

ПРОУЧВАНИЯ ВЪРХУ ТРАКИЙСКАТА РЕЛИГИЯ I. ОБЕЗСМЪРТЯВАНЕТО

ДИМИТЪР ПОПОВ

Рецензент: *Александър Фол*

Редактор: *Маргарита Тачева*

Димитр Попов. ИССЛЕДОВАНИЯ ФРАКИЙСКОЙ РЕЛИГИИ. I. ОБЕССМЕРТЕНИЕ

Настоящее исследование рассматривает проблему бессмертия у фракийцев. Эта идея имеет важное значение для характеристики верований при жизни и после смерти в Европейском Юго-Востоке и на Средиземномории. Проследивание ее возникновения, жизни и развития в ходе исторического процесса показывает, что в отличие от общих концепций о бессмертии и загробном мире в индоевропейских представлениях, обессмертие — оригинальная идея, принадлежащая Фракии и фракийцам. Выявление нюансов у близких этнокультурных общностей является весьма существенным для понимания одного из крупнейших явлений индоевропейских религий. Фракийцы следуют обрядам обессмертия на протяжении довольно длительного периода, а также и во времена римского присутствия на южнодунайских землях, и не воспринимают душу по принципам сложных канонов теории метемпсихозы и циклического перерождения в эллинистическом орфо-пифагорейском смысле.

Dimitar Popov. STUDIES ON THE THRACIAN RELIGION. I. IMMORTALITY

This study covers the subject of immortality in Thracian beliefs. It is extremely important for the characterization of the beliefs in after life in the European Southeast and the Mediterranean. Following its origin and development in the course of the general historical process shows the idea of immortality as original and pertaining only to Thrace and the Thracians, in contrast to the general conceptions of immortality and after life in the beliefs of other Indo-European peoples. This distinction in the cognate beliefs of related ethno-cultural communities is substantial for the understanding of this important phenomenon of Indo-European religion. The Thracians practised the rituals of immortalization during an exceedingly long period, including the time of the Roman domination in Thrace, in contrast to the Hellenic, Orphic and Pythagorean beliefs in transmigration of the soul or metempsychosis.

Изследването на историята и на културата на древна Тракия на фона на общоисторическото развитие на сродните етнокултурни общности може да определи по-пълно и по-точно и мястото на траките в индоевропейската проблематика, т. е. във формирането на палеобалканските и на другите европейски народи. Този методически подход към проблемите на тракийската религия е от значение именно сега, когато тракологията влиза в третия етап от развитието си. От гледище на марксистката методология точно към днешна дата религиозната сфера ще е търсен и желан обект за проучване и същевременно предмет на всестранни и задълбочени анализи. В постепенното и сигурно изграждане на науката за тракийската история и култура проучванията върху религията ще съставляват един от тематичните кръгове от въпроси, които тепърва ще привличат и занимават редица автори¹.

Религията обаче продължава да се изследва по различни начини. Не са малко отликите при подхода към нея и при избора на методиката. Филолозите интерпретират точно текста или лингвистично определят религиозните реалии; археолозите възстановяват и реконструират плана на някое светилище; етнолозите търсят реликтите на древната вяра при съвременните примитивни народи; социолозите се стремят да вникнат в структурата на религиозната общност и във връзките ѝ със света; психолозите се увличат в изследването на религиозния опит на един или на друг индивид. Обикновено всички изучават и анализират религиозните факти, без да се опитат да излязат извън рамките на собствената си специалност.

Проучването на религията обаче не е предмет нито на археологическата, нито на филологическата, нито на която и да е друга наука. То не е и механичен сбор от всичките, защото е конструктивно, т. е. защото изучава религиозните факти в техните исторически отношения. И ако, от една страна, е ясно, че религията се поражда от материалните условия на живот, не по-малко безспорно е нейното обратно влияние върху материалното битие в определена историческа среда и въобще върху всички области на обществения живот. Обратното влияние и същевременно взаимодействието на религията с икономиката, политиката, морала, правото, литературата, изкуството и пр. има важно значение при изясняването на историческия процес².

Тази теоретическа постановка изисква не само да се знае кое как се е случило, но преди всичко да се разбере смисълът на станалото. Или историята на религията е в зависимост от религиозната феноменология. Фактът, че религиозните феномени се вметват в една или в друга социално-икономическа, държавно-политическа или етнокултурна структура, показва, че те не престават да са исторически реалности. При всички положения те са отново и винаги във връзка с историята, а постиженията на анализа и заключенията са в пряка зависимост от напредъка на историческите изследвания.

Замислените „Проучвания върху тракийската религия“ в последователни студии попадат в същата система и не са самоцелни. Тяхната основна задача е да обхванат цялостната проблематика и при ревизията на изворовите данни от всякакво естество, както и при критичното отношение към историографията да се извършат неизбежните поправки и добавки към досегашните интерпретации и анализи в литературата.

Проучванията имат и амбицията да разгледат редица въпроси, останали по една или друга причина недостатъчно добре изяснени в съвременната историопис, както и да хвърлят светлина върху някои религиозни феномени, които са все още в забвение. Тук ще спомена само такива явления, като безсмъртието и обезсмъртяването, ритуалните пирове и угощения, човешките жертвоприношения и жертвоприношенията въобще, татуирането, символиката на игри, танци и песни, скрития смисъл на аромати и цветове, значението на животни, растения и т. н.

Изгълнението на поставените задачи ще разкрие перспектива за изграждането на една сравнително пълна структурна система на тракийската религия, както и възможността да се съзре и очертае еволюцията в развитието ѝ. Тук имам предвид идеите, тенденциите и средата на възникването на религиозния живот във всички онези обичаи и вярвания, пряко зависими и в постоянно взаимодействие със свещените места и предмети, с богове и герои, с мистерийни секти и организации, с разбиранията за времето, пространството и света, за семейството, държавата и пр.

При съвременното състояние на тракологията ръководните принципи, които предопределят всяко научно занимание, са най-общо два. На първо място, това е изборът на тематиката, която задължително трябва да се степенува по значение. На второ място, това е изборът на подхода. След всичко, което казах, мисля, че правилната изходна база за проучване е интердисциплинарната културно-историческа методика. По пътя на взаимодействието и взаимопроникването на културите тя може да намери мястото и значението на тракийската религия в областта на палеобалканистиката.

Настоящата студия е посветена на проблематиката за обезсмъртяването при траките. Известно е, че значително място във всяка религия заема въпросите за обичаите и вярванията, за безсмъртието като религиозен феномен, за живота и след смъртта, за съществуването на задгробния свят, за промените, които настъпват с края на дните, за възмездие. Обезсмъртяването при траките или идеята за траките, които обезсмъртяват, се засвидетелства за първи път през V в. пр. н. е. в „Истории“ на Херодот³. Целта на настоящото изложение е да проследи възникването, живота и развитието на тази идея в хода на историческия процес, както и да я съпостави с представите в Европейския Югоизток, Мала и Предна Азия, Елада и Егейския свят, и въобще в Средиземноморието.

Това налага и някои допълнителни уговорки от теоретико-методическо естество, както и съображения от по-общ характер. Те произтичат от обстоятелството, че употребеното понятие „тракийска религия“ е твърде общо. Ако то се схване в неговата цялост, т. е. ако се отнесе към тракологията като комплексна историческа дисциплина, ще се разбере, че предметът на проучванията покрива границите на тракийската диаспора. Но такъв обхват поне за момента е невъзможен, защото включва Карпатобалканския ареал, райони от Мала Азия, от Северното черноморско крайбрежие или от Кавказко-Черноморския басейн, някои от егейските острови и други области от Средиземноморието⁴.

Или ако трябва да се очертаят териториалните граници на проблематиката, засега най-правомерно е да се започне с южнодунавските земи, не само защото има най-много и най-ранни сведения за тези райони и напредъкът на отделните направления на тракологията ги засяга най-много, но и защото тези зони фактически съставляват сърцето на древна Тракия. Въпреки центробежните тенденции те са нейното относително най-компактно в историко-географско отношение ядро. Там, където е възможно и необходимо,

интерпретациите естествено често ще се разпростират и ще включват материали и от другите райони на тракийската диаспора, но не толкова като обект на анализа, колкото като илюстрация на вече постигнати резултати.

Второто съображение е, че съпоставките с елинската религия, колкото и необходими да са те, са недостатъчни, за да се открият различията. Не бива да се забравя, че сравненията с гръцката класическа действителност най-малкото са грешка, защото полисната социално-политическа организация не съответствува на тракийската⁵. Сега именно в основата на проблематиката на тракийската религия ще залегне взаимодействието и взаимопроникването на културите на фона на историческите процеси в Югоизточна Европа. Освен това паралелите с Египет, Мала и Предна Азия, Индия, Иран могат и трябва да се подсказват, за да се открият и приликите, и разликите. По този начин обезсмъртяването в тракийската религия ще спомогне за разбирането на едно от големите исторически явления по отношение на сродните етнокултурни общности и спрямо индоевропейската религия въобще.

Трудностите са много, както всъщност те изобилствуват за всеки проблем от тракийската среда. Очевидно е, че колкото по-обширна е страната, толкова по-голяма е некомпактността на етническата общност, където отделните ѝ съставки често остават изолирани една от друга, различават се по диалекта си и по религиозната изповед към определени култове. Съвкупните сведения на древните автори по който и да е въпрос на тракийската религия очертават пъстра в хронологическо и в географско отношение картина, която се усложнява още повече в динамиката на развиващите се етнодемографски процеси. Отгук и необходимостта от хронологическа стратификация на данните на античната писмена традиция, както и от географската им проекция⁶. В тази обстановка е задължителна и уговорката, че късноантичните сведения не ще се използват при анализа, тъй като тепърва подлежат на систематизация и обстоен стратиграфски анализ. Работата с тях открива друга проблемна ситуация и се нуждае от самостоятелно проучване.

* * *

В V в. пр. н. е. „бащата на историята“ съобщава, че гетите обезсмъртяват — Γέται οἱ ἀθανάτιζοντες⁷. В българската историография бе посочено, а в последно време и отново припомнено, че глаголът, употребен от Херодот, не се използва, за да се обозначи вярата в безсмъртието на душата. Той се употребява в смисъл на „обезсмъртявам“⁸. Това ще рече, че гетите не толкова се вярват за безсмъртни, колкото се правят на безсмъртни и практикуват обрядите на безсмъртието. Тази интерпретация на свидетелството на древния автор възкреси едно отдавна изказано в литературата мнение, което между впрочем е имало винаги живот⁹.

Да се говори, че траките изповядват „вярата в безсмъртието на душата“, считам, е равносилно глаголът ἀθανάτιζω да се превежда с това смислово значение, което по инерция се среща в историографията. Това означава, че модерното съвременно мислене логично съпоставя, както е в повечето случаи, доктрината за обезсмъртяването при траките с принципите на сложните канони на вярата за душата във философско-религиозните разбирания на елините и преди всичко с теорията за метемпсихозата. Но възможностите са повече. Или в тракийското религиозно мислене не е изключено да съществуват идея или идеи, които биха могли да привлекат интереса поради вероятната нюансировка при съпоставките с гръцките религиозни схващания, както и спрямо общите индоевропейски вярвания.

Представите за душата на умрелия и за нейната съдба са изключително разнообразни. Те обикновено се свързват с идеите за загробния свят, който противостои на света на живите. Известно алтернативно учение за загробната съдба на душите е символиката на реинкарнацията, т. е. за превъплъщението на душите или за метемпсихозата¹⁰. Тя възхожда към дълбока древност и е най-отчетливо развита в индуската религия и в будизма. Там идеята за превъплъщението като важна религиозна теория се свързва с кастовия строй. Според брахманските представи душата на човека след смъртта му не умира, а се преселва в друго материално тяло. За индийската философия прераждането е и теоретично обосновано с учението за моралната причинност и съдбата, намерили израз в понятието „карма“. Това ще рече, че превъплъщението е в зависимост от строгото изпълнение на законите на кастата. Изрядното поведение в живота и преди всичко съблюдаването на кастовите правила печелят за душата на човека прераждане в по-висша каста. В противен случай тя се наказва с преселение в по-ниска социална категория или в тялото на животно и пр.¹¹ Способността на душата за трансмиграция в продължение на целия живот и постоянният ѝ преход от едно тяло в друго често се сравняват с вечно въртящо се колело. Оттук и стремежът към освобождение от трансмиграцията. Затова в будизма тази идея получава друга философско-религиозна трактовка. Съществуването на душата на човека и нейното безсмъртие се отричат, но се счита, че съставляващите личността психофизични елементи, които се разпадат при смъртта, отново се съединяват под действието на „карма“ и създават нова личност¹².

В Египет, както и в Индия, загробният свят е непосредствено продължение на земния живот. Погребалните ритуали (балсамиране, мумифициране и пр.) са тясно свързани със сложна система от религиозно-магически вървания за съдбата на човешката душа след смъртта. Култът към мъртвите намира израз не в тяхното обожествяване, а в грижата на живите за следващия живот на умрелите¹³. Според египетските представи със смъртта на индивида умира единствено тялото. Продължават да съществуват обаче други съставни части от него като „ба“ — въображаемото същество, представляващо душата на човека и душата на бога едновременно, както и „ка“ — тайнственият двойник на човека, или онази жизнена сила и мистична същност, която обладават богове и хора¹⁴. И докато „ба“ излита от тялото във вид на птица и се рее из небесните висини, „ка“ заема главно място в целия този комплекс от вървания и спомага да се различат одушевените същества от неодушевените предмети.

Много проблеми за отношенията между египетската и елинската религия поставят съобщенията на Херодот. За античния автор египтяните са първите, които започнали да учат и да проповядват учението за безсмъртието на човешките души¹⁵. Преходът на душите след смъртта на тялото в други земни и морски животни и птици продължава три хиляди години, докато в края на този кръговрат те отново се вселят в тялото на новородено дете. Според бащата на историята това учение било възприето и от някои елини както в древността, така и неотдавна, т. е. през VI—V в. пр. н. е. Но макар и да съобщава, че знае имената на тези лица, Херодот запазва тяхната анонимност.

На елините били известни идеите на египтяните за превръщането на душите в лястовица, феникс, жерав, змия, крокодил и т. н. Тези представи са отразени категорично в някои глави от „Книга на мъртвите“. Превъплъщението в този смисъл е средство да се осигурят душите откъм евентуални опасности, т. е. те да обезпечат безсмъртието си¹⁶. Въпреки приоритета на египетското съдържание Херодот по всяка вероятност изработва своята концепция по инерция на тенденцията, според която редица аспекти на

гръцката религия са производни на египетската¹⁷. Възможно е и античният автор след преселването си в Турии да има предвид и да е силно повлиян от наложилата се в Магна Греция философско-религиозна система на питагорейците за безсмъртието на душата. Той не може да не познава и учението на съвременника си Емпедокъл, който споделя мнението за странствването на душите и за божествения им произход¹⁸. Древният мислител, чийто живот често се сравнява с този на Питагор, твърди: „Някога аз бях момче, момиче, растение, птица и безсловесна риба в морето“¹⁹. Следователно може да се мисли, че Херодот само по презумпция съзира предшественик на теорията за метемпсихозата в египетската вяра на озирификацията, т. е. че само подобният на Озирис след смъртта си може да се преобрази и да придобие различни човешки и животински форми и дори да се завърне на земята²⁰.

Според египетските представи „ба“ волно лети и пътува там, където пожелае, и съвсем не е задължително да преминава през различни превъплъщения. Желанието на мъртвите да приемат облика на едно или на друго божествено животно е продиктувано от стремежа да си осигурят вечен живот в задгробния свят. При никое положение обаче тези идеи нямат отношение към елинските философски разбирания за трихилядния очистителен за душата кръговрат. Идеята за цикъла като философска система намира избистрен и завършен израз в по-късното учение на Платон²¹. Така че оформянето на представите за безсмъртието на душата принадлежи на гръците и се отнася към тяхната философия, макар и да е налице предхождащото ги египетско съдържание.

