на тези отношения може да се потърси в идеята за тайните андрогенни аристократични съюзи, в които право да участват имат само владетелят и аристократите. Тези тайни религиозни общества са неразделна част от орфическата религиозно-потестарна концепция и в тази връзка резонно се налага въпросът не следва ли да се потърси връзка между появата на орфизма в Тракия и разпространението на аристократичния потестарен модел. Неговото утвърждаване следва да се отнесе към периода VIII–VI в. пр.Хр. – времето, в което тракийските племенни общности постепенно усядат и се формират стабилни държавни традиции.

Анализът на орфизма ще остане едностранен, ако не се разгледа и дионисизмът, неговият антипод през ранната желязна епоха. Двата култа до голяма степен се утвърждават в резултат на конфронтацията между техните адепти. Съществуването на теонима Дионис се открива още в микенски текстове, което позволява неговото разпространение да се отнесе към реалиите на микенската епоха. Първите сведения за появата на този култ в Тракия са с митологичен

характер. Те показват, че с известна доза условност може да се приеме, че той се разпространява от изток (района на Хелеспонта) на запад (към югозападна Тракия) сред племената, населяващи егейското тракийско крайбрежие. Поради по-ранното разпространение в този район на орфическите религиозни вярвания дионисизмът не успява да се наложи и неговите адепти се ориентират на север към племената, обитаващи Родопите, където култът се разпространява широко и заема доминираща положение в религиозните вярвания на местните племена.

Доминантното положение на култа към Дионис главно сред племената, обитаващи Родопите в началото на V в. пр.Хр., предполага разпространението на тази религиозна доктрина главно сред тези племена в предходната епоха. Въпросът, който се налага в тази връзка, е защо дионисизмът се разпространява главно сред тези племена, а не и сред останалите. Зависимостта между налагането на орфизма сред егейските племена и появата на държавността сред тях логично поставя въпроса може ли да се търси подобна зависимост между разпространението на култа към Дионис и социалнополитическата организация на племената, сред които е разпространен.

В началото на V в. пр.Хр. култът към Дионис е почитан най-вече сред сатрите и бесите – племена, населяващи компактно Родопския планински масив и някои територии разположени северно и южно от него. Вероятно неговото разпространение сред тези племена следва да се отнесе в периода IX–VI в. пр.Хр., защото в началото на V в. пр.Хр. той е вече напълно утвърден сред тях, а в същото време в края на IX в. пр.Хр. негови адепти вече са достигнали до едоните, които граничат със западната група от племената на сатрите, което дава основание да се предположи, че в края на IX в. пр.Хр. почитанието на Дионис вече е започнало да се разпространява сред сатрите и племената, влизащи в техния етнополитически субстрат.

Специфичното при сатрите и заменилите ги като доминантна сила покъсно в Родопите беси е, че те не изграждат династична държава. В този контекст се налага въпросът за същността на държавно-политическата концепция, заложена и развила се в религиозната доктрина, свързвана с култа към Дионис.

Всъщност в рамките на една работна хипотеза може би следва да се помисли и в посока дали при сатрите и бесите потестарният модел не е обърнат за разлика от повечето тракийски властови модели, тоест докато при повечето тракийски потестарни модели владетелят е едновременно и върховен жрец, то при бесите върховният жрец на Дионис фактически да изпълнява неофициално ролята на върховен владетел, но да встъпва в тези си правомощия само в извънредни случаи, когато под въпрос е поставено съществуването на етнополитическия субстрат. Аргументи в подкрепа на тази хипотеза могат да се потърсят в известния случай с беса Вологез, който в качеството си на върховен

жрец на Дионис повежда въстанието на бесите срещу римляните, което е потушено с огромни усилия от страна на последните. Размахът на въстанието демонстрира по безспорен начин авторитета, с който се ползва върховният жрец на Дионис сред бесите и навежда на мисълта, че освен религиозна власт, в извънредни ситуации той може да притежава и политическа.

В района на долна Струма култовете към Орфей и Дионис в периода IX–VIII в. пр.Хр. влизат в конфронтация, която е отразена в античната митологична традиция в логоса за споменатия вече владетел на едоните Ликург, син на Дриант, който преследва кърмачките на бог Дионис, а самият бог е принуден да се спасява с бягство. В качеството на работна хипотеза може само да се мисли в посока на евентуално осмисляне на възможността в случая този конфликт да отразява сблъсък не само на религиозни доктрини, а и на държавно-политически концепции за устройството на света. Орфическата идейно-религиозна концепция за владетеля херой и полубог, който е заобиколен в затворените тайни аристократични общества от своите аристократи, на които придава част от своята сакралност и власт, се сблъсква с дионисиевата доктрина за свободния избор и равенството пред бога.

