

ПРОУЧВАНИЯ ВЪРХУ ТРАКИЙСКАТА РЕЛИГИЯ IV. ЦАРЯТ И ЦАРСКАТА ВЛАСТ

ДИМИТЪР ПОПОВ

Рецензент: проф. д-р *Александър Фол*

Редактор: доц. д-р *Маргарита Тачева*

Димитър Попов. ИССЛЕДОВАНИЯ ФРАКИЙСКОЙ РЕЛИГИИ. IV. ЦАРЬ И ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ

В изложении анализируется царский институт фракийцев. Сделан опыт сопоставить его с сущностью царских институтов Восточного Средиземноморья. Рассмотрены сходства и отличия в их общей характеристике, роль и значение. Полное исследование структур царских институтов осуществлено в связи с типологизацией общественно-экономических процессов, с сущностью государственно-строительной практики и религиозной активности различных районов в древности. В ходе формирования и развития царских институтов отчитывается влияние более развитых классовых обществ и идеологий на ранне-классовые и родово-племенные формации, как и их взаимодействия. Анализируя суть царских институтов, автор выделяет их качественную характеристику и специфику. Последовательно раскрыта структура царского института во фракийской среде. Основной акцент поставлен на характеристику, отличительные черты и инсигнии царской власти. Выделена также функциональная значимость владетеля и его титулование. Показана динамика процессов и явлений в их глубине и значимости.

Dimitar Popov. STUDIES ON THRACIAN RELIGION. IV. THE KING AND THE KINGSHIP.

The article covers the problems of the King institute in ancient Thrace. An attempt has been made for comparisons with the nature of kingships in the societies of the Eastern Mediterranean. The resemblances and the differences in their mutual characteristics are pointed out. The tracing out of their place and significance, the full examination of their structure is in connection with the nature of the social-economic processes, the base of state-construction practice and the religious activity at the various areas of the antiquity. At the formation and development of the king institutes is underlined the interaction between the developed societies and ideologies and the early class and tribal system, while the analyses are well defined as to their quality and specification. It is followed in succession the structure of the king institute at the Thracian society. Accent is given on the base characteristics, features and signs of the kingship. Special attention is paid on the functional significance of the ruler in the practice and his titling. Outlined are the dynamics in the development of the processes and the phenomenon of any kind.

Темата за царя и за царската власт не е нова в съвременната историография по тракология. В последните години интересът към нея изключително нарасна и автори като Ив. Венедиков, Г. Михайлов, Ал. Фол, Т. Д. Златковская, Ив. Маразов, Й. Юркова, М. Тачева, Д. Попов, Н. Неделчев и други пряко или косвено засягат в изследванията си¹ отделни нейни страни. В повечето случаи обаче те набелязват единствено тенденциите на интерпретациите на царския институт чрез понятия като политика (държава—идеология) и религия. Те улавят проблемно ситуацията, а в хода на проучванията си поставят отделни въпроси, но статично, като възможност за търсене. На практика никой от тях не взема проблематиката като изходна база за бъдещите си изчерпателни занимания.

Затова основната задача на настоящото изложение е да покаже многостранната културно-историческа картина на царския институт при траките. Тук е мястото да се направят опити за неговите съпоставки със същността на царските институти в обществата на Източното Средиземноморие, както и да се набележат очакваните прилики и разлики в общата им характеристика. Не по-маловажно за тяхното формиране и развитие е отчитането на взаимодействията на по-развитите класови общества и идеологии, към раннокласовите и към родовоплеменните формации и обратно, защото в хода на интерпретациите ще се открие качествена им определеност и специфика.

Отделните проблеми ще се дискутират на широката основа и на сравнителните съпоставки със сродните етнокултурни общности и с контактните зони, характерни за Източното Средиземноморие, в това число за Европейския Югоизток. На базата на хронологическата стратификация на изворните данни, на очертаните от тях хоризонти и на географските им проекции, на паралелите в областта на политическите и идеологическите реалности с по-близка или по-далечна историческа действителност и преди всичко на основата на комплексната интердисциплинарна методика ще се оформи и структурата на самото повествование. Това е още по-наложително, ако се има предвид, че от методическа гледна точка често съпоставките на разностранните свидетелства, които ще се търсят на синтезно равнище, са по-скоро асинхронни с тракийската действителност². При тази диахронност на съпоставителния метод няма да стане въпрос за абсолютно стриктното съблюдаване на хронологическото подреждане, а за неговата относителност.

Поради тази причина ще използвам и една вече проверена, но по-малко директна методика, отколкото паралелизма между непосредствените свидетелства на епохите³. Най-общо това означава, че ако някой културно-исторически факт или явление се засвидетелствува в зоната на Източното

¹ Интерпретациите на отделните автори ще се дискутират и цитират последователно в хода на изложението.