Дори Херодот, който и занапред ще поставя проблеми при интерпретациите, е дотолкова прозорлив, за да изтъкне безспорните сходства в разбиранията на египтяните с „ученията на т. нар. орфици, с бакхическите тайнства, произхождащи също от Египет, и с ученията на питагорейците“²². Що се отнася до мълчанието на древния автор относно имената на елините, възприели доктрината за безсмъртието на душата, струва ми се, то е оправдано в орфически и питагорейски наситената атмосфера в Магна Греция и специално в Турии, на която той самият е съпричастен. В тази среда, където съкровеността на знанието е тайно притежание на мистични секти, всяка дума извън затворения кръг е равностойна на кощунство.

За разлика от египтяните в Иран съвсем не се интересуват от тялото на умрелите. Тук мисленето за задгробния свят се предопределя от моралното учение за възмездие. Съществуват и представи за душите, които (подобно на индийските вярвания) имат различна участ в зависимост от поведението на индивидите в земния живот. Благочестивите изпитват вечно блаженство в рая, докато престъпниците закона и нарушителите на поведението и на моралните норми търпят ужасите на ада. С усложненията в обществения живот, с изострянето на класовите противоречия и общия ръст на моралното съзнание се появява и идеята за задгробното възмездие — за рая и за ада²³.

В разгледаните общества задгробният свят не е последно пристанище за умрелия. Той е само необходима степен в обръщението на възраждането чрез смърт. Този кръговрат в живота на човека и на колектива съвпада в цялата древност със сезонните цикли, олицетворени чрез боговете на непрестанно умиращата и възраждаща се природа. Разискваните представи се засвидетелствуват и във вярванията на съвременните примитивни народи. Дори при тях те са много по-разнообразни и нюансирани, но в крайна сметка пребиваващата извън тялото душа обладава неимоверна власт над умовете на хората²⁴.

Направеният дотук, макар и кратък преглед за схващанията на древните за задгробния свят, за душата и за нейната съдба, за погребалните обреди и

култа към мъртвите при близките и далечни общества показва, че научно-изследователският обект не е предварителна или случайно показана за доказване теза. Неговото значение нараства още повече днес, защото доскоро генерализацията на мненията класираше всички близко- и далекоизточни общества в една единствена категория с название „теократична монархия“²⁵. Макар и универсална, тази формула има своя нюансировка и показва повече или по-малко наличие на различия в реалиите съобразно местата и епохите, към които се прилага²⁶. Дори структурата на представите за живота и след смъртта не са задължително едни и същи или най-малкото подобни в Елада, както в Египет или в Индия.

В тази обстановка философско-религиозната доктрина на обезсмъртяването при траките, т. е. на възможността те да се правят безсмъртни и да практикуват обичаите на безсмъртието, има изключително важно значение в общата характеристика на вярванията в Средиземноморието и в Европейския югоизток. Въпросите са: кое е времето на нейната поява и най-ранна датировка; както е разпространението, което тя добива, и продължителността на съществуването ѝ; характерна ли е тя за строго определена територия, философска школа, мистично-религиозна колегия и пр.; какви са сходствата и съществуват ли отлики, които биха изтъкнали спецификата във вярванията в сравнение с общите индоевропейски религиозни представи.

От особено значение за разглеждания научноизследователски обект е проблематиката около гетския цар-жрец, цар-бог Залмоксис²⁷. В най-ранните известия за него, които се намират у Херодот, рязко се разграничават две версии в зависимост от различните източници, от които античният автор черпи информация²⁸. Едната преразказва местния вариант на една легенда, а другата съобщава нейната йонийска интерпретация следствие на контактите между колонистите и гетското обкръжение.

Смисълът на безсмъртието при гетите е, че те не умират въобще и че „починалият отива при бога Залмоксис“. Освен това те „никога не ще умрат, но ще отидат на едно място, където ще живеят вечно и ще имат всички блага“. Следователно според древния автор съществуват два метода да се постигне безсмъртие. Те се засвидетелствуват самостоятелно в двете версии на предадената легенда²⁹. Или чрез изпращането на пратеника гетите периодично реактуализират символиката на директната връзка с бога, но същевременно показват заедно с втория начин на обезсмъртяване, че гетското учение няма допирни черти с питагорейската философско-религиозна доктрина.

В историята на античната философия гръцката орфическа представа за душата е твърде сходна с участието на питагорейците. Характерна черта за гръцкия орфизъм е дуализмът, който противопоставя тялото на душата като две взаимоизключващи се природи³⁰. Платон твърди, че и Питагор споделя възгледа, че човекът е чужденец на този свят, а тялото му е гробница за неговата душа³¹. Според тези разбирания душата се схваща не като свойство или способност на тялото, а като характеристика на нематериалното учение за числата. Следователно тя е безсмъртна и божествена, вечна и самодвижеща се и движеща материалните тела³². Оттук произлиза, че и животът е някаква трудно обяснима проява на безсмъртната същност, а душата се издига в принцип на всеобщото единство на психическия свят на човека. Както пише Фр. Енгелс: „У Талес вече душата е нещо особено различно от тялото (той приписва душа и на магнита), у Анаксимен тя е въздух . . . , у питагорейците тя е вече безсмъртна и странствуваща, за нея тялото е нещо съвсем случайно“³³. Това означава, че и в гръцкия орфизъм, и в питагорейството земният живот на хората се преценява като подготовка за

смъртта. И само смъртта ще освободи отделните личности от веригите на тялото.

В известието на Херодот и в разкритите два метода да се постигне безсмъртие обаче не се отразява нито една от споделените подробности. От особено значение е и фактът, че авторът никъде не споменава изрично, че след смъртта душата, отделена от тялото, ще отиде при Залмоксис. Именно поради тези обстоятелства считам, че разказът прави голямо впечатление още през античността от епохата на съвременниците на Херодот до последните неопитагорейци и неоплатоници. Той се повтаря с редица промени в съобщенията на древните писатели дори до времето на патриарх Фотий и на съставянето на Свидас³⁴. Макар и зрънцата истина, които пази тази късна литература, да са улавяни в легенди и най-невероятни измислици, тя съхранява свежестта на неподправената вяра на гетите в обезсмъртяването.

Интересно е да се отбележи, че в „Истории“ на Херодот само три са чуждите божества, които нямат гръцки еквивалент³⁵. Най-напред това е Кибела, наречена *κυβήθη*³⁶. Следват Плейстор на траките апсинти³⁷ и Залмоксис на гетите. И трите са характеризирани с епитета *ἐπιχθρίος*, за да се подчертае местният им характер и едновременно да се отличат те от всички останали божества. Нещо повече. Докато за Кибела и Плейстор се употребява терминът *θεὸς* — бог, Залмоксис е и *θεὸς* — бог, и *δαίμων* — демон, и *ἄνθρωπος* — най-обикновен човек³⁸. Това е и още едно основание за популярността на легендата за Залмоксис в древността.

Но историята с безсмъртието и гетите, които обезсмъртяват, е само мигичен мизансцен, за който Херодот пази рационалистичен ескиз³⁹. Това се потвърждава от факта, че елинската версия на легендата се образува постепенно след края на VII в. пр. н. е., а към края на VI в. пр. н. е. тя е вече окончателно изградена⁴⁰. Именно в нея се извършва подмяната на вярата в обезсмъртяването с вярата в безсмъртието на душата. Метаморфозата според мен има обяснение в невъзможността да се прозре допитагорейският тракийски орфизъм като философска политико-религиозна система.

Ето как елините по Хелеспонта и по Понта ще интегрират към разбиранията си всичко онова, което ще научат от Залмоксис. Ще го пречупят през собствената си мирогледна призма, за да осмислят обезсмъртяването в тракийската религия като духовен хоризонт на питагорейската философска система⁴¹. Като не допускат възможността траките независимо от гърците да изповядват безсмъртието, те логично ще припишат на Залмоксис ролята на роб и ученик на Питагор. И за да умножат преимуществата си, проповядването от него учение ще се дължи на влиянието на питагорейската традиция. Съзерцателният мироглед, макар и критично, ще модернизира и рационализира цялата тайнственост на религиозните вярвания.

Според тракийската версия обаче е много по-вероятно да се приеме, че Залмоксис датира много години преди Питагор⁴². Затова мисля, че вярата в безсмъртието на душата, проповядвана от гръцките философи и особено отстоявана впоследствие от Платон и застъпвана като основна концепция в някои универсални религии, е по-късно доразвиване на тракийската идея. Съществуването ѝ се фаворизира от мистицизма, индивидуализма и фатализма, характерни за елинистическата и за римската епоха. Те ускоряват разпространението на тези идеи и насърчават популярността им. Сведенията за тракийското схващане за душата са плод на античната литературна традиция, където намира благодатна почва за развитие и идеята за метемпсихозата. В този контекст вярата в безсмъртието на душата за разлика от обезсмъртяването ще е резултат на късното орфическо и питагорейско влияние.

Впрочем в историографията погрешните постановки не биха изобилствували, ако отделните автори отчитаха обстоятелството, че Залмоксис не може да проповядва с учението си метемпсихозата дори само поради факта, че той никога не се явява под друга форма. Освен това процесът на метемпсихозата прави невъзможно завръщането на една вече позната личност. В този смисъл не би могло и да се гостува на Залмоксис, а новата му поява не е метемпсихозна⁴³.

Съвсем различен е въпросът с елинската версия на Херодот и твърде отдалечените от неговото време известия, в които незначителните отлики и отделните съобщения са резултат и обяснение на орфико-питагорейското синкретично въздействие. В по-късните времена ще се наблюдава цяла гама в идеите за безсмъртието, и то не само за различните области, но дори и за една и съща страна. Такъв е случаят и с Тракия, и с траките. При всички положения обаче за времето от късната бронзова епоха, когато относително най-рано може да се датира религията на Залмоксис⁴⁴, до края на VI в. пр. н. е. основното вярване в религиозното мислене на траките е практиката на обезсмъртяването. Оттук нататък ще се наблюдават и споменатите метаморфози, т. е. ще настъпят промени в избистрената и чиста изповед за една от кардиналните концепции в религията на тракийския орфизъм. Въпросът сега е да се проследи дали тази представа, макар и нюансирана, се съхранява и в по-късните времена, както и да се потърси евентуалната ѝ географска локализация.

Както личи от Херодот, завръщането на Залмоксис след престоя му в подземното жилище осигурява на траките истината за безсмъртието. Тук не става въпрос за възкресение в християнския смисъл на понятието, а само за факта, че Залмоксис е видян отново на четвъртата година и казаното от него е вярно.

Това, което най-много смущава гръцкото мислене, е неразделността между тяло и душа в тракийското вярване. За елините те винаги остават нещо отделно и докато душата е безсмъртна, тялото е наказание за душата — то е неин гроб и се обладава от смъртта. Процесът на обезсмъртяване при траките показва, че те се схващат като едно цяло. Красноречив в това отношение е диалогът „Хармид“ от Платон⁴⁵. В него Сократ разказва за един от тракийските лекари на Залмоксис, които имали практиката да лекуват чрез някакви припивания и баяния. Там дословно е споменато, че „както не бива да се почва да се лекуват очите без тялото, така не бива да се почва да се лекува тялото без душата“.

Философът научил тази любопитна подробност в навечерието на Пелопонеската война при похода на атиняните срещу Потидея в 432 г. пр. н. е., когато те се опитали да сложат ръка на коринтската колония. Сведението е важно, защото потвърждава взаимовръзките между Североизточна и Югозападна Тракия и показва, че в тези зони идеята за обезсмъртяването ще е валидна за диалектическото единство между тяло и душа. И това е още по-показателно, като се има предвид цялостната философска система на Платон, за когото тези две понятия са взаимноизключващи се. Що се отнася до тракийската среда, той убедително засвидетелствува неразделността им. Или това още веднъж потвърждава, че завръщането на Залмоксис от плът и кръв и повторната му поява след отсъствието от четири години не е доказателство за безсмъртието на душата, а силен аргумент в полза на идеята за обезсмъртяването.

Данните у бащата на историята имат отличен паралел с един текст у Хеланик. В съчинението си „Варварски обичаи“⁴⁶ той отделя внимание на гетите и на Залмоксис, но много неща в разказа му са заимствувани от

Херодот. И тук ясно се разграничават две версии за гетското божество. Първата възниква под влияние на елинските колонисти и поставя Залмоксис във връзка с Питагор и следователно обяснява учението му като внушение, че душата е безсмъртна. Другият вариант е местното схващане за една легенда, според която Залмоксис предшества с много години Питагор. По този начин философско-религиозната му доктрина не трябва да се разглежда в зависимост от евентуалната елинизация, а се свежда до обезсмъртяването.

Вярата в безсмъртието според Хеланик е характерна и за съседните на гетите племена теризи и кробизи⁴⁷. Теризите, които Херодот въобще не познава, се споменават от Хекатей като живеещи при устието на р. Дунав⁴⁸. От Хекатей са известни и кробизите с приблизително същата локализация, но и върху една по-обширна територия в хинтерланда на Одесос — Калатис⁴⁹. Споменатите от античния автор тракийски племена са съседни с гетите. Анализът на данните показва, че те имат еднакви концепции във вярването, че не умират, а „отиват при Залмоксис и пак ще се върнат“, т. е. пребиваването при бога не е окончателно. Следователно завръщането на мъртвите и при теризите, и при кробизите не включва метемпсихозата. Вярващите не познават разделянето на тяло и душа. Те не умират, а следват Залмоксис, който твърди, „че нито сам щял да умре, нито тези, които са с него, а ще имат всички добрини“.

Този път към безсмъртието отразява един ритуал, който и занапред ще остане неизвестен поради тайнствеността на мистерииите, с които е обвит⁵⁰. Най-характерните елементи от него като подземното жилище, окултността и епифанията го сближават с тях. Макар че нито Херодот, нито Платон говорят нещо по-точно, споменатите от Хеланик *τελεταί*, т. е. посвещения в мистерии показват, че пътят към безсмъртието може да се извърви само ако се премине през инициациите на тайните обреди. Това е задължително условие при самоусъвършенствването. Смелостта и справедливостта на гетите също се придобиват в системата на този религиозен механизъм. Те не са качествени дадености, а предпоставки за безсмъртието⁵¹.

Няма нищо чудно, че Херодот и Платон пропускат изрично да отбележат мистерииния характер на култа към Залмоксис, след като косвено са съобщили всичко за него. Не бива да се забравя и общото отношение, и мълчаливата въздържаност на бащата на историята към сродните религиозни тайнства. Ето и причината, при която дискретността по повод на мистерииите води до двоумението да се споделят детайли от тях. В съвременната историография късната връзка на Залмоксис с Кронос⁵² подготвя почвата за погрешната интерпретация на гетското божество като покровител на мъртвите. Сега се има предвид обстоятелството, че екстазът е един вид мнима смърт, понеже душата напуска тялото. Трябва да се прави обаче разлика между божествата на мистерииите и тези на умрелите⁵³. Те обозначават две различни есхатологични системи. И докато Залмоксис ще проповядва недвусмислено идеята за обезсмъртяването, божествата на умрелите ще царуват в подземния свят. Това са две коренно противоположни вярвания и не е желателно да се смесват. Мисля, че в тази връзка е и отношението Залмоксис — Хестия в късното съобщение на Диодор⁵⁴, защото то се прави вследствие на паралела Залмоксис — Кронос и на логиката, според която в гръцката религия Хестия е дъщеря на Кронос.

Обезсмъртяването при траките намира аналогии и в мита за хипербореите⁵⁵. Този свещен и щастлив народ, който живеел някъде на север, отгатак планините във вечно блаженство, далеч от земните скърби и нещастия, има сродни черти с вярванията на траките⁵⁶. Макар и родството да се налага от само себе си, за хипербореите съществуват толкова неопределени сведения, че

почти нищо сигурно не може да се каже за тях. Тази е и причината да не се правят поне за момента работни хипотези за този легендарен народ. Мистиката, която обгръща всичко около него, се разкъсва от нашите знания само в този пункт, който показва съществуването на т. нар. напоследък хиперборейски диагонал⁵⁷ в Тракия — заради пътя на преминаването на даровете на хипербореите за Делфи, както и заради границата между философско-религиозните и политически доктрини, които той очертава.