В периода VIII–VII в. пр.Хр. сред племената на гетите, населяващи североизточните територии, населени с племена, принадлежащи към големия тракийски етнолингвистичен субстрат, се разпространява нова религиозна доктрина, върховното божество на която се свързва най-вече с теонима Залмоксис. Античната наративна традиция и археологическите проучвания съдържат редица податки в тази насока. Така античният историк Херодот, предавайки дословно разказите на елинските апойкисти от западнопонтийското крайбрежие, свързва Залмоксис с личността на самоския философ Питагор, който живее през втората половина на VI в. пр.Хр. В същото време „бащата на историята” изрично отказва да се довери на своите информатори и развива тезата, че според него Залмоксис е живял много преди Питагор. Тази позиция на Херодот веднага поставя въпроса дали връзката, доколкото тя съществува между Питагор и култа към Залмоксис, не следва да се търси в обратна посока. Фактически самоският философ да е повлиян от религиозните вярвания на гетите, а не обратното, както твърдят елинските апойкисти.

Подобна работна хипотеза най-малкото има право на съществуване, а в нейна подкрепа могат да се приведат и редица логически аргументи. Анализът на питагорейската религиозно-политическа доктрина, доколкото при състоянието на съвременната изворова база тя може да бъде реконструирана във вида, в които е развита от Питагор, показва, че в нея се наблюдават силни източни влияния включително и от индуизма. Фактът, че самоският философ е успял да се запознае с индуизма въпреки отдалечеността на Индия предполага, че той е полагал целенасочени усилия да изучи религиозните вярвания, разпространени в тогавашната позната ойкумена, в тази връзка едва ли му е представля-

вало голяма трудност да се запознае с религията на гетите предвид оживените търговски контакти на Самос с траките. Тази хипотеза се подкрепя и от анализа на идейно-политическите възгледи на Питагор. Той проповядва създаването на тайни аристократични мъжки съюзи, концепция, развита от траките в реалиите на орфизма. В този контекст е безспорно, че не траките черпят религиозно-политически идеи от самоския философ, а той от тях.

Изследването на проблемите, свързани с появата и развитието на култа към Залмоксис сред гетския етнолингвистичен субстрат, поставя проблема за връзката между неговата поява и развитието на държавните традиции сред тези племена (Попов 1994: 7–11). В тази връзка интерес предизвиква голямото внимание, което отделя Херодот на култа към Залмоксис при описанието на сблъсъка между гетите и войските на Дарий I. Бащата на историята само в три изречения фиксира, че гетите са разгромени и подчинени, но подробно в рамките на цели два параграфа описва появата и разпространението на този религиозен култ сред гетите. В началото на статията вече се посочиха евентуалните причини за този подход на автора, но те безспорно не изчерпват целия спектър от възможности. Въпросът може да се постави и така – а няма ли обективни обстоятелства, които да налагат Херодот да отдели толкова голяма внимание на култа към Залмоксис. При тази постановка на проблема логично се поставя въпроса може ли да се търси връзка между налагането на новата религиозна доктрина сред гетите и утвърждаването на държавността сред тях. Аргументи в подкрепа на тази хипотеза дава Страбон, който пише, че Залмоксис бил пророк на един от гетските владетели (Strab., VII, 3, 5; 3, 11; XVI, 2, 39). Античният географ фактически разглежда култа към Залмоксис в контекста на ролята, която играе Декеней в обкръжението на Бурбиста (Димитрова 2003: 3–7). Самият Декеней според Страбон фактически спомага за превръщането на Бурбиста в най-силния владетел на гетите (Strab., VII, 3, 11). Разгледано в този контекст сведението на Страбон позволява да се търси аналогия между положението на Декеней и Залмоксис (Димитрова 2002: 147–149). В тази връзка в порядъка на работна хипотеза е допустимо да се предположи, че с помощта на Залмоксис анонимен гетски владетел от VIII – началото на VI в. пр.Хр. се е сдобил с власт над голяма част от гетските племена, а защо не и да ги е обединил.