² Фол, А. История на българските земи в древността. С., 1981, 9—23, 153—159.

³ Lévêque, P. Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque. — *Prælectiones patavinæ*, 1972, 146—147; Lévêque, P. Le syncrétisme créto-mycénien. — In: Dunand, Fr., P. Lévêque. *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon*. Leiden, 1975, 22—23 sq.; Попов, Д. Тракийската религия (Проблеми на съвременната историография). — В: Университетски изследвания и преподавания на българската история у нас и в чужбина. Т. 2. С., 1987 (под печат).

Средиземноморие или в района на Европейския Югоизток и особено в Тракия за времето на I хилядолетие пр. н. е. (включително до римското завоюване) и ако неговите по-ранни корени не оставят съмнение за датирането му, той задължително трябва да се отнесе към един по-ранен период, към епохата на т. нар. Микенска Тракия⁴.

Следователно в хронологическия си обхват темата ще има за горна граница времето на късната бронзова епоха. Тогава за първи път на територията на южнодунавските земи отчетливо се долавя съществуването на държавнообразователни процеси и дори е възможно да се извърши сравнително стабилно политическо райониране на страната. Долната граница съвпада със залеза на последните тракийски династически домове, които се претопяват под ударите на римската военна машина и никога по-сетне не се възраждат. Следващото развитие на този сложен процес се проследява с много примери в действие, включително до залеза на Втората българска държава, в наскоро появилата се монография на Г. Бакалов⁵.

Преди да пристъпим към конкретната интерпретация на изворните данни, е редно да направим уговорка от общо методически естество. И досега в историографията се защитава теорията за сакралния (магичния) произход на царската власт, която произлиза от жреческата. Твърди се, че свещеният цар води началото си от чудотворните способности на могъщите знахари и заклинатели, прорицатели и магьосници. Изказаната теза принадлежи на Дж. Фрейзър и на неговите последователи и намира стабилна опора в концепцията за магическата сила у самия човек⁶.

Генерализацията на мненията, която отхвърля първичността на светската (политическата) власт, е типична спекулация на сравнително-етнографската школа, която изхожда от еволюционното схващане и от постулата за единството на човека и на неговата култура. Очевидната несъстоятелност на предложената концепция се крие в теоретичните схващания и в упоритите опити да се обясни всичко в света с въздействието на религията. И прав е С. А. Токарев, когато критикува Дж. Фрейзър, че всъщност „е обърнал нагоре с краката истинската причинна връзка: племенните вождове и царете не са имали власт затова, че са им приписвали магична сила, а тъкмо обратното — тя им се е приписвала, защото са имали власт“⁷. Въпреки че сакралната и светската царска власт се преплитат по много сложен начин, в основата им стоят не идеологическите, а политическите функции на притежателите им. Фр. Енгелс посочва, че „създаването на първите наченки на наследствената аристокрация и на царската власт се осъществяват с възникването на имуществените различия в първобитната община“⁸. Според него жреческите прерогативи на вождовете са тяхно притежание именно като върховни представители на племето или на племенния съюз.

Валидността на теорията на Дж. Фрейзър се пренесе автоматично и безкритично в българската историография по отношение на тракийската среда. Още през 1913 г. в проучванията си върху бита на старите траки според класическите писатели Г. Кацаров писа за първи път, че вероятно у някои тракийски племена „жрецът на главния бог е същевременно и княз на племето“. Той прие, че подобно обединение на политическата и на духовната

⁴ Фол. А. Политическа история на траките. С., 1972, 38—68.

⁵ Бакалов, Г. Средновековният български владетел (Инсигнии и титулатура). С., 1985.

⁶ Frazer, G. Lectures of the early history of the kingship. London, 1905; Frazer, G. Les origines magiques de la royauté. Paris, 1920; Фрейзър, Дж. Златната клонка. С., 1984.

⁷ Токарев, С. А. Послеслов към съветското издание. — В: Фрейзър, Дж. Цит. съч., с. 891.

⁸ Маркс, К., Фр. Енгелс. Съч. Т. 21, с. 109.

власт в ръцете на владетеля не би изглеждало чудно, „ако се припомни, че у много племена княжеската власт е произлязла от жреческата, от магическата“ и по този начин буквално сподели позициите на своя предшественик⁹. За съжаление мнението не срещна възражения и постепенно се възприе от съвременниците.

При развитието си обаче религията е тясно свързана с всички страни на обществения живот — от икономиката до социалната психология. И не може да бъде иначе, защото тя е една от формите на обществено съзнание, на идеологията. А всяка идеология в известен смисъл е отражение на материалното битие на хората и на икономическата структура на обществото.