Още в началото на изложението уточних, че методите да се постигне безсмъртие са два и изрично се отбелязват от античните писатели във версиите на предадената легенда. Затова те трябва да се анализират независимо една от друга. Тук се крие и една от основните слабости в съвременната историография, където механично се обединяват ритуалът и жертвоприношението на Залмоксис (за да може да се отиде при бога), и периодичната инициация в безсмъртието, последвана от оттегляне в подземното жилище⁵⁸. Според мен двата обичая не могат да се поставят във взаимна връзка. Объркването идва от обстоятелството, че не се държи сметка, че епифанията на бога е на всеки четири години, докато изпращането на пратеник при него има петгодишен цикъл. Или двата ритуала са независими един от друг, макар и да се обединяват от общата идея за безсмъртието.

В първия случай начинът да станеш безсмъртен се практикува от цялото население и се осъществява чрез подновяване на пряката връзка между бога Залмоксис и почитателите му — връзка, която в миналото е била конкретна. При втория случай политико-религиозната доктрина на обезсмъртяването е привилегия единствено за аристократичния кръг от мъже благородници. Това личи от действията на Залмоксис.

Той събира в изградената от него зала само „първите граждани“, т. е. цвета на племенната аристокрация, и ги посвещава в учението си. Аристократичните затворени кръгове от изповедници се засвидетелствуват и в сведенията на Страбон⁵⁹. Там само царят и приближените му имат достъп до бога. В разказа на Йордан царете-жреци, посветени в религията на Залмоксис, се избират само между благородните тарабостесийци и пилеати, т. е. между онези кръгове на аристократичната върхушка, които представляват нейният елит⁶⁰. Следователно едно е да имаш вратата в безсмъртието, съвсем друго е въз основа на нея да се обезсмъртяваш, т. е. да се превърнеш в бог. Класовата адресираност на разпространяваната политико-религиозна доктрина едва ли буди съмнение. Вратата в безсмъртието има и общотракийско звучене и е валидна за цялата маса на общинното население. Същевременно идеята, която използва тази концепция, за да обезсмърти и превърне отделните личности в богове, е обогрета от тайнствата на мистериите, достъпни само за тесните затворени аристократични кръгове.

Тези общества са характерни за Тракия и се потвърждават от много други сведения. Смесово еднотипна е залата за мистерии при Орфей и тайното мъжко благородно общество, което го обгражда⁶¹. Подобни са и залите за пиршества на тракийските царе Котис I, Дромихет, Диегилис и други, вече обстойно проучени в литературата⁶². Социално-класовият момент е подчертано засвидетелствуван и от редица други данни в изворите за тайните затворени кръгове от мъже благородници, за различните аристократични и мистични секти. Те обаче са предмет на отделно и самостоятелно проучване и не е сега моментът да се анализират. Важното е да се знае, че хронологическата стратификация на сведенията за тях показва жизнеността на традиционните представи и консервативната застиналоост в развитието на идеите приблизително от края на бронзовата епоха до установяването на римската власт в Тракия.

Очевидно при философско-религиозната система на обезсмъртяването съществува антитеза между вярванията на селяните общинници и религията, използвана от затворените групи на тракийската върхушка. И докато схващанията на обикновеното население се простират до непосредствения акт на безсмъртието, царските разбирания използват това равнище, за да се извисят до боговете, да се изравнят във всяко отношение с тях, самите те да бъдат богове.

Описаната практика се съпровожда и от митично-ритуален сценарий, характерен за средиземноморския и за азиатския свят⁶³. Става въпрос за подземното жилище на Залмоксис, свързано с „изчезването“ и „появяването отново“ на едно божество — антропомедон, херой или най-обикновен човек. Изправени сме пред един посветителен ритуал⁶⁴, свързан със задължителните при тези обстоятелства пир и угощение на безсмъртието. Те именно са гаранция за преминаване на ценностните равнища в свещените царски практики. Затова и обучението в отвъдното и за света след земната смърт се извършва по примера на ритуалния банкет.

Това е една обща представа в сравнителната митология на индоевропейците. Точно в момента на смъртта човек изпитва остра нужда от напитка. Същото се отнася и за онези състояния на човека, които са варианти на пътя към смъртта — тежко болни или ранени. За да се осигури живот на умрелия и в отвъдното, трябва да се достави не само храна, но и напитка — пиетето на безсмъртието. В индоевропейските представи схемата за действието на тази своеобразна амброзия се развива на четири семантични равнища⁶⁵. Най-напред напитката е приятна и хранителна; по-рядко тя е филтърът към безсмъртието, защото осигурява здраве, щастие и т. н., сетне е способна да даде самото безсмъртие, а може да придобие и морален оттенък. По тази причина и на гетите се приписва смелост и най-вече справедливост. Това са достойнства не само във физически, но и в морален смисъл. Изброените качества са задължителни по пътя на самоусъвършенствуването, характерни за политико-религиозната система на тракийския орфизъм⁶⁶. Различните секти, затворените благороднически кръгове, тайните мъжки знатни общества с присъщите им равнища на извисяване ще представляват задължително условие по пътя на обезсмъртяването.

Що се отнася до подземното жилище на Залмоксис, споровете в историографията продължават да се множат. Проблемите произтичат от Страбон, който говори, че гетското божество се оттегля в пещера⁶⁷. Някои автори мислят дори, че пасажът у Херодот е късно интерполиран текст, защото бащата на историята си припомня една легенда във връзка с Питагор⁶⁸. Според нея той прекарвал в една пещера почти всички свои дни и нощи, беседвайки с приятели. Подземното жилище на Залмоксис напомня също стаята, където Питагор преподава в Кротона, както и помещенията, в които се извършват ритуалните обреди на тайните религиозни дружества. Истина е, че могат да се наблюдават и редица общи моменти във философско-религиозните доктрини на Залмоксис, Орфей и Питагор⁶⁹. Но вярно е също така, че подземното жилище не може да се обяви за плод на влиянието на питагорейската традиция.

Замяната на подземното жилище с пещерата у античния географ е в религиозно-митологичен план равнозначно. И символично, и ритуално подземното жилище и пещерата обозначават едно и също нещо — другия свят⁷⁰. Това обстоятелство не превръща задължително Залмоксис в хтонично божество⁷¹. Периодичните появи и изчезвания, които могат да се обяснят с вечния кръговрат между човека и природата в затворения цикъл между живота

и смъртта, не са изолирано явление в тракийските земи. Легендата има паралели и с многобройни сказания, идващи от Източното Средиземноморие⁷².

Най-ранна по време е успоредичата с критския цар Минос⁷³. Той притежава властта в Кнос в продължение на осем години. След изтичането на този период владетелят се оттегля в една пещера на планината Ида, за да общува с божествения си баща Зевс, да получава указания от него за царуването си в бъдеще, както и чрез оракула да дава отчет за времето на управлението си. Аналогите с разказа на Страбон, където само владетелят посещава бога Залмоксис в пещерата, са налице⁷⁴. Единствената разлика е, че докато Минос извършва този религиозен акт периодически, подобна подробност не се споменава изрично при Залмоксис. И при двете легенди изчезването и новата поява се свързват с преданието за обновлението на свещената сила на царската власт по пътя на общението с бога⁷⁵.

Митико-ритуалният сценарий символизира посветителна мнима смърт за владетеля с цел обновление на способностите и мощта му и запазване на правото на престола. Ритуалът е средството да се съхрани в цялата му пълнота свещеният живот на царя, необходим за спасението на народа и на целия свят. Описаната мнима смърт не би трябвало да се свързва с обичая да се изпраща на всеки пет години пратеник при Залмоксис нито с хтоничния характер на култа на това божество⁷⁶.

Изчезването и появата отново са характерни и за Орфей, Дионис, Питагор. В изворите се повтарят легендите за слизането им в подземния свят⁷⁷. Изглежда тази е причината разказът за Залмоксис обикновено да се тълкува в историографията чрез орфико-питагорейската система на вярвания. Според мен по всяка вероятност сказанието и хронологията му са обърнати по време. Преданието на Залмоксис, за подземното му жилище или пещера, в която се оттегля, не доказва твърдението за неговия подчертан хтоничен характер. Идеята за взаимодействието земя — небе, присъща на политико-религиозната доктрина на тракийския орфизъм, е естествено доловима и тук. И това е така, защото пещерата представлява не само другия свят, но и целия, макар и миниатюрен универс⁷⁸.

Много са примерите от Тракия, доказващи че пещерата се намира на върха на планината. Този факт не е случаен, защото това е най-идеалното място за новата поява на царя или на бога. Така в един носител се съчетават и двете начала — соларното и хтоничното, но не в чистия им вид, а в смесеното им единство. И пещерата на Залмоксис се намира на планината Когайон⁷⁹. Аналогичен е случаят със светлището на Дионис. То се описва на най-високата планина в Тракия и е с кръгъл отвор към покрива, за да може слънцето да има достъп до вътрешността⁸⁰. Или в тракийските разбирания идеята за хтонизма е немислима без соларността. Това постижение и върховен синтез е крайно положение в религиозното мислене на Тракия и практически не търпи по-нататъшно развитие. То се демонстрира чрез човешкото жертвоприношение за Залмоксис. Ритуалът не се извършва нито на земята, нито на небето, а във въздуха или в блестящото взаимодействие между двете начала.

Провождането на пратеника при бога няма отношение към годините на окултност и самоусъвършенствуване на Залмоксис в подземното жилище. Това е другият метод за постигане на безсмъртие, присъщ на масата на общинното население. Тук не може да става и въпрос, че избраникът да посети бога може да е царят или ритуалният му субститут, защото обичаят се повтаря периодично през пет години. Символичната смърт на царя и реактуализирането на свещените му сили, свързани с изчезването в подземното жилище или в пещерата, не са във взаимодействие с човешкото жертвоприношение.

Изпровождането на пратеника е извор и сила на безсмъртие, тъй като гетите мислят, че не умират, а отиват при Залмоксис.

Както се вижда, тракийският орфизъм като политико-религиозна система е присъщ на североизточните предели. Той показва опита да се обединят етно-културните съставки от Североизточна и Югозападна Тракия и Северна Елада вероятно към края на второто хил. пр. н. е. или по-точно в периода на микенска Тракия. Това соларно-хтонично учение, с което се завършва пълният кръговрат при възраждането на природата и на човека, се подчертава от легендата за Залмоксис. Хтонизмът се изтъква чрез описанието на подземното жилище или на пещерата, докато соларността — в начина, по който пратеникът се изпраща при бога. Изправени сме пред съхранения традиционализъм на една поетична буйност, която чрез вярата в обезсмъртяването едва ли може да се обуздае.

В тази обстановка с особена стойност е проблемът за разпространението на тракийския орфизъм и по-конкретно за неговото гетско наименование. В Южна Италия, в т. нар. Магна Греция, колонизирана още през VIII—VI в. пр. н. е., и по-точно в областта Дауния се откри иконографското изображение на ритуала на Залмоксис⁸¹. Находката не може да се счита за случайност, защото вариантите на името на областта и смисловото му значение със сигурност принадлежат на тракийския език⁸². От друга страна, значението на тракийския орфизъм тук не ще престава да нараства поради ролята и влиянието на Питагор в канонизирането му, извършено в Кротона⁸³. И това е така, защото тракийското религиозно мислене не може да се отдели от орфическото учение в неговия чист трако-пеласгийски вид поне до края на VI в. пр. н. е., или до появата на безкнижния, устен питагореизъм, който ще го вмести в мистичните рамки на своята философска система⁸⁴.

Колкото по-напред вървим във времето, можем със сигурност да установим, и то пак чрез известията на Херодот за Залмоксис, Питагоровата заемка от тракийското учение. То ще породи школата в Южна Италия в края на VI в. пр. н. е. и първоначалната близост с т. нар. тракийски орфизъм от края на второто хил. пр. н. е. Популярността и широкото му разпространение в тази зона от античния свят намира стабилна подкрепа и в археологическия материал, и особено от публикуваните повече от 3000 фрагмента от т. нар. Даунийски стели с датировка от края на IX до края на VI в. пр. н. е.⁸⁵ Между тях се намира и плочата с ритуала на Залмоксис.

Присъствието му в този район не бива да смущава поради пътищата на разпространението на религиозните идеи. У Херодот се намира и едно показателно сведение, което често се изпуска от авторите, занимаващи се с тракийска религия. Древният писател е категоричен, че траките „имат приблизително еднакви обичаи... с изключение на гетите, травсите и траките, живеещи на север от (оттатък) крестоните“⁸⁶. Следователно още в V в. пр. н. е. той засвидетелствува отлики в религиозните вярвания на различните тракийски племена, а в следващите глави на тракийския „логос“ ги описва подробно⁸⁷.

На пръв поглед известието е доста съмнително, но след всичко, което знаем за тракийската политическа история и за религията, то все повече добива релефни очертания. Най-напред споменатите три племенни състава и тяхното разположение очертават големия диагонал от североизток към и до югозапад. Те бележат зоните на най-ясно доловимите държавно-образователни процеси и религиозно-идеологическа активност за времето от края на II и първата половина на I хил. пр. н. е. Очертаната територия обгражда и областта на разпространението на мегалитната култура с изход към Мала Азия и островите. Тя съвпада и с трасето на вече споменатия Хиперборейски

диагонал⁸⁸. Той именно е артерията на движението на тракийския орфизъм⁸⁹ и показва местата на неговата жизненост дори и в V в. пр. н. е., когато Херодот наблюдава в Тракия сериозни и недвусмислени промени. Сега започва и метаморфозата с вярата в обезсмъртяването и преминаването ѝ към рационалистичната формула за безсмъртието на душата. И все пак островите на съхранението на живия тракийски орфизъм и практикуването му в действие през този втори период от развитието му със сигурност се локализируют от „бащата на историята“. Нещо повече. Крайните точки на разположението на споменатите племенни състави бележат и върховете прояви в съзряването на политико-религиозните философски системи на Залмоксис и на Орфей. Според мнението в съвременната историография те са идейно равнозначни⁹⁰.

Следователно точно тези зони ще обозначат религиозно-идеологическите разлики във вярванията от останалата Тракия и от другите тракийски племена. Тяхната изповед към религията ще е белязана от някои съществени отлики, макар и в същностната си характеристика тя винаги да има редица общи черти. В тази връзка е неправилно обвинението срещу Херодот, че той погрешно и непълно споделя впечатлението си за боговете на траките⁹¹. Античният автор е достатъчно конкретен в уточненията си, както и подтекстово обяснителен, за да се упреква в неяснота.

За гетите тук вече се говори достатъчно. Бащата на историята съобщава, че и травсите постъпват във всичко като останалите траки, но имат различни вярвания за отвъдния свят⁹². Сред тях бил популярен обичаят да се оплаква новороденото заради нещастията и злочестините, които му предстоят, а смъртта да се посреща с радост и с веселие поради пълното блаженство на този, който си е отишъл. Преведено на религиозен език, сведението е показателен реликт за съхранението на вярата в обезсмъртяването сред травсите като основен компонент на политико-религиозната доктрина на тракийския орфизъм.

В същия контекст трябва да се изтълкува и съобщението на Херодот за спора между жените на починалия в съперничеството им коя от тях би била достойна да го последва в последното му пътешествие⁹³. Обичаят свидетелствува за съхранения традиционализъм на вярата в безсмъртието въобще за разлика от елинската вяра в безсмъртието на душата.

Концепцията идва пряко от системата на тракийския орфизъм. Тя се наблюдава в зоната на Югозападна Тракия и по монетите на тракийското племе дерони от VI в. пр. н. е.⁹⁴ От изображенията на аверса и на реверса на емисиите интерес предизвиква фигурата на бог Хермес. В регалиите на властта заедно със символиката на аспектите на тракийската царска идеология⁹⁵ се съзира тракийският Хермес. Той не персонифицира подобно на гръцкия психопомпос вярата в безсмъртието на душата, а вярата в безсмъртието въобще. От този район са и изображенията на тракийската богиня Бендида с клонка в ръка⁹⁶. Клонката е растението на безсмъртието. Тя е мощната егида срещу смъртта, а докосването ѝ обезсмъртява⁹⁷.