По-точното датiranje на тези процеси не може да се базира на античната наративна традиция, но за тази цел могат да се използват данните, получени в резултат на археологически проучвания. През VII–VI в. пр.Хр. в погребалните практики, използвани в Североизточна България, се наблюдава рязка смяна в сравнение с предходния период X–VIII в. пр.Хр. (Китов 1992: 52–57; Антонова 1984: 24–36). Племената, обитаващи тези земи, преминават от инхумация към кремация (Стоянов 1992: 86–93; Василчин 1983: 89–91). Кремираните извън гроба тленни останки на покойниците, се поставят в глинени урни и се погребват

в гробни камери, изградени от камъни или плочи (Дремсизова-Нелчинова 1966: 46–49). Промяната в погребалните ритуали не е съпътствана с коренна промяна в керамичните комплекси и селищната мрежа (Гоцев 1992: 71–77). В тази връзка преминаването от инхумация към кремация не може да се свърже с появата на ново население (Бобчева 1985: 41–44), а е индикация по-скоро за промяна в сферата на религиозните вярвания. В контекста на гореказаното може да се постави въпроса – не съществува ли връзка между разпространението сред гетите на култа към Залмоксис и промяната в погребалните практики. Положителният отговор на този въпрос остава в сферата на хипотетичното, но съпоставен с данните на Херодот, който предава устната традиция на елинските апойкисти, съседи на гетите, този отговор изглежда по-логичен от отрицателния. Херодот свързва налагането на култа към Залмоксис с дейността на конкретен пророк, който е живял по времето на Питагор или по-вероятно преди него. Тези относителни хронологически параметри също ни насочват към VII–VI в. пр.Хр.

Анализът на трите представени религиозни доктрини показва, че между две от тях могат да се изведат интересни паралели. В култовете на Залмоксис и Орфей е доминантно застъпено аристократичното начало, което на социодоктринално равнище е осмислено чрез идеята за затворени мъжки тайни съюзи, в които се допускат само избрани. Тези съюзи отделят аристокрацията от останалите траки и я приближават до сакралната същност на властта и в този контекст – и до владетеля.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Антонова 1984: Антонова, В., В. Попов. Нови данни за ранния халшат в Североизточна България. (Археологически разкопки на Шуменската крепост.). – *Thracia*, VI, 16–184.

Бобчева 1985: Бобчева, Л. Гети през I хил. пр.н.е. на територията на днешния Толбухински окръг (по археологически данни). – В: Североизточна България – древност и съвремие. Т. I. Национален симпозиум (доклади). София, 39 – 48.

Василчин 1983: Василчин, И. Могилни погребения от Толбухински окръг. – *ИНМВ*, XIX, 88–93.

Гоцев 1992: Гоцев, А. Проучвания на селищната система през ранножелязната епоха в Североизточна България. – В: Хелис. I. Сборник материали за проучванията на Североизточна Тракия през бронзовата и желязната епохи. София., 70–81.

Данов 1969: Данов, Хр. Древна Тракия. Изследвания върху историята на българските земи, Северна Добруджа, Източна и Егейска Тракия от края на I хилядолетие до края на III в. пр.н.е. София.

Димитрова 2003: Димитрова, Ст. Личността на Декеней в писмените извори. – *История*, 1–2, 1–12.

Димитрова 2002: Димитрова, Ст. Хронологически и териториални аспекти на управлението на Буребиста в съвременната историография. – В: *Jubilaeus V*. Сборник в чест на проф. М. Тачева, София, 147–155.

Дремсизова-Нелчинова 1966: Дремсизова-Нелчинова, Цв. Тракийски некропол в с. Кюлевча, Шуменско. – *Археология*, 4, 44–51.

Китов 1992: Китов, Г. Надгробните могили в Североизточна България. – В: Хелис. I. Сборник материали за проучванията на Североизточна Тракия през бронзовата и желязната епохи. София, 48–69.

Попов 1994: Попов, Д. Залмоксис! Само на гетите ли е той? – *Минало*, 3, 1994, 6–19.

Стоянов 1992: Стоянов, Т. Погребалните обичаи в Североизточна Тракия през ранножелязната епоха в светлината на новите проучвания. – В: Хелис, I. Сборник материали за проучванията на Североизточна Тракия през бронзовата и желязната епохи. София, 82–95.

Фол 1972: Фол, Ал. Политическа история на траките. Края на второто хилядолетие до края на пети век преди новата ера. София.

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

Фол 1991: Фол, Ал. Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей. София.

Segal 1961: Segal, Ch. The Character and Cults of Dionysus and the Unity of the Frogs. – In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 65, pp. 207–242.

Zeitlin 1982: Zeitlin, F. I. Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter. – *Arethusa*, 15, 129–157.