В този смисъл К. Маркс говори, че религията няма своя самостоятелна история и на практика е само изопачено отражение на историята на човешкото общество¹⁰.

В духа на тези теоретични постановки магическите и религиозните нярвания не може да се разглеждат като първопричина за възникването на едни или други обществени институции (в това число и на политическата, и на държавната власт, и на царския институт). Не бива да се забравя обаче, че връзката е двустранна. И ако е вярно, 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 живота¹¹.

В античните общества на Източното Средиземноморие същностната характеристика на царя и на царската власт облича най-различни по форма одежди. Идеята за сливане на жреческите функции с царската власт се засвидетелствува най-рано и най-чисто в Египет. Непо повече — там царете жреци не изчерпват функционално религиозните прерогативи на владетелите. Те се почитат не само като свещенослужители, посредници между хора и богове, но и като действителни божества. Класовоексплоататорската роля на държавата и на религията не се демонстрира никъде така ясно, както в обожествяването на висшия носител на държавната власт — фараона. Той се схваща като роден от връзката между бога и царицата, следователно за син на самия бог¹².

Идеята е ранна и се наблюдава още в додинастическия период, ако се има предвид представянето на цар „Скорпион“ много по-малкабно и с по-голям ръст от сънародниците му. Същото се отнася и за по-късните царе от самото начало на Старото египетско царство — фараоните Нармер, Дена и Сомерхет¹³. Затова изглежда неоснователно определението за владетеля като пръв между равни, като „почти неразличаващ се от могъщите му приближени велможи“, въпреки че е техен ръководител¹⁴. Обожествяването и идеологическото оправдание на властта на тези първи царе е в зависимост от налагането на деспотичната им сила над отделните номи и над цялата страна, както и на по-късното завоюване на Долен Египет и установяването на единна държавна организация. Този процес довежда до подчиняване на всички обществени групи на царя, до съсредоточаване в ръцете му на целия

⁹ Кацаров, Г. Битът на старите траки според класическите писатели. — СББАН, 1, 1913, с. 13.

¹⁰ Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965, 24—25, 595—599.

¹¹ Пак там.

¹² Moret, A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris, 1902.

¹³ Постовская, Н. М. Начальная стадия развития государственного строя в Древнем Египте по данным источников, современных архаическому периоду. — ВДИ, 1947, № 1, 242—243 с лит.

¹⁴ Неделчев, Н. Проблеми на културните връзки и взаимоотношения в Източното Средиземноморие през II хил. пр. н. е. С., 1984 (автореферат на кандидатска дисертация).

административен, политически и идеологически апарат на страната, където контролът на общината, опосредствуван чрез силата на аристократичните съвети и на жреческите колегии, е сведен до минимум¹⁵.

В историографията обаче разбирането на фараона като „богочовек“ и „бог“ се дължи на някои автори като резултат на литературна хиперболизация, към която са склонни египтяните и следователно това са условни титли. Основният аргумент, привеждан в защита на тази концепция, е, че фараонът почита боговете и затова е невъзможно той самият да е бог, защото първата позиция го сближава с обикновените смъртни¹⁶. Схващането е неоснователно по същия начин, както и антиподната крайност в литературата. Според нея идеята за живото божество и за божествения статут на властта на фараоните, които са възплъщение на бога създател и приемат неговата природа и функции, проследствува традиционно и консервативно от най-древни времена до края на египетската култура¹⁷. Становището абсолютизира управлението на божествените владетели в една автентична, теократична монархия, където те изпълняват и най-важните религиозни обреди. То не отчита въздействието на социално-политическите условия, които търпят редица промени за различни периоди от време, а не са веднъж завинаги дадени.

Възможен е и обратен процес на подмяна на божествения статут на фараоните в статута на обикновени смъртни в зависимост от промяната на социално-политическата конюнктура. Добър пример в това отношение е фараонът Ехнатон и забравата му. Кризисните периоди и дестабилизирането на политическата власт водят до временни изменения на разкритото в чист вид съдържание на царския институт. Търсените потвърждения не е трудно да се открият при сътресенията в египетското общество в края на Старото и на Средното царство, където не са малко случаите с отхвърлянето на представата за владетеля като живо божество¹⁸.

Царското управление в Двуречието до основаването на Вавилонското царство от Саргон I (2316—2261 г. пр. н. е.) никога не постига посочените размери и тежест, нито заема подобна консолидирана позиция, както в Нилската долина, по простата причина, че то се организира по-скоро на местна, отколкото на национална основа. Това не означава, че безрезервно трябва да се приеме тезата за различните исторически основи на царските институти в двете общества¹⁹. Нейната методологическа несъстоятелност е очевидна и следователно тя е неоснователна. Факт е обаче, че в противоположност на Египет населението на Месопотамия, обединено последователно в различни общества за сравнително големи периоди от време, не придава на политическата власт размерите на разкритата вече абсолютизирана в съвременната историография концепция.