Големият диагонал от североизток до югозапад, обозначен от Херодот чрез отликите в религиозните вярвания на трите племенни състава, съхранява ревностно във времето политико-религиозната система на тракийския орфизъм. Това означава, че към VI—V в. пр. н. е. останалите тракийски племена ще имат вече различни представи и видоизменено мислене не без влиянието на съседните цивилизации и култури. Измежду боговете на траките, съобщени от бащата на историята, единствено Хермес ще продължава да напомня за царските орфически белези⁹⁸, но вече ще се схваща като елинска хипостаза на едно тракийско божество или ще има прерогати-

вите на гръцкия психопомпос. Политико-религиозната система на тракийския орфизъм с течение на времето ще става все по-недоловима, но и с още по-голяма увереност екстатичността в безкрайното ѝ учение консервативно ще съхранява отделните ѝ елементи за различни географски райони.

Свидетелствата на Херодот се потвърждават от някои по-късни антични автори. В краткото си описание на стария свят Помпони Мела черпи данни от добри извори. Специално за вярата в загробния живот и за религиозните разбирания, характерни за отделните тракийски племена, първият римски географ заимствува сведенията си от Херодот⁹⁹ и следователно в хронологическата си стратификация те ще се отнасят за времето VI—V в. пр. н. е. Подобно на него той набляга върху разликата в обичаите на отделните племенни общности. Без да се уточняват поименно племената, се изброяват вече анализирани ритуали у травсите и у траките, които живеят на север от крестоните. Изрично се уговаря, че описаните практики са популярни само сред някои от многобройните тракийски племена.

В безкритичната компилация на Солин обаче положението е различно. Без съмнение античният автор черпи от най-разнообразни гръцки и латински извори, но по проблемите на вярата в живота и след смъртта източникът на информация е Помпони Мела¹⁰⁰. Повърхностното отношение на писателя от III в. от н. е. към първоизворите приписва на всички траки да „зачитат единодушно доброволната смърт“. И ако Помпони Мела разказва за култовите практики „у някои“ траки, Солин променя уточнението чрез думите — „у повечето траки“.

Историческата действителност у късните автори е силно изменена и изисква голяма предпазливост при анализа. В текстовете се наблюдават и наслоения от различно време. Така например Помпони Мела освен Херодот ползува и други първокласни извори. Поради тази причина се обяснява вярата на траките в загробния живот като вяра в безсмъртието на душата. В невъзможността си да вникнат в системата на обезсмъртяването при траките авторите предлагат варианти за душата на умрелите в духа на гръцкото орфико-питагорейско влияние, особено силно разпространено през късната елинистическа и през римската епоха.

В неумението си да проумее смисловото съдържание на единението с бога Помпони Мела твърди, че: „едни вярват, че душите на умрелите ще се възвърнат, други мислят, че душите не загиват, макар и да не се завръщат, а минават в по-щастлив живот, докато трети най-после вярват, че душите умират и че така е по-добре, отколкото да живеят“. Точно третата възможност се пропуска от Солин и потвърждава търсенето на вярното решение от античните автори. Твърде далеч от тракийската религия, както и под силното орфико-питагорейско синкретично въздействие, те обясняват вярата в обезсмъртяването по принципите на теорията за метемпсихозата. Единственото рационално зърно се крие в заимствването на уточнението за съществуващите различия в религиозните вярвания на тракийските племена.

Сторените наблюдения помагат да се потърсят и проследят идеите за обезсмъртяването в тракийската религия и във времето след VI в. пр. н. е. Перспективата се долавя във все още жизнените за определени географски райони концепции, характерни за политико-религиозната доктрина на тракийския орфизъм.

Важна в това отношение е очертаната вече територия по диагонала североизток — югозапад. Тя огражда областта на разпространението на мегалитната култура с излаз към Мала Азия и към островите. Датировката на мегалитните строежи ги поставя в ранножелязната епоха, т. е. от XII—XI

в. пр. н. е. до към VI в. пр. н. е.¹⁰¹ Но според идейния си замисъл, изглежда, те принадлежат на времето от втората половина на второто хил. пр. н. е.¹⁰²

За гетските земи археологическите открития засвидетелствуват наличието на компактни некрополи със значителен брой разположени в съседство скални гробници¹⁰³. Този вид мегалитни надгробия за североизточния район на древна Тракия засега са открити в местността Яйлата при с. Камен бряг, при с. Венчан, при с. Староселец в Провадийско и на нос Калиакра. Отделни гробници са описани и при с. Паницово в Източна Стара планина. Тези райони едновременно с Източните Родопи включват областите, в които се разпространяват споменатите надгробия. Скалните ниши, които често образуват отвесни некрополи, са добре документирани при с. Ардино Ивайловградско, в местността Глухите камъни. Заедно със слънчевите дискове, които ги съпровождат в местността Палеокастро, Тополовградско, или край Малко Търново, те показват как съчетанието на хтонизма и на соларността и синкретизмът помежду им пораждат вярата в безсмъртието въобще и изповедта към слънцето като върховно божество във видимия свят¹⁰⁴.

Скалните ниши и гробници, съпроводжани от слънчевите дискове, генетично се обвързват с долмените от полупланинските и от равнинните части на тези географски зони¹⁰⁵. Системните изследвания на изброените надгробия от мегалитната архитектура водят към извода, че те и по замисъл, и по строеж са единични или семейни гробници, предназначени за аристократичния елит от посветени и за самия цар-жрец, цар-бог и семейството му¹⁰⁶. Нелишена от основание изглежда и хипотезата, че изброените мегалитни надгробия представляват примитивни хероони, светилища, дори мавзолеи, отразяващи соларно-хтоничната идеология на тракийското общество от края на второто хилядолетие пр. н. е. насетне¹⁰⁷.

И ако направените предположения остават все още несигурни, то съчетанието на групите долмени и скалните гробници в комплекса от над 150 изкуствено изчукани, релефни и често пъти геометрично подредени слънчеви кръгове, ориентирани на изток, в местността Палеокастро представляват живото преплитане на вярата в безсмъртието с култа към слънцето.

Мегалитните строежи прекъсват своя живот към VI в. пр. н. е. Този факт е показателен, защото точно в VI в. пр. н. е. в южнодунавските земи започват постепенните, но и осезателни промени в политико-религиозната система на тракийския орфизъм за различните географски зони. В този смисъл мегалитната архитектура ще бележи епохата на нейния разцвет. Според статистиката до този момент броят на долмените, като се изключат Егейска Тракия и островите, като например Наксос, за днешните български земи доближава цифрата 1000. Разпространението на мегалитните надгробия има също голяма стойност. Присъствието им в Североизточна, Югоизточна и Югозападна Тракия с посока към островите по Егея и към Мала Азия потвърждава истинността в твърденията на Херодот за тракийските племена. То бележи и местата на върховете изяви в развитието на тракийския орфизъм и съответно зоните, където и в най-късните времена се долавят реминисценциите на една отминала вече епоха. Освен това разпространението на мегалитната култура към Мала Азия и островите приобщава анализираният район към трако-пелазгийския етнокултурен свят¹⁰⁸.

Последната констатация отвежда към откритията на остров Крит при изследването на култовете на върховете, пещерите и видовете светилища¹⁰⁹. Макар и без точни паралели от III и II хилядолетие пр. н. е., археологическата картина предполага и за Тракия продължителност и приемственост в традицията, която не заглъхва при смяната на епохите. Ситуацията, ориентацията на паметниците, предметите на посвещение, същият

функционален и специализиран едновременно характер на култа с мистериите на сумрака, както и представите, които човек има в такъв момент за отвъдния свят — всичките тези аналогии с тракийската реалност позволяват да се мисли за обширната етнокултурна общност.

Действително минойският Крит принадлежи на големия егейско-анатолски ареал¹¹⁰. Но истина е, че и много имена от ономастиката му се свързват с омонимите от Мала Азия и по-специално с Мизия¹¹¹. Съответствията се откриват и в трако-фригийския езиков свят. В подкрепа идва приликата в наименованията на свещените планини на острова с тези от трако-фригийската област¹¹². Не по-маловажна е и вероятната идентичност на ритуалите с религиозните явления, присъщи на пеласгийския свят. Идентификацията се разпространява географски от връх Оета във Фтиотида до връх Атабирион на остров Родос и се потвърждава от античните автори Пиндар и Диодор¹¹³. В тази обстановка се долавя и перспективата за относително по-ранното датиране на мегалитните строежи в Тракия.

Идеята се подкрепя и от някои мегалитни надгробия в тракийските земи, които представляват примитивни хероони или светилища. За пример могат да послужат скалните гробници при с. Татул, Момчилградско¹¹⁴, или вече споменатите погребални съоръжения в местността Глухите камъни. Макар и да се датират условно от археолозите в епохата след VI в. пр. н. е., с формата и разположението си те нарушават традицията поставеният над или във земята гроб да бъде покрит с колкото е възможно по-голям могилен насип от пръст. Гробниците, които са вдлъбнати саркофази с форма на пресечени пирамиди, направени върху орязана скала, демонстрират противоположна тенденция. Изкуствено издяланите стълби в камъка правят достъпни за посещение гробовете на мъртвите. Така тези вечни жилища на неизвестните тракийски първенци се превръщат в един вид мавзолеи¹¹⁵. Ето защо скалната гробница от с. Татул е кацнала на края на висока поляна, стърчи и се вижда отдалеч. Тя доминира над цялото пространство на юг и на запад от нея и през целия ден — от изгрев до залез — се огрява от лъчите на слънцето. Но съдържанието на вдлъбнатите саркофази остава недостъпно за светлината. Затиснати грижливо с дебели плочи, които възспират достъпа на лъчите до вътрешността им, те потвърждават констатацията за соларно-хтоничния характер на тракийската религия, идещ от системата на тракийския орфизъм. Следователно като идея тези надгробия се отнасят към по-ранна епоха или поне традиционно следват същите тенденции и в по-късните времена.

Археологическата действителност е в успоредица и с данните на античната литературна традиция за Орфей и неговата относително най-ранна датировка от късната бронзова епоха. Описаният от Павзаний гроб на певеца говори за погребение, изложено на обществено поклонение¹¹⁶. Орфей не е погребан в земята. Тленните му останки се намират в каменна урна, поставена върху висока колона, по пътя от Дион към Олимп. Погребението е предоставено на въздуха и слънцето, на вятъра и дъждовете, на всички природни стихии, за да бъде колкото е възможно по-близо до хората и до живия свят. Тук се открива отново идеята гробът да се направи достъпен за посещение¹¹⁷. Издигнатата високо над земята урна привлича погледа на местните жители и на минаващите, търсещи надежда в своя цар-жрец, цар-бог. Неговото вечно жилище не е нито на небето, нито на земята. Макар и каменната урна да се огрява през целия ден от слънчевите лъчи, мощите на Орфей не се докосват от светлината, грижливо предпазвани от похлупак.

Междинното положение на гроба на Орфей между земята и небето не говори нито за хтонизъм, нито за соларност в изчистения им вид, а ги обединява в синкретично единство. Сега е времето да си припомним, че и

жертвоприношението на Залмоксис се извършва в подобно неустановено положение. Тази е и общата представа, която ще накара Еврипид да вложи в устата на музата, оплакваща Резос, думите: „той не ще отиде под черната земя“¹¹⁸, т. е. не ще сподели баналната съдба на всеки смъртен. Остава другата възможност — той да постигне безсмъртие. И Еврипид продължава: „Наистина той не ще добие същия образ . . . , но затворен в пещерите на богатата със сребро земя, взирайки се в светлината, ще стане антроподемон и ще пребивава като гадател на Дионис в скалистия Пангей.“ Аналогите със Залмоксис се налагат неслучайно в съвременната историография. Някои автори интерпретират цитираните стихове като отнасящи се до гетския цар-жрец, цар-бог¹¹⁹.

В ритуално-митологичен план приликата е голяма. Пещерите на Пангей съответствуват в смислово отношение на подземното жилище, в което се оттегля Залмоксис. Въобще този посветителен ритуал на изчезването и на появата отново, посочен и в Югозападна Тракия, все повече ме кара да мисля, че пещерата или подземното жилище — тази обител, символизираща другия свят — представлява строеж от мегалитната архитектура, било то скална ниша или по-вероятно гробница. Освен това примерът с Резос отново потвърждава констатациите относно локализацията и датировката на философско-религиозната, политическа система на тракийския орфизъм.

Но дори при случая с Резос промените са вече налице. За Еврипид „той не ще добие същия образ“ или, казано с други думи — за времето на IV в. пр. н. е. орфико-питагорейското въздействие и учението за метемпсихозата ще е достатъчно и крайно обяснение за отвъдния свят. Нещо повече. Музата ще пожелае от богинята на плодородието Деметра да възвърне душата на сина ѝ. И това е естествено, защото елинският автор пише за сънародниците си, а не за траките. И въпреки това той е толкова добре осведомен и тънък познавач на тракийската религия, за да вложи в оплакванията подробността, „че само взирайки се в светлината“, Резос ще стане антроподемон. С тези думи Еврипид като че е казал всичко за тракийската религия. Тай не само потвърждава соларно-хтоничния характер на политико-религиозната доктрина на тракийския орфизъм, но свидетелствува и за постигнатото безсмъртие.

Подобно на Залмоксис и Резос е призван да посвещава в тайните на обезсмъртяването чрез инициации и мистерии. Изглежда начинът на проповядване на степените на съвършенството и на единението с бога и природата става по примера на лекарите на Залмоксис чрез някакви баяния и припявания или по мелодекламативен път. Време е да се запитаме и за особено голямото значение на музиката при питагорейците. Схваната като средство за нравствено усъвършенствуване и духовно извисяване чрез търсене на прекрасното, музиката е като че ли медицина за човешката душа¹²⁰. Но и тази идея по всяка вероятност е в зависимост от ролята и значението на по-ранния тракийски орфизъм. За траките единствено вярата в безсмъртието въобще утолява неугасимата жажда на човешкия дух, надвива страшните сили на злото в хората и ги приобщава към божеството.

Паралелите в легендите за Резос и за Залмоксис съвпадат и с посоките на хиперборейския диагонал, ограждащ зоните на разпространението на мегалитната култура. Освен това относителната хронология на царуването и на двамата датира най-рано във времето на микенска Тракия или към втората половина на II хилядолетие пр. н. е. и аналогите са по-скоро с археологическата действителност на остров Крит.

Примитивни хероони и светилища се съобщават и у други антични автори за южнодунавските предели. Такава е легендата за Орфей, предадена този път от Конон¹²¹. След като извършили кървавото престъпление, жените

получили предсказание, че страната ще престане да се опустошава от глад и страшната напаст ще изчезне, „ако намерят и погребат главата на Орфей“. Прорицанието било изпълнено. Те погребали главата „под една голяма могила, която оградил със свещен двор. Известно време това било хероон, а по-късно се наложило като светилище“. Адекватен подтекст прозира и в стихотворението на Фанокъл, в което се описва погребението на Орфей този път на остров Лесбос¹²².

Аналогична е картината и при Резос. Каквато и интерпретация да се даде на известието на Полиен за перипетиите около основаването на атинската колония Амфиполис на егейския бряг на Тракия в 437—436 г. пр. н. е., мястото, където се полагат тленните останки на Резос се превръща в хероон¹²³. То става свещено и никой от траките не ще се осмели да нападне и разруши укреплението около гроба и вечното жилище на владетеля. Филострат свидетелствува на свой ред за светилище на Резос в Родопите¹²⁴.

Подобни хероони, а по-късно може би и светилища се споменават и у други автори например за земите на бистоните¹²⁵. Сходна е картината и за съседните македони, както и за някои от островите като Наксос¹²⁶. Особено често хероони в тракийските земи се посвещават на елини. С голяма стойност са данните на Херодот за Милтиад Стария и на Тукидид за Бразидас¹²⁷. И двамата се чествуват ежегодно с жертвоприношения, а в тяхна памет се организират годишни игри, които включват конни и гимнастически състезания. Но херооните, които са широко разпространени, са характерни за Елада, а по-късно и за Рим и не представляват някакво специфично изключение, присъщо само за тракийските земи.

И археологическата среда подкрепя свидетелствата на историописната традиция. Близко до с. Люблен, Търговищки окръг, се откри култов комплекс от римската епоха с вероятна датировка II—III в. от н. е.¹²⁸ Той се състои от надгробна могила, светилище и свещен двор. Явната връзка между могилата и култовото съоръжение, както и много от находките, които са инструменти на лекар-хирург, предложиха работната хипотеза, че култовото съоръжение е вероятно хероон — светилище, в което се почита някой от членовете на тракийската аристокрация.

Консервативността в традициите и устойчивостта при съхранението на идеите се поддържа и от резултатите от наскоро извършените разкопки при гр. Стрелча¹²⁹. Проучваната Жабомогила е замислена и използвана като сложен култов комплекс. Откритата тракийска гробница-мавзолей и подмогилният хероон — светилище-храм, са в пряка връзка помежду си. Съоръженията датират от V—IV в. пр. н. е. и са междинното звено между сведенията на древните автори и хероона от римската епоха. Те разкриват съхранението на две идеи. На първо място е представата, че гробницата-мавзолей е достъпна за посещения, както гроба на Орфей, скалните гробници при с. Татул и некропола в местността Глухите камъни. Идеята се разкрива както с изцялата фасада, явно предназначена да се види, да направи впечатление и да призове почитателите, така и от съоръжението, което не е във вътрешността, а в периферията на могилата.

Другата представа, която съществува, е традиционната идея за хероона-светилище. Въпросът е дали анализираният обичай се заимствува пряко от гърците, или той е следствие на приемствеността от епохата на мегалитната култура. И ако отговорът на този въпрос остава все още несигурен, трябва поне да се направи опит да се отдели местният тракийски ритуал в цялостната система на религиозните вярвания.

За елините боговете и героите са два свята, които и да не са пряко противопоставени, са независими един от друг по произхода на

природата си¹³⁰. Докато първите са добри, вторите са лоши, или отликите съществуват и в морален смисъл. Обикновено хероите са зли и запазват мрачния си вид, тъй като не водят приятно забавния живот на боговете. Те живеят в самота. Изолирани са като нощни птици. Но лошият им нрав може да се омилостиви и спечели¹³¹. Следователно да имаш тялото и гроба на хероя означава да притежаваш мощта и силата на протекциите му. Тези разбирания на елините за култа на хероя съвсем не се споделят от вярванията на траките. За тях хероизацията е първата степен от пълния цикъл в живота на човека и природата. Той се изминава на различни равнища, защото това е пътят към съвършенството¹³².

Хероизацията в развитието на идеята е най-близка до разбирането на хтонизма като безсмъртие въобще. От тази гледна точка всеки може да бъде херой. Следващата степен с елементи на обожествяване е антроподемонът, точно такъв, какъвто го описва Еврипид чрез Резос. Третата и последна степен е богът, който не само е безсмъртен, но е и съвършен, понеже олицетворява пълната хармония в баланса земя — небе. Ето в такъв смисъл траките практикуват безсмъртието. Те самите стават богове.

Не е случайно и съществуването на царете богове в Тракия¹³³. Личностната персонафикация и проповедта в безкрайното учение за самоусъвършенстването се осъществява именно от фигурата на царя, който преминава през ценностни равнища. Те обаче задължително включват и още една четвърта степен на покой като необходимо състояние преди започването на новия цикъл¹³⁴. Илюстрацията и реализацията на тази практика личи от примера със Залмоксис. След оттеглянето си в подземното жилище или в пещерата той се появява след четири години отново сред съплеменниците си. Убеждава ги във възможността на обезсмъртяването, залегнало като цел в безкрайното му учение за съвършенството. Но този път Залмоксис е с характеристиката бог.

Той е преминал през фазата на хероя и на антроподемона и е добил истинската качествена определеност на бог, който е безсмъртен и съвършен. Четиристепенният цикъл на развитието на човека и на природата е спасен. В неразбирането на тази система¹³⁵ Херодот и другите антични автори ще се колебаят в определението си за Залмоксис като херой, антроподемон, бог или най-обикновен човек, но едновременно цар и жрец на самия себе си.

Четириите категории се различават и у питагорейците. За тях съществуват богове, демони, херои и хора, като първите три категории са с божествена природа¹³⁶. За самия Питагор има двоумение не толкова да се постави той между смъртните и безсмъртните, колкото да се долови природата му при прехода между херой и демон¹³⁷. Интересно е да се знае, че демонът играе ролята на посредник между бога и човека и в този смисъл се създава митичният сценарий и за Залмоксис, и за Питагор¹³⁸. Но концепцията, изглежда, е повлияна от силното въздействие на тракийския орфизъм върху безкнижния устен питагореизъм за времето до VI в. пр. н. е. Инерцията при интерпретациите, според които Елада е учителка на т. нар. варварски народи, трябва да се изостави. Мнима е и „деградацията“ на гръцките идеи, усвоени от периферните племена. Показателна илюстрация в това отношение отново е Залмоксис, който в очите на гръците е обикновен роб, но за гетите притежава божествена природа. С други думи легендарните сведения са обърнати в гръцката писмена традиция както по време, така и по значение.

Същият четиристепенен цикъл в тракийската религия се наблюдава и по отношение на Великата богиня майка¹³⁹. Отначало тя сама произвежда природата чрез самооплождане, което ще рече, че светът се самозаражда.

Втората степен е раждането на божественото дете, или на сина. До богинята майка е задължителна появата на мъжкото начало. То е абсолютно необходимо, за да се осъществи балансът в природата и пълният ѝ кръговрат. Чрез ценностни изпитания идеята се развива до семантичните нива на сина любовник, или на божествения съпруг, или на бога-баща, които са смислово равнозначни и отговарят на третата фаза. Четвъртата степен е правото на хиерогамия с богинята-майка, за да се положи началото на новия цикъл чрез раждането на новия син. При по-нататъшната еволюция естествено ще останат само трите степени, понеже светът се е самозародил и самооплождането е безпредметно¹⁴⁰.

Но именно тази първа степен е от значение за изложението в този смисъл, че вярата в обезсмъртяването се обуславя от идеята за самозараждането. Тя е вечна и безкрайна, както е и коренно различна от елинската вяра в безсмъртието на душата.

Преплитането на идеите от двата цикъла изтъква същността на вярата в живота и след смъртта като основна концепция в политико-религиозната система на тракийската религия. В тази обстановка сведенията на античните писатели и данните от археологическите разкопки за херооните-светилища в Тракия отвеждат към продължителна традиция и местен ритуал във вярванията, присъщи на населението от втората половина на II хил. пр. н. е., но консервативно съхранени като реликти през епохите дори по времето на римското владичество.

Каквито и да са наслоенията в следващите времена, известията за херооните-светилища пазят свежестта на тракийската ритуална обагреност. Тя може да се открие под обвивката на гръцкото митологично мислене. Така например хероонът на Орфей израства около погребаната му глава¹⁴¹. В елинските митологични разкази оракулът на отрязаната глава се свързва пряко с легендата за Орфей¹⁴². Но отрязаната глава е и най-ярката демонстрация на единението между тяло и душа в тракийската система на безсмъртието. Тя не е нищо друго, а резюме на личността. Тя е символът и убежището на живота. Защото лишено от глава, тялото не представлява нищо и душата трябва да се рее като бледа сянка в глъбините на земята. Неотделима от хтоничните сили и подземния свят, отрязаната глава е символът на безсмъртието.

В историографията не могат да намерят все още обяснение някои известия, които се анализират с оглед на жестоката свирепост и варварската дивост на траките. Не е направен дори опит да се надникне в ритуалния им светоглед. „Звероподобните и неумолими“ траки сарапари, „които одират кожата на черепа“ или, както говори Страбон — „отрязват главата“ — имат друг смисъл и значение¹⁴³. Подобно е съдържанието на радостта и на онези траки, които след сражение срещу римляните в Третата македонска война „се върнали с песни, като носели на копията си неприятелските глави“¹⁴⁴. Йордан говори, че траките били смели хора¹⁴⁵. Ямблих припомня, че те самоотвержено посрещали опасностите¹⁴⁶. Помпонию Мела твърди, че те винаги били готови да приемат края¹⁴⁷.

Презрението към смъртта е продиктувано от идеята за обезсмъртяването. Някои автори и между тях Амиан Марцелин от IV в. от н. е. съобщават, че траките дори имали наклонност към самоубийство. „Проливането на кръв било внедрено до такава степен в техните обичаи (на одрисите), че когато нямало неприятели те по време на пиршества . . . насочвали мечовете си срещу собствените си тела“¹⁴⁸. Макар и късно, свидетелството може да се датира относително за времето след VI в. пр. н. е. Реалната представа за онзи свят, обусловена от вярата в безсмъртието, представя смъртта само като преход в

друга страна. Вече не съществуват терзания и съмнения пред неизвестността на това, което ще се случи. Мъчителното очакване е заличено от пълноценността при единението с бога и сливането с природата.

С погребалните обряди може би е свързана и странната игра на обесване, която някои траки организирали по време на пировете си¹⁴⁹. Посрещането на смъртта с веселие и смях напомня за обичая на травсите и вероятно пак е в зависимост от безсмъртието. Любопитната подробност, която се узнава от Атений чрез Селевк и не може да се датира с точност, изглежда като един вид акробатика, предназначена за оброк на подземните хтонични богове¹⁵⁰. Тя се отличава с въртеливото си кръгово движение. От седемте възможни движения само то е противоположествено на човека. Поради тази причина чрез него хората имитират бога, а в религиозен смисъл засвидетелствуват почитта си към него. Противоестествени обаче са и движенията на траките по време на играта на обесване. Тя символизира краткотрайността и несигурността на човешкия живот и едновременно вярата в обезсмъртяването.

В едно от значенията си обезсмъртяването при траките се разбира в смисъл, че самите те стават божества, или по-точно, вземат облика на тракийския херой. Божествената идея за царската власт, преплетена с вярата в безсмъртието въобще, се наблюдава в елипсовидните полета на някои от златните пръстени при богатите погребения на различни места в Тракия. В пръстена от с. Розовец, Пловдивски окръг, от края на V и началото на IV в. пр. н. е. е изобразен конник¹⁵¹. Той представя истинския образ на владетеля под чертите на хероя. В сцената се наблюдава и инвеститурата на тракийския цар от богинята майка и инсигниите на властта, която тя се готви да връчи в протегнатата напред ръка на ездача. Същата идея се застъпва и в пръстена от с. Брезово, Пловдивско¹⁵².

Невинаги е необходимо божеството да присъства в елипсовидната рамка. Това личи от златните пръстени от с. Гложене, Тетевенско¹⁵³, и от Дуванли от V в. пр. н. е.¹⁵⁴ В релефното поле при първия случай конникът е слязъл от животното и държи в дясната си ръка ритон. Развитието на ритуалната сцена подсказва, че символичното предаване на властта вече е завършило и божеството се е оттеглило. Във втория случай, както и в един златен пръстен с неизвестно местонахождение от IV в. пр. н. е.,¹⁵⁵ конникът е сам и прпуска надясно, а сюжетът може да се изтъкува като продължение на подхванатия разказ.

Интерпретацията се подкрепя и от големия брой монети на тракийските царе, които представят много рядък тип с изображения на конник¹⁵⁶. Той не се среща въобще върху емисиите на гръцките колонии по тракийското крайбрежие. Ездачът, който измества върху лицевата страна на монетите образите на божествата, е характерен и за нумизматичния материал от Македония и Пеония¹⁵⁷. Той олицетворява същностната характеристика на владетеля и е най-сигурна инсигния за тракийските династи. Чрез нея те наблюдават върху близостта си с популярния херой — загатват равнозначната си роля¹⁵⁸.

Конникът херой по релефните полета на пръстените и по монетите допълва разбиранията на траките за обезсмъртяването. Анализиранията представа се обогатява и от смисловото значение на сцените по предметите на тракийското изкуство¹⁵⁹. Тя особено подчертано намира подкрепа в оброчните релефи на Тракийския конник, които само за южнодунавските земи надминават вече цифрата 2000¹⁶⁰.

Много надгробни паметници, стели, саркофази представят релефни изображения на хероя. В едни от тях той присъства самостоятелно, докато в други се изобразява заедно с бюстовете на починалите или в сцени с

погребално угощение. И докато в последните два случая присъствието му може да се обясни с хтоничните функции, които изпълнява, при първото положение въпросът стои различно¹⁶¹. Тракийският херой много често има индивидуални черти и се представя с характерните белези на починалия — или мъртвия — олицетворява бога конник. Погребалните релефи позволяват да се заключи, че това вярване е широко разпространено в тракийските земи до късна епоха. Но то е и твърде нюансирано, защото хероизацията, която е общо явление за древния свят, по отношение на Тракия върви ръка за ръка с идеята за обезсмъртяването. В тази група свидетелства трябва да се включат и онези, и то многобройни паметници, където липсва изображението на Тракийския херой конник, но починалият се назовава *ἥρωας* — херой, или *θεός* — бог¹⁶².

При тълкуванията голямата опасност идва от общия момент в смисловото значение на елинските погребални епиграми и изображенията с подобен характер¹⁶³. При тях вярата в безсмъртието на душата не бива да се смесва с вярата в обезсмъртяването, защото често починалият ще се нарече херос и ще се изобрази като Тракийския херой конник, но в действителност няма да е той, а ще е безсмъртната му душа. Тя ще намери добър прием между останалите хероизирани мъртвци, докато в същото време смъртното му тяло ще почива в земята. Тази чисто елинска интерпретация на хероизацията¹⁶⁴, макар и в много случаи да намира място в Тракия, е често нюансирана. Що се отнася до определени паметници, тя е и съвсем неприложима, тъй като в тях заляга чисто тракийската идея за обезсмъртяването.

В много епиграфски паметници от римската епоха и предимно от II—III в. от н. е. обожествяването е пряко доловимо. И ако надписите изрично не упоменаваха погребения, не би могло да се направи разлика от посвещението, предназначено за тракийския херой. Един надпис от Гоцеделчевско гласи: „На своя другар Хероса Салос (постави) Аполодор, син на Пир“¹⁶⁵. В друг се чете: „(Това е) Херосът Харитон, син на Лонгин“¹⁶⁶. Не тук е мястото да се изредят всички примери. Но те изобилствуват и не може да има съмнение, че мъртвите се идентифицират с тракийския херой конник¹⁶⁷.

Особено характерна е епиграмата от с. Белоградец, Търговишко. Съдържанието ѝ е важно, тъй като тя се локализира в гетските земи: „Тук Динис, син на Рескупорис — съобщава тя — който преживя детето си, постави на Хероса оброк, като отправи молба и на нимфите; (синът ми) стана прочут безсмъртен Херос. На розалиите, братолюбиви хора, разпръсквайте рози около олтара и когато (в деня на розалиите) видя това, животът ще увеличи (моята душевна сила), както някога (когато моят син беше жив)“¹⁶⁸.

Определението *ἥρωας ἀθάνατος*, т. е. безсмъртен Херос е достатъчно, за да потвърди съхранението на идеята и през римската епоха. Този реликт на вярата в обезсмъртяването се улеснява от времената на разцвета на религиозния синкретизъм в Тракия, както и от широкото разпространение на ученията, присъщи на различни философски школи, религиозни колегии и мистични секти. Изглежда, с римската епоха започва и третият период в еволюцията на тракийския орфизъм. Тази уговорка е от значение, защото едва от времето на империята древните автори по подчертани политически причини започват да се интересуват живо от даките, обитаващи райони чак до Карпатите. Известията, подкрепени от данните на археологическата действителност и за по-ранна епоха, поддържат изказаната хипотеза и определят единия край на хиперборейския диагонал. Обезсмъртяването като основна концепция на философско-религиозната политическа система на тракийския орфизъм продължава да се засвидетелствува за различните географски

области и пази неподправената чистота на първичната представа въпреки многобройните наслоения.