Твърде малко са например шумерските царе, които претендират да управляват вследствие божествена селекция и следователно да имат претенции да притежават божествени прерогативи. Макар че те често се изобразяват лице в лице с бога и дори носят божествени атрибути, с малки изключения всичките са смъртни и имат прозвището „велик човек“ — *lugal*²⁰.

¹⁵ Posener, G. *De la divinité du pharaon*. Paris, 1955; Коростовцев, М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976, 148—156.

¹⁶ Пак там.

¹⁷ Moret, A. Цит. съч.

¹⁸ Неделчев, Н. Цит. съч.

¹⁹ Frankfort, H. *Kingship and the gods*. Chicago, 1948; James, E. O. *Myth and ritual in the ancient Near East. An archaeological and documentary study*. New York, 1958; Вж. и Hocart, A. K. *Kingship*. Oxford-London, 1927.

²⁰ Dhorme, E. *La religion assyro-babylonienne*. Paris, 1910; Labat, R. *Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939.

Свещеният брак на тези ранни месопотамски владетели нерядко се засвидетелствува по паметници на шумерската глиптика. Не бива да се забравят легендите за Ишар, Енкиду и Гилгамеш, които пряко разкриват идеята за свещения брак между богинята и земните хора²¹. При всички положения носителите на властта са също обект на религиозно поклонение, защото имат привилегиите на върховни жреци. От тази позиция владетелите поддържат динамичната връзка между света на смъртните и мечтания свят на боговете. Ето защо една поговорка твърди: „Сянката на бога е човекът, а сянката на човека са другите хора; човекът е царят, който е като огледало на бога“²².

Обожествяването се наблюдава пряко едва при първите владетели на Вавилон в рамките на възникналата деспотична държава при Саргон I. Добри предпоставки за създаването на божествената царска институция могат да се открият най-вече в почти пълното унищожение на предходната шумерска аристокрация. Сега именно държавната власт на акадските владетели става неограничена и ако трябва да се търсят сравнения, размерите на царството през този период превъзхождат държавата на фараоните от времето на Старото царство²³. Въпреки това до управлението на Нарамсин (2236—2200 г. пр. н. е.) местните господари неофициално ползват божествени почести, което личи от титулатурата при собствените им имена, например „Моят бог Саргон“ или „Моят бог Римуш“. Едва от момента, когато Нарамсин спечелва жречеството чрез редица отстъпени привилегии, той започва официално да поставя в надписите детерминатива на божеството пред името си и дори официално е обявен за „бог на Акад“²⁴.

Както в Египет, и тук божественият статут на царете остава винаги в пряка зависимост от социално-политическите сътресения. Така в края на управлението на Нарамсин сред жречеството и сред самото общество се наблюдава силна реакция срещу божествените му прерогативи — факт, който разкрива незавършения процес на укрепването на деспотията в Акад. Примерът с този владетел, който сам се нарича „могъщ бог“ и дори заповядва да се изобразява в релефите с висока шапка, украсена с рога — символ на боговете, намира единични подражатели, които претендират да притежават високата чест и достойнство на живия бог²⁵.

Обожествяването се засвидетелствува пряко при господството на царете от третата династия на Ур. Те осъществяват „най-класическата форма на власт“, характерна за източните монарси. Тя е не само абсолютна и неограничена, тъй като олицетворява върховното единство на страната, но намира и идеологическо основание в божествената същност на притежателите си. Точно сега е времето, когато жречеството и храмовете са в пълна зависимост от върховните господари, а общините са им подчинени. Размерите на нецарската поземлена собственост се ограничават до минимум, а масата на обикновените общинници така и не притежава сила, за да поведе борба с властващия деспотизъм. През този период обществено-политическата организация на държавата се приближава до голяма степен до статута на

²¹ Антонова, Е. В. Представления обитателей Двуречья о назначении людей и глиптика IV-первой половины III тыс. до н. э. — ВДИ, 1983, № 4, 88—96.

²² Labat, R. Цит. съч., с. 222 с извори.

²³ Дьяконов, И. М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. М., 1959, с. 236.

²⁴ Dohrme, E. Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris, 1949; Вж. и Engnell, I. Studies in divine kingship in the ancient Near East. Uppsala, 1943; Frankfort, H. The problem of similarity in ancient near eastern religions. Oxford, 1951.

²⁵ Дандамаев, М. А. Государство и религия на Древнем Ближнем Востоке. — ВДИ, 1985, № 2, 3—8.

египетското общество от Старото, Средното и Новото царство. В тази атмосфера са естествени