За римската епоха не е рядко и прякото обожествяване. Една епиграма от с. Чимос при Месамбрия от II—III в. от н. е. съобщава: „Тук, както виждаш, лежа аз, богинята Хеката. Някога бях смъртна, а сега съм безсмъртна и вечно млада, аз Юлия, дъщерята на Никий“¹⁶⁹. Без съмнение умрялата се идентифицира с Хеката. Тя се представя в релефното поле с божествени атрибути. Изглежда и Артемидата, изобразена на фронтона на надгробната плоча, има връзка с мъртвите, поради което Юлия притежава два божествени аспекта. Хипотезата намира подкрепа и в близостта между Артемидата и Хеката от по-ранна епоха.

Заедно със свидетелствата за вярата в обезсмъртяването някои литературни текстове, надписи и множество паметници предават редица примери за безсмъртната душа. Елинското схващане, че само тялото е смъртно и загибва, а душата продължава да съществува и безсмъртна съжителствува с хероите или се намира в компания на богове, също намира широко разпространение. Но възвръщането на душата не трябва да се схваща само като циклично прераждане в орфико-питагорейски смисъл. В основата на тези разбирания стоят и някои чисто тракийски представи. Поради широкоспектрната гама във вярванията обаче, както и поради силния религиозен синкретизъм от късноелинистическата и предимно от римската епоха, тракийското мислене за безсмъртието и обезсмъртяването често пъти ще е трудно доловимо, дори неразлично.

Възможно е в това отношение някакъв отговор в бъдеще да дадат надписите на тракийски език. Засега тракийските надписи са известни от златния пръстен от с. Езерово, Гървوماйско¹⁷⁰, от златния пръстен от с. Дуванли, Пловдивско¹⁷¹, от четирите сребърни съда от с. Дуванли, Пловдивско¹⁷², от надгробния надпис от с. Кьолмен, Преславско¹⁷³, и от самотракийските надписи¹⁷⁴. Ако предложените разчитания се потвърдят, ще се види, че те съдържат сакрални формули за опазване на мъртвите и на гробовете им. Или священото писмо и общия доктринерен език приобщават към политико-религиозните инициации в мистериите. Те едновременно имат отношение и към погребалните обичаи.

Известното на Херодот за погребенията на тракийската аристокрация¹⁷⁵ разкрива равнозначността в застъпването на ритуалите трупоизгаряне и трупополагане. Те съществуват едновременно сред траките. Практикуват се в еднаква степен и се редуват. И макар от археологическа гледна точка те все още да обозначават различни реалности, бащата на историята е убедителен в разказа си за общотракийския погребален обичай, за да не му се вярва. Двата ритуала са с еднакъв смисъл, значение и цел. Те взаимодействуват с култа към безсмъртието и обезсмъртяването чрез тайнствата около огъня¹⁷⁶.

Огънят възпроизвежда върху земята слънцето и установява баланса между соларното и хтоничното начало. Той извършва синкретичния синтез в тракийската религия. Единството на антитезата земя — небе се обозначава и чрез неизброимите тракийски могили¹⁷⁷, защото техните крепиди пресъздават соларния диск върху земята. Те потвърждават и пълното завършване на цикъла в развитието на човека и на природата.

В V в. пр. н. е. Херодот говори и за издигането на тракийски могили над гробовете на богатите и знатни траки¹⁷⁸. Погребенията се съпровождат с жертвоприношения и състезателни игри, като наградите се „определят за единоборство според значението му“. Какви са тези игри, не се съобщава. От Ксенофонт обаче се узнава, че при военни операции на одрисите във Витиния в 398 г. пр. н. е. „Те погребвали своите, изпили много вино в тяхна памет и

устроили конни надбягвания¹⁷⁹. Изглежда погребалните обряди се съпровождат и с други изпитания, но за тях може само да се гадае. По всяка вероятност те не са много по-различни от игрите, организирани от Ахил при погребението на Патрокл¹⁸⁰. Успоредните в ритуалите разкриват и сходната етнокултурна среда.

ПомпониЙ Мела разказва независимо от Херодот и за обичая, според който съплеменниците на покойника се домогват до ръката на вдовиците му¹⁸¹. Отначало мъжете „занасят оръжието си и подаръци при кладите“ и заявяват, че са готови да се спогодят с духа на умрелия или да се бият с него. На мъртвия се пеела и жална песен, съпроводена от мелодията на флейта. Тя според Хезихий се наричала *τορελλῆ*¹⁸², а някои съвременни автори я обясняват като рефрен със значение „той си отиде“ или „плачи-оплаквай“¹⁸³.

Според Плиний Стари „Смъртността, която е толкова безсмислена и изкусна . . . може да се изчисли по примера на тракийските племена. Те поставят каменни жетони с различни цветове, които отговарят на всеки ден, а на последния ден (т. е. в деня на смъртта) ги събират, сортират и по този начин дават мнение за (живота на) всеки индивид“¹⁸⁴. Същата практика споменава Зенобий за скитите¹⁸⁵. При тях се поставят бели или черни камъчета в колчана в зависимост от преобладаването на доброто или на лошото през ежедневието. В деня на смъртта камъчетата се преброявали и ако се откриели повече бели, обявявали щастливия сред мъртвите. Твърде късното сведение изглежда следва разказа на Плиний Стари и в такъв случай под скити трябва да се разбират северните траки, онези, които обитават гетските предели.

Занимателните разкази вероятно намират потвърждение и в археологическите находки. При разкопките на могилен некропол в някои от погребенията се откриват дребни глинени, каменни, костни и метални предмети с форма на кубчета, топчета, плочки и други. Те издържат на висока температура, не се разлагат във вода и винаги се поставят около главите на умрелите¹⁸⁶. На времето те се изтълкуваха като предмети с култово, ритуално предназначение, притежаващи целебна сила, чрез която се лекува, бае и лекува. Намирането им само в женски погребения дълго време поддържаше изказаната хипотеза¹⁸⁷. Но непрестанно множащите се разкопки показваха, че те се намират и в погребения на мъже, дори и на деца. Някои автори ги обявиха за идоли, които нямат връзка с погребалните тайнства, или за детски играчки¹⁸⁸. Струва ми се обаче, че тези предмети или поне някои от тях имат отношение и към вече цитираните известия.

Доста често при интерпретациите на тракийските погребални ритуали археологическото мислене стига до неподкрепени с нищо твърдения. Ще взема само примера с раннотракийския могилен некропол при с. Равна от V—IV в. пр. н. е.¹⁸⁹ При публикацията му се твърди, че достъпът на душите (!) до храната, която се поставя в преддверието на гроба, става през нарочно изрязания триъгълен жлеб върху горния ръб на плочата, разделяща гробната камера и преддверието. Такъв смисъл се приписва и на пробитите дъна на някои от паниците, урните, похлупаците от гробния инвентар. Подобни идеи съществуват и днес, когато проучванията в областта на историята на българските земи в древността напреднаха значително. Затова в съвременната историография продължават да се срещат мнения, че чупенето на съдове, оръжия, пари, дори на урните с останките на починалия е превантивна мярка срещу крадци. В по-добрия случай се мисли, че предметите трябва да се унищожат, както е унищожен и животът на погребания. Но да се разрушават те при погребалните обичаи е нещо универсално¹⁹⁰. И причината не би трябвало да се търси чрез модерни разсъждения. Чупят се онези

предмети, които са проникнати от личността на умрелите. Те точно стават табу за живите и продължават с починалите. Другото алтернативно решение при чупенето се намира в страха от завръщането на мъртвия и възможността да си послужи той отново с тези предмети¹⁹¹.

Не тук е мястото да се разкрива с подробности символиката на тракийските погребални обичаи. От значение за изложението е, че и те засвидетелствуват жизнеността на култа към безсмъртието в общата структура на тракийската политико-религиозна система. Макар и все още да не могат да се отнесат със сигурност към всички тракийски племена, а според писмените извори да се наблюдават локални различия, тракийските погребални обичаи са, общо взето, повсеместни и се доказват по археологически път. Те потвърждават и върховния синтез в тракийската религия чрез завършването на пълния цикъл на развитието на човека и на природата, за да започне новият цикъл, чрез новото обновление, зародено в единството на антитезата земя — небе, в зенита на синкретизма на соларно-хтоничната идеология¹⁹².

В тази атмосфера не ще намери място нито застиналата неподвижност на Египет, където никое въображение не би успяло да раздвижи вцепенеността на вложената в камъка идея; нито развихрената мисъл на Месопотамия, Вавилон и Асирия, която чрез фантастичните чудовища ще се опита да преведе в материята това, което никога не е съществувало другаде освен в съновиденията; нито съзерцателният мироглед на елините, който, освободен от ужаса на непознатото, не ще пропусне и невидимото във видимия свят. Единствено самоотдаването на природата, пълното единение с нея, но едновременно и с бога ще изгради в Тракия и за траките онази промисъл, която заличава съмненията пред неизвестното, а в еретичното си вдъхновение ражда вярата в обезсмъртяването.

* * *

Изводите, които могат да се извлекат от изложението, са следните:

1. Идеята за обезсмъртяването при траките има изключително важно значение в общата характеристика на вярванията за живота и след смъртта в Европейския Югоизток и въобще в Средиземноморието. Проследяването на нейното възникване, живот и развитие в хода на историческия процес показва, че за разлика от общите концепции в разбиранията на безсмъртието и на задгробния свят в индоевропейските представи, обезсмъртяването е оригинална идея, присъща на Тракия и на траките. Нюансировката в разбиранията по отношение на сродните етно-културни общности има роля и за разбирането на едно от големите исторически явления в индоевропейската религия въобще. Идеята се засвидетелствува още у Херодот и у Хеланик в V в. пр. н. е. за гетите, които обезсмъртяват. И двамата автори употребяват глагола в смисъл, че траките се правят, практикуват обрядите на безсмъртието и не замесват душата по принципите на сложните канони на теорията на метемпсихозата.

2. Вярата в обезсмъртяването, разкрита чрез легендата за Залмоксис, няма допирни черти и не показва цикличното прераждане на безсмъртната душа в елинския орфико-питагорейски смисъл. Това означава, че съвременното мислене трябва да излезе от паралелизма Залмоксис — Питагор и да не придава на учението за гетския цар-жрец, цар-бог питагореистично оцветяване. Точно неумението да се разберат и обяснят идеите за безсмъртието в тракийската религия създава популярността на легендата за Залмоксис в античната писмена традиция, включително до последните неопитагорейци и

неоплатоници. Тя е жива и прави огромно впечатление дори във времето на патриарх Фотий и на Свидас. Подмяната на вярата в обезсмъртяването с вярата в безсмъртието на душата в авторите след Херодот и Хеланик се крие в невъзможността да се прозре допитагорейският тракийски орфизъм като политико-религиозна система и има обяснение в гръцкото орфико-питагорейско синкретично въздействие. То се фаворизира и от мистицизма, индивидуализма и фатализма, характерни за елинистическата и за римската епоха. Те ускоряват разпространението на тези идеи и насърчават популярността им. Следователно вярата в безсмъртието на душата при траките е по-късно допълнение към тракийската религия, а в някои случаи и плод на писмената литературна традиция, проникната от представите за метемпсихозата.

3. Легендата за Залмоксис отразява един ритуал, обвит от тайнствата на мистериите. Но инициациите в съвършенното учение за обезсмъртяването не са нито метемпсихозни, нито метемсоматозни. При появата си отново Залмоксис не приема друг образ или форма, нито пък в процеса на метемпсихоза би могло да му се гостува. Той прави невъзможно и завръщането на една вече позната личност.

4. В тракийското мислене за разлика от елинските разбирания, тялото и душата се схващат в неразривното им единство. Затова не трябва да се обединяват механично ритуалът с жертвоприношението на Залмоксис и инициацията в съвършенното учение и тайните обреди на обезсмъртяването. Двата обичая са независими един от друг и докато първият има петгодишен цикъл, епифанията на бога е на всеки четири години. Трябва да се прави разлика и между божествата на мистериите и тези на умрелите. Те обозначават две различни есхатологични системи. И докато Залмоксис ще проповядва идеята за обезсмъртяването, божествата на умрелите ще царуват в подземния свят.

5. Едно е да имаш вярата в безсмъртието, съвсем друго е въз основа на тази концепция да се обезсмъртяваш, т. е. да се превърнеш в бог. Класовата адресираност на разпространената политико-религиозна система едва ли буди съмнение. И докато вярата в безсмъртието има общотракийско звучене и е валидна за цялата маса на общинното население, обезсмъртяването, обогрено от тайнствата на мистериите, е достъпно само за тесните, затворени аристократични кръгове на тракийската върхушка. Идеята за обезсмъртяването следователно е нюансирана. Отликите във вярата показват аспекти в разбирането й личност, общество, религиозна секта или колегия. Анализът на динамиката в развитието на историческия процес за различни епохи и географски области подкрепя сторената констатация.

6. Вярата в обезсмъртяването е присъща на философско-религиозната, политическа система на тракийския орфизъм. Тя е опит да се обединят етнокултурните съставки от Североизточна и Югозападна Тракия и Северна Елада вероятно към края на II хилядолетие пр. н. е. в периода на т. нар. микенска Тракия. В географско отношение големият диагонал, назован наскоро хиперборейски, се обозначава и от Херодот чрез отликите в религиозните вярвания на гетите, травсите и траките, които живеят на север от крестоните. Те съхраняват ревностно стария тракийски орфизъм с характерната за него вяра в обезсмъртяването. И докато за времето докъм VI дори V в. пр. н. е. тя е органично присъща за цялата тракийска територия, от Херодот насетне започват метаморфозите и преминаването към рационалистичната формулировка за безсмъртието на душата. Това означава, че останалите тракийски племена ще имат различни религиозни представи и вярвания и видоизменено мислене в системата на тракийския орфизъм.

7. Очертаната територия по диагонала североизток — югозапад огражда и областите на разпространението на мегалитната култура с излаз към Мала Азия и Егейските острови. Скалните гробници, ниши, некрополи, генетично свързаните с тях долмени, са живото доказателство за соларно-хтоничния характер на тракийската религия, който поражда вярата в безсмъртието и изповедта към слънцето като върховно божество във видимия свят. Към VI в. пр. н. е. обаче, когато системата на тракийския орфизъм започва да избледнява, в Южnodунавските земи прекъсва и животът на мегалитните строежи. Те именно бележат епохата на разцвета на тракийския орфизъм и потвърждават твърдението на Херодот за тракийските племена.

8. Траки и елини имат съществени различия и в разбиранията си за хероизацията. За траките това е първата степен от пълния цикъл в живота на човека и на природата. Той се извървява на степени с преминаването на ценностни изпитания, защото това е пътят към съвършенството. Това равнище на мислене е най-близо до разбирането на хтонизма като безсмъртие и от тази гледна точка всеки може да бъде херой. От друга страна, вярата в обезсмъртяването се обуславя и от идеята за самозараждането на света, идея вечна и безкрайна, заложена като цел в кръговата еволюция на човека и на природата.

9. Вярата в обезсмъртяването в смисъл, че траките се превръщат в божества или приемат облика на тракийския херой-конник се доказва чрез редица археологически паметници, погребални обичаи, нумизматични данни и най-вече по епиграфски път, дори за късноелинистическата и за римската епоха. Тези реликти в идеологическото мислене се фаворизират от времената на разцвета на религиозния синкретизъм в Тракия, както и от широкото разпространение на идеи, присъщи на отделни философски школи, религиозни колегии и мистични секти. Точно поради широкоспектрната гама във вярванията тракийските представи често пъти са трудно доловими, дори неразличими сред наслоенията от по-късните времена. Но чрез вярата в безсмъртието и обезсмъртяването и съхранението ѝ в определени територии все още могат да се долавят и елементи от старата политико-религиозна система на тракийския орфизъм.

10. Във философско-религиозната, политическа доктрина на тракийския орфизъм се наблюдават три периода в еволюционното ѝ развитие. Според стратификацията на изворовите данни първият обхваща относително времето от края на II хил. пр. н. е., или от късната бронзова епоха докъм VI в. пр. н. е. Именно през този период идеята е вероятно валидна за цялата тракийска диаспора. От VI в. пр. н. е., когато още Херодот говори за сериозни и недвусмислени промени в Тракия, започва и вторият период на тракийския орфизъм. Сега става постепенно преминаване от вярата в обезсмъртяването към рационалистическата формулировка за безсмъртието на душата. Но тракийският орфизъм запазва жизнеността си. Третият период в еволюцията му съвпада с римската епоха, когато идеята за обезсмъртяването продължава да се съхранява като реликт за различни места и пази въпреки многобройните наслоения неподправената чистота на първичната представа.

¹ Общо по проблемите на тракологията срв. историографски и теоретични прегледи и оценки у М. Тачева-Хитова. Българската тракология в периода 1966—1970 г. — ИБИД, 28, 1972, 433—456; Ал. Фол. Траколожките изследвания в България. — В: Проблеми на

българската историография след Втората световна война. С., 1973, 149—165; Al. Fol. L'état actuel des études thraces (II^e — I^{re} mill. av. n. ère). — Pulpudeva 3, 1980, 5—10. Последно обобщение у Д. Попов, М. Тачева. Съвременното състояние на проучванията по история на българските земи в древността. (Постижения и проблеми на българската историография за периода 1972—1980 година). — В: Университетски изследвания и преподавания по българска история у нас и в чужбина. С., 1982, 227—248.

² Общата методологическа разработка на тези проблеми у С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1965, 24—25, 595—599.

³ Hdt. 4, 93.

⁴ Ал. Фол. Демографска и социална структура на древна Тракия. С., 1970, с. 82 сл.; Al. Fol. La diaspora thrace. — Rivista storica dell'antichità 1—2, 1971, 3—18; М. Тачева-Хитова. Древняя Фракия и юго-восток Европы. С., 1976; Al. Fol. Aperçu historique-géographique des tribus thraces. — Pulpudeva 1, 1976, 9—14; Последни наблюдения у Ал. Фол, Т. Спиридонов. Историческа география на тракийските племена. С., 1983.

⁵ Al. Fol. Iv. Venedikov, Iv. Marazov, D. Porov. Thracian legends. S., 1976 (= TL), 127—138. Срв. и българското издание Ал. Фол, Ив. Венедиков, Ив. Маразов, Д. Попов. Тракийски легенди. С., 1981 (= TJ), гл. I и II; Проблемите се разглеждат и от Al. Fol, Iv. Marazov. Thrace* Thracians. London, 1977. Последно вж. Ал. Фол. История на българските земи в древността. С., 1981.

⁶ Принципът у E. Condurachi. L'ethnogenèse des peuples balkaniques, les sources écrites. — Studia Balcanica 5, 1971, 249—269; Ал. Фол. Демографска . . . , 86—89; Ал. Фол. Политическа история на траките. С., 1972, 38—68.

⁷ Hdt. 4, 93—96 и 5, 4.

⁸ G. Mihailov. Epigramme funéraire d'un Thrace. — REG 64, 1951, 104—118; Г. Михайлов. Траките. С., 1972, 250—251.

⁹ I. M. Linfoth. Oi athanatizontes (Herodotus IV, 93—96), — Classical Philology 13, 1918, 23—33; M. Eliade. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris, 1970, p. 39; U. Bianchi. Dualistic aspects of Thracian religion. — History of religions, 10, 1971, fasc. 3, p. 230.

¹⁰ H. S. Long. A study of the doctrine of metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. — Princeton, 1948; С. А. Токарев. Душа. — В: Мифы народов мира 1. М., 1980, с. 415.

¹¹ Г. Ф. Ильин. Религии древней Индии. М., 1959.

¹² А. Башем. Чудо, которым была Индия. М., 1977, с. 349. Последно с лит. срв. Г. М. Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.

¹³ Р. Антес. Мифология в древнем Египте. — В: Мифологии древнего мира. М., 1977, 55—121.

¹⁴ М. А. Коростовцев. Религия древнего Египта. М., 1976, 188—192 с лит.

¹⁵ Hdt. 2, 123.

¹⁶ М. А. Коростовцев. Цит. съч., с. 191.

¹⁷ Hdt. 2, 42—50; 2, 79—82; 2, 144—146; M. Cardini. Pitagorici. Testimonianze e frammenti 1, Firenze, 1969², 20—22.

¹⁸ Р. Радев. История на античната философия. С., 1981, с. 194 сл. и главно с. 213.

¹⁹ Emped. frg. 117. Срв. и H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker 1. Berlin, 1934.

²⁰ A. Moret. Le Nil et la civilisation égyptienne. Paris, 1926. Вж. и M. Cardini. Op. cit., p. 21.

²¹ Plat. Phaedr. 248 E. Идеята за цикъла се засвидетелствува и у Emped. frg. 115.

²² Hdt. 2, 81. Коментар у J. Burnet. Early Grees philosophy. London, 1914², § 38; U. von Wilamowitz-Moellendorff. Der Glaube der Hellenen 2, 1932, p. 189.

²³ С. А. Токарев. Религия . . . , с. 384.

²⁴ Дж. Фрээр. Золотая ветвь. М., 1980, 740—743. Срв. и В. Я. Петрухин. Загробный мир. — В: Мифы народов мира 1. М., 1980, 452—456.

²⁵ G. Vlachos. Les sociétés politiques homériques. Paris, 1974, p. 146 и заб. 141; p. 148 и заб. 142 с лит.

²⁶ E. O. James. Myth and ritual in ancient Near-east. An archaeological and documentary study. New York, p. 80 sqq. За тях и спецификата им J. Ellul. Le droit biblique d'après l'exemple de la royauté et des cultures orientales, Mélanges Brethe de la Grassaye. Bordeaux, 1967, p. 253 sqq. и най-вече p. 262 sqq.

²⁷ Литературата за Залмоксис е огромна. Тук цитирам само някои от по-важните публикации. Г. Кадаров. Залмоксис. — ГСУ ИФФ 3, 1906—1907, 153—164; G. Kazarov. Zalmoxis. — Klio 12, 1912, 355—364; V. Pärvan. Getica. O protoistorie a Daciei. București, 1926, 151—163; I. Russu. Religia Geto-Dacilor. — AISTCl 5, 1944—1948, 61—139; Г. Кадаров. Нови изследвания върху религията на старите траки. — СпБАН 70, Кл. ист. фил. 33, 1945, 167—184; R. Pettazzoni. Il "monteismo" dei geti. — В: Изследвания в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958, 649—655; K. von Fritz. Zalmoxis. — RE 9A 2, 1967, 2301—2303; M. Eliade. Op. cit. K. Йорданов. Проблеми гетска религия. — Studia thracica 1 (= сб. Фрако-скифские культурные связи), С., 1975, 154—159 с лит.; J. Coman. L'immortalité chez les Thracogéto-daces. — Actes du

II^e congrès international de Thracologie 3 București, 1980, 241—269; M. Nasta. Les rites d'immortalité dans la religion de Zalmoxis: syncrétisme et / ou contamination; ibidem, 337—353; J. Banu. Zalmoxis et le phénomène de secte; ibidem, 2, 119—126; G. Mihăescu, E. Fruchter. Interférences méditerranéennes dans la culture des Géo-daces; ibidem, 127—130; E. Fruchter, G. Mihăescu. Pensée philosophique, instrument logique et code éthique chez les Thraco-gètes; ibidem, 131—136. Последно с лит. К. Йорданов. *Getica*: I Държава и религия от средата на II хилядолетие до средата на VI в. пр. н. е. — ГСУИФ 70, 1976, 55—82.

²⁸ Hdt. 4, 93—96: За източниците на Херодот за легендата; Ал. Фол. Политическа . . . 50—52; Ал. Фол. Тракия и Балканите през ранно-елинистическата епоха. С., 1975, 41—43.

²⁹ J. Coman. L'immortalité . . . , p. 241 sqq.

³⁰ Р. Радев. Цит. съч., 15—16.

³¹ Plat., *Phaedr.*, 62 d.

³² Н. Ирибаджак. Социологическата мисъл на древния свят 2. С., 1981, с. 296.

³³ К. Маркс, Фр. Енгелс. Съч. 20, 493. Срв. и Н. Ирибаджак. Цит. съч., с. 295.

³⁴ M. Eliade. *Op. cit.*, 30—80.

³⁵ I. M. Linforth. Greek and foreign gods in Herodotus, University of California. — *Publications in Classical Philology* 11, 1, 1928, p. 1 sqq.

³⁶ Hdt. 5, 102.

³⁷ Hdt. 9, 119.

³⁸ P. Alexandrescu. La nature de Zalmoxis selon Hérodote. — *Dialogues d'histoire ancienne* 6, 1980 (= *Annales littéraires de l'université de Besançon* 251), p. 114.

³⁹ J. Coman. L'immortalité . . . , p. 251, който следва главно М. Елиаде.

⁴⁰ Ал. Фол. Тракия . . . , с. 41 сл.

⁴¹ M. Eliade. *Op. cit.*, 33; J. Coman. L'immortalité . . . , p. 247. Питагорейската политика на Залмоксис се застъпва от E. L. Minar. *Early Pythagorean politics in practice and theory*. Baltimore, 1942, p. 6 sqq., но хипотезата не се поддържа.

⁴² J. Coman. Zalmoxis et Orphée. — *ИИАИ* 16 (= сб. Г. Кацаров, 1), 1950, 177—184; Ал. Фол. Политическа . . . , с. 50—52 с лит.; За орфизма и за питагореизма срв. последно с лит. Ed. Will. *Le monde grec et l'Orient. Le V^e siècle* (510—403). Paris, 1972, 571—575.

⁴³ Противното мнение у E. Rohde. *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* 2. Tübingen, 1925, 27—31. Критика у H. S. Long. *Op. cit.*; A. Cameron. *The pythagorean background of the theory of recollection*. Wisconsin, 1938, p. 13 sqq.; J. A. Philip. *Pythagoras and the early pythagoreanism*. University of Toronto Press, 1966, p. 153. За математикозата и за питагореизма вж. A. Delatte. *Etudes sur la littérature pythagoricienne*. Paris, 1915; G. Méautis. *Recherches sur le pythagorisme*. Neuchâtel, 1922; I. Lévy. *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris, 1927; M. Detienne. *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*. — *Collection Latomus* 57, 1962.

⁴⁴ К. Йорданов. *Getica* . . . , p. 67 сл.

⁴⁵ Plato. *Charm.* 155—158; M. Eliade. *Op. cit.*, p. 42; J. Coman. L'immortalité . . . , 254—255.

⁴⁶ Hellan. *frg.* 73; Ал. Фол. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. V. Генеалогисти и митографи от V—IV в. пр. н. е. — ГСУ ИФ 70, 1976, 15—17; К. Йорданов. *Getica* . . . , p. 70.

⁴⁷ D. Detschew. *Die thrakischen Sprachreste*. Wien, 1976², p. 268, 496, 527.

⁴⁸ Hecat. *frg.* 171; Ал. Фол. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. I. Тракия в периегезата на Хекатей. — ГСУ ИФ 66, 1972—1973, 18—34. Фрагментите на Хеланик и на Хекатей се цитират по F. Jacoby. *Die Fragmente der griechischen Historiker* 1, 1923.

⁴⁹ Hecat. *frg.* 170; D. Detschew. *Op. cit.*, p. 268.

⁵⁰ M. Eliade. *Op. cit.*, p. 33.

⁵¹ M. Nasta. *Op. cit.*, p. 339.

⁵² Hesych. s. v. *Σάλμοξις*; Suid. s. v. *Σάλμοξις*; Phot. s. v. *Σάλμοξις*; W. Tomaschek. *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung*. Wien, 1980², 2, 3, 62 sqq.; D. Detschew. *Op. cit.*, 173—175.

⁵³ M. Eliade. *Op. cit.*, p. 54.

⁵⁴ Diod. 1, 94, 2.

⁵⁵ Г. Кацаров. Залмоксис . . . , с. 158.

⁵⁶ J. Tréheux. *La réalité historique des offrandes hyperboréennes*. *Studies to D. M. Robinson*, 2, 1953, 754—774 с. лит.

⁵⁷ Ал. Фол. ТЛ, гл. I и II; Ал. Фол. История . . . , с. 37.

⁵⁸ По тези проблеми срв. последно М. Nasta. *Op. cit.*, с. лит. и предимно p. 342 и заб. 26.

⁵⁹ Strabo. 7, 3, 5.

⁶⁰ Jordan., *Get.* 39—41; 67; К. Йорданов. *Getica* . . . , с. 71.

⁶¹ F. Jacoby. *Op. cit.*, p. 1, 190 sqq.

⁶² Пълн анализ заедно с други примери у Д. Попов. ТЛ, гл. V.

⁶³ M. Eliade. *Op. cit.*, p. 37; Дж. Фрэзер. *Золотая ветвь*. М., 1980, с. 300.

⁶⁴ M. Nasta. *Op. cit.*, p. 340.

⁶⁵ G. Dumézil. Le festin d'immortalité. Etude de la mythologie comparée indo-européenne. Paris, 1924; Ph. de Félice. Poisons sacrés, ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique. Paris, 1936, p. 250 sqq.; W. Deonna. Croyances funéraires. La soif des morts. Le mort musicien. — RHR 19, 1939, 76—77.

⁶⁶ Ал. Фол. ТЛ, гл. I и II; Ал. Фол.. История..., с. 7.

⁶⁷ Strabo. 7, 3, 5.

⁶⁸ W. Burkert. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon. Nürenberg, 1962, p. 139 sqq.; M. Eliade. Op. cit., p. 34.

⁶⁹ Мнението, че по подобие на Питагор Херодот разказва историята за подземното жилище, се поддържа от E. Rohde. Die Quellen des Imablichus in seiner Biographie des Pythagoras. — Rheinisches Museum 26, 1871, p. 557; A. Delatte. La vie de Pythagore et de Diogène Laërce. Bruxelles, 1922, p. 245; I. Lévy. Op. cit., p. 133.

⁷⁰ M. Eliade. Op. cit., p. 34.

⁷¹ Г. Кацаров. Нови..., с. 174.

⁷² C. Bérard. Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens. Institut Suisse de Rome. Lausanne, 1974.

⁷³ Подобен анализ у Г. Кацаров. Нови..., 172—173.

⁷⁴ Strabo. 7, 3, 5.

⁷⁵ Дж. Фрээр. Цит. съч., 309—318.

⁷⁶ Най-изчерпателно остава изследването на M. Eliade. Op. cit., 51—55.

⁷⁷ M. Detienne. Dionysos mis à mort. Paris, 1977; W. K. C. Guthrie. Orpheus and Greek religion. A study of the orphic movement. London, 1955; C. J. de Vogel. Pythagoras and early pythagoreanism. Assen, 1966; H. Jeanmaire. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris, 1970.

⁷⁸ M. Eliade. Op. cit., 37—38; Погрешна е хипотезата, която обявява учението на Залмоксис като резултат от практиката на Питагор; P. Bovancé. Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuse. Paris, 1937, p. 134.

⁷⁹ Strabo. 7, 3, 5.

⁸⁰ Seuton. Aug. 94,6.

⁸¹ S. Ferri. Problemi e documenti archeologici. IV. — Rendiconti 29, fasc. 5—6, ser. VIII, 1974, 221—236.

⁸² D. Detschew. Op. cit., p. 122; D. Попов. L'orphisme thrace en Magna Graecia. — Actes du III^e congrès international de Thracologie 2, . Wien, 1981 (300 — 304).

⁸³ Ал. Фол. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. III. Тракия в Тукидидовата „Археология“ I 2—12 и II 14—17. — ГСУ ИФ 68, 1974, 7—34.

⁸⁴ Ал. Фол. История..., с. 37.

⁸⁵ D. Попов. Les cultes et les mythes thraces en Italie du Sud et en Sicile. — BHR, 1982, fasc. 3 (36 — 48), с цялата лит. Различен подход у M. Détienne. Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme. — Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Orfismo in Magna Grecia. Napoli, 1975, 49—79.

⁸⁶ Hgt. 5, 3.

⁸⁷ Hdt. 5, 4—5. За тези известия анализ и коментар у Ал. Фол. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. II. Тракийският логос на Херодот. — ГСУ ИФ 67, 1973, 7—25 и Ал. Фол. История...

⁸⁸ Пак там.

⁸⁹ Ал. Фол. Проучвания... III, 24—25.

⁹⁰ J. Coman. Zalmoxis..., 177—184; E. R. Dodds. The Greeks and the irrational. Berkeley — Los Angeles, 1951, 147; Ал. Фол. Политическа..., 50—52.

⁹¹ Д. Попов. Hdt. 5, 7, Thracia antiqua 2, 1978, 75—86.

⁹² Hdt. 5, 4.

⁹³ Hdt. 5, 5. Срв. и C. Fontinoy. Le sacrifice nuptial de Polyxène. — Ant. Clas. 19, 1950, 383—396 и предимно p. 391.

⁹⁴ Y. Youroukova. Coins of the ancient Thracians. — BAR, Supplementary Series 4, 1976, 4—7 с. лит.

⁹⁵ Ив. Маразов. Царско знамение върху монети на дероните. — Проблеми на изкуството 11, 1978, кн. 2, 9—16.

⁹⁶ P. Collart, P. Ducrey. Philippe I. Les reliefs rupestres. — BCH, suppl. 2, 1975, 92—104.

⁹⁷ Д. Попов. Тракийската богиня Бендида. С., 1981, с. 81 сл. с лит.

⁹⁸ Ал. Фол. История...; За Хермес срв. и P. Raingeard. Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte de Hermès. Paris, 1935.

⁹⁹ Pompon. Mel. 2, 2, 16—33.

¹⁰⁰ Solin. 10, 1—11.

¹⁰¹ Ив. Венедиков и колектив. Мегалитите в Тракия, Тракийски паметници 1. С., 1976.

¹⁰² Ив. Венедиков и колектив. Мегалитите в Тракия. — Тракийски паметници 3. С., 1983.

- ¹⁰³ К. Йорданов. *Getica* . . . , с. 63.
- ¹⁰⁴ Ал. Фол. Паметници и племена. Историческо въведение в Тракийски паметници 1. С., 1976, 23—25; Ал. Фол. История . . .
- ¹⁰⁵ П. Делев. Проблеми на тракийските мегалитни паметници. — Тракийски паметници 3. С., 1983.
- ¹⁰⁶ К. Йорданов. *Getica* . . . , 63.
- ¹⁰⁷ П. Делев. Цит. съч.; П. Делев. Родова гробница или хероон-мавзолей? Разкопки на един тракийски долмен. — *Thracia antiqua* 3, 1978, 89—107.
- ¹⁰⁸ Ал. Фол. Проучвания . . . III; За пеласгите срв. лит. у М. В. Sakellariou. *Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne*. Athens, 1977; Вж. още и ТЛ, а също Al. Fol. *Rapports entre la culture grecque et le monde thrace*. — *Travaux du VI^e congrès international d'études classiques (Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien)*. Bucureşti-Paris, 1976, 165—270; D. Попов. *Artemis Brauro (déesse thraco-pélasgique)*. — *Second international congress of Mediterranean pre- and proto-history (interaction and acculturation in the Mediterranean)*. Amsterdam, 1980, 208—221 с лит.
- ¹⁰⁹ P. Faure. Cultes de sommets et cultes de cavernes en Crète. — *BCH* 87, 1963, 493—508; P. Faure. Fonctions des cavernes crétoises. Paris, 1964; P. Faure. Nouvelles recherches sur trois sortes de sanctuaires crétois. — *BCH* 91, 1967, 114—150.
- ¹¹⁰ P. Faure. Sur trois sortes de sanctuaires crétois. — *BCH* 93, 1969, 213.
- ¹¹¹ *Ibidem* и заб. 2.
- ¹¹² P. Faure. Cultes populaires dans la Crète antique. — *BCH* 96, 1972, p. 402.
- ¹¹³ Pind. *Olym.* 7, 87—88; Diod. 5, 59.
- ¹¹⁴ Ив. Венедиков, Н. Виходцевски. Две неизвестни гробници в земите на одрисите. — *ИБИД* 28, 1972, 5—23.
- ¹¹⁵ Ал. Фол. Паметници . . . , 13—30.
- ¹¹⁶ Pausan. 9, 30, 4—12.
- ¹¹⁷ Ив. Венедиков, Н. Виходцевски. Цит. съч., 20—22; Срв. и Iv. Velkov. *Der Fels im Kultus der Thrakern*. — *Festschrift Rudolf Egger* 1. Klagenfurt, 1952, 28—36.
- ¹¹⁸ Euripid. *Rhes.*, 882—972.
- ¹¹⁹ A. D. Nock. The end of the Rhesus. — *The classical review* 40, 1926, 84—186; I. M. Linforth. *The arts of Orpheus*. Berkeley — Los Angeles, 1941, p. 60; M. Eliade. *Op. cit.*, p. 63.
- ¹²⁰ P. Радев. Цит. съч., с. 113.
- ¹²¹ F. Jacoby. *Op. cit.*, 1, p. 190 sqq.; I. M. Linforth. *Diodorus, Herodotus, Orpheus, Classical studies presented to Edward Capps*. Princeton, 1936, 217—222.
- ¹²² Stob. 6, 20. За Орфей срв. още A. Boulanger. *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Paris, 1925; G. Freden. *Orpheus and the goddess of nature*. Göteborg, 1958; L. Moulinier. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris, 1955.
- ¹²³ Polyae. 6, 53.
- ¹²⁴ Philostrate. 3, 16—17. За Рязос срв. G. Seure. Le roi Rhésos et le Héros chasseur. — *RPh* 56, 1928, 1—34; L. Méridier. Euripide et l'orphisme. — *Bulletin de l'association Guillaume Budé* 18, 1928, p. 15—31.
- ¹²⁵ F. Jacoby. *Op. cit.*, 1, p. 190 sqq.
- ¹²⁶ Pomp. Trog. 9, 7; Diod., 5, 50—51, 4.
- ¹²⁷ Hdt. 5, 38; Thuc. 5, 11.
- ¹²⁸ Д. Овчаров. О наличии героонов в древней Фракии. — *Thracia* 3, 1974, 345—352.
- ¹²⁹ Г. Китов. Тракийската гробница-мавзолей край град Стрелча. — *Векове* 6, 1977, кн. 1, 12—21.
- ¹³⁰ P. Foucart. Le culte des héros chez les Grecs. — *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 42, 1938, L. R. Farnell. *Greek hero-cults and ideas of immortality*. Oxford, 1921; A. D. Nock. The cult of the heroes. — *Harv. Theol. Rev.* 37, 1944, p. 142 sqq.; A. Brelich. *Gli eroi greci*. Roma, 1958.
- ¹³¹ P. Foucart. *Op. cit.*, p. 65. Вж. още C. Ramnoux. La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque. Paris, 1959; W. Vollgraff. *Inhumation en terre sacrée dans l'antiquité grecque (A propos d'une inscription d'Argos)*. Paris, 1951.
- ¹³² Ал. Фол. ТЛ, гл. I и II; Ал. Фол. История . . .
- ¹³³ Д. Попов. Политико-религиозно устройство на царския институт у траките. С., 1976 (автореферат на дисертация); Д. Попов. ТЛ, гл. V.
- ¹³⁴ Ал. Фол. ТЛ, гл. I и II.
- ¹³⁵ Това се наблюдава и в съвременната историография. Вж. P. Alexandrescu. *Op. cit.*
- ¹³⁶ P. Kucharski. *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*. Paris, 1952; M. Detienne. Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme. — *RHR* 155, 1959, 17—32.
- ¹³⁷ *Ibidem*. По тези проблеми срв. още M. Detienne. De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de démon dans le pythagorisme ancien. Liège-Paris, 1963.
- ¹³⁸ P. Alexandrescu. *Op. cit.*, 117—118.
- ¹³⁹ Ал. Фол. История . . .

- ¹⁴⁰ Пак там.
- ¹⁴¹ F. Jacoby. Op. cit. 1, p. 190 sqq.
- ¹⁴² W. Deonna. Orphée et l'oracle de la tête coupée. — REG 38, 1952, 44—69.
- ¹⁴³ Strabo. 11, 14, 14. Вж. и Strabo. 7, 3, 6—7.
- ¹⁴⁴ Tit. Liv. 42, 60; Flor. 1, 39.
- ¹⁴⁵ Jordan., Get., 69—73.
- ¹⁴⁶ Iamblich., Vita Pyth. 173.
- ¹⁴⁷ Pompon. Mela. 2, 2, 16—33.
- ¹⁴⁸ Ammian. Marcel. 27, 4, 9.
- ¹⁴⁹ Athen. 4, 155^c.
- ¹⁵⁰ W. Deonna. Le symbolisme de l'acrobatie antique. — Collection Latomus 9, 1953, Bruxelles, p. 108; Срв. и P. Somville. L'abeille et le taureau (ou la vie et la mort dans la Crète minoenne). — RHR 194, 1978, p. 145.
- ¹⁵¹ X. и К. Шкорпил. Могили. Пловдив, 1898, с. 126; Б. Филев. Надгробните могили при Дуванли, Пловдивско, С., 1934, с. 162, табл. VIII, 10 и 193.
- ¹⁵² Б. Филев. Паметници на тракийското изкуство. — ИБИД 6, 1916—1918, с. 5, табл. I, 1.
- ¹⁵³ Ив. Венедиков, Т. Герасимов. Тракийското изкуство. С., 1973, с. 102.
- ¹⁵⁴ Б. Филев. Надгробните..., 127—130.
- ¹⁵⁵ Т. Герасимов. Златен тракийски пръстен. — ИБАИ 20, 1955, 589—590; Анализът на пръстените срв. у Д. Попов. ТЛ, гл. V.
- ¹⁵⁶ Й. Юркова. Първият монетен тип с изображението на конник в Тракия и неговото разпространение. — Изкуство, 25, 1975, кн. 3—4, 39—44.
- ¹⁵⁷ Ал. Фол. Тракия..., 99—100.
- ¹⁵⁸ Д. Попов. ТЛ, гл. V.
- ¹⁵⁹ Ал. Фол, Iv. Marazov. Op. cit.
- ¹⁶⁰ G. Kazarov. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Textband und Tafelband, Diss. Pann. ser. II, fasc. 14. Budapest, 1938; Ch. Picard. Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros cavalier des Balkans. — RHR 150, 1956, 1—26; М. Оперман. Тракийският конник. София, 1970 (автореферат на дисертация); Z. Gočeva, M. Oppermann. Monumenta orae ponti euxini Bulgariae, Corpus cultus equitis thracii 1. Leiden, 1979; N. Hampartumian. Corpus cultus equitis thracii 4, Moesia Inferior (Romanian section) and Dacia. Leiden, 1979.
- ¹⁶¹ G. Mihailov. Epigramme..., p. 104 sqq.
- ¹⁶² Ibidem; Г. Михайлов. Цит. съч., с. 249 сл.; Гръцките епиграми от българските земи. — ГСУ ИФФ 32, 1942—1943, 1—70; 40, 1943—1944, 1—75.
- ¹⁶³ W. Peek. Griechische Vers-Inschriften. Grab-Epigramme. Berlin, 1955.
- ¹⁶⁴ P. Foucart. Op. cit.
- ¹⁶⁵ IG. Bulg. 4, 2348.
- ¹⁶⁶ IG. Bulg. 3—I, 1015.
- ¹⁶⁷ G. Mihailov. Epigramme... 104 sqq.
- ¹⁶⁸ IG. Bulg. 2, 796; Срв. и Г. Михайлов. Гръцките...; Траките..., 252—254.
- ¹⁶⁹ IG. Bulg. 1, 345; Г. Михайлов. Гръцките..., 44.
- ¹⁷⁰ Б. Филев. Златен пръстен с тракийски надпис. — ИБАД 3, 1912—1913, 202—223; D. Detschew. Op. cit., 566—582; Вл. Георгиев. Траките и техният език. С., 1977, с. 105 сл.
- ¹⁷¹ Б. Филев. Надгробните..., с. 127 сл.
- ¹⁷² Пак там, с. 63, 65, 67 и 132, обр. 80, 82—84.
- ¹⁷³ Цв. Дремсизова-Нелчинова. Тракийски могилни погребения край с. Кьолмен, Шуменски окръг. — ИАИ, 32, 1970, 207—208 и 228; V. Besevliev. Inschrift in unbekannter Sprache aus Nordbulgarien. — Glotta 43, 1965, № 3—4, 317—322; Vl. Georgiev. Die Deutung der alttrüchischen thrakischen inschrift aus Kjolmen. — Ling. Balk. 11, 1966, fasc. 1, 9—23; Вл. Георгиев. Тълкуването на старинния тракийски надпис от с. Кьолмен, Преславско. — Археология, 7, 1965, кн. 4, 1—9; Траките..., с. 119 сл.
- ¹⁷⁴ K. Lehmann. Documents of the Samothracian language. — Hesperia 24, 1955, 93—100; G. Bonfante. A note on the Samothracian language. — Hesperia 24, 1955, 101—109; Вл. Георгиев, Траките..., с. 140 сл.; S. Cole. The Samothracian mysteries and the Samothracian gods: initiates, theoroi and worshippers, A thesis submitted to the faculty of the graduate school of the university of Minnesota. Michigan — London, 1980.
- ¹⁷⁵ Hdt. 5, 8.
- ¹⁷⁶ За погребалните обичаи у траките срв. с лит. В. Миков. Принос към погребението на мъртвите у старите траки. — ИИД 11—12, 1931—1932, 136—150; M. Čičikova. Nouvelles fouilles et recherches de nécropoles thraces du V^e — III^e s. av. n. ère en Bulgarie. — Actes du I^{er} CIEB 2. Sofia, 1969; Л. Гетов. Погребални обичаи и гробни съоръжения у траките през римската епоха (I—IV). — Археология, 12, 1970, кн. 1, 1—11; L. Getov. Observations sur les rites funéraires des Thraces aux époques hellénistique et romaine. — Actes du II^e congrès international de Thracologie 2. București, 1980, 219—222.

¹⁷⁷ За тракийските могили срв. В. Миков. Произход на надгробните могили в България. — ГИМ 7, 1942, 15—31; Произходът на куполните гробници в Тракия. — ИАИ, 19, 1955, (= сб. Г. Капаров 1), 15—48; Надгробните могили България. — В: Археологически открития в България. С., 1957, 217—241; Ив. Венедиков. Тайната на тракийските могили. С., 1968; Историческата интерпретация на погребалните обичаи вж. у Ал. Фол. История...

¹⁷⁸ Hdt. 5, 8.

¹⁷⁹ Xen., Hell. 2, 2—5; Ив. Венедиков. Тракийската колесница. С., 1960.

¹⁸⁰ Г. Михайлов. Траките..., с. 118; Ив. Венедиков. Траките и Илиадата. — Тракия, кн. 3, 1976, 33—54.

¹⁸¹ Pompon. Mela. 2, 2, 16—33.

¹⁸² Hesych. s. v. τορελλή; Г. Кадаров. Битът на старите траки според класическите писатели. — СББАН 1, 1913, с. 41.

¹⁸³ W. Tomaschek. Op. Cit., 2, 1, 21.

¹⁸⁴ Plin., Nat. Hist. 7, 40, 131.

¹⁸⁵ Zenob. 7, 13.

¹⁸⁶ В. Миков. Народната медицина у старите траки. — В: Изследвания в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958, 657—671.

¹⁸⁷ Г. Тончева. Гроб на тракийка от Одесос. — Археология, 3, 1961, кн. 2, с. 30; М. Тачева-Хитова. Инвентар, ритуал и датировка на погребенията от могилната гробница при с. Староселка, Шуменски окръг. — Археология, 13, 1971, кн. 3, с. 50.

¹⁸⁸ Ц. Дремсизова. Могилен некропол при с. Друмево, Коларовградско. — Археология, 7, 1965, кн. 4, 63—65.

¹⁸⁹ М. Мирчев. Раннотракийски могилен некропол при с. Равна. — ИАИ, 25, 1962, 97—164 и най-вече с. 123.

¹⁹⁰ W. Deonna. L'image incomplète ou mutilée. — REA, 32, 1930, 321—332.

¹⁹¹ Ibidem, 331—332.

¹⁹² Ал. Фол. ТЛ, гл. I и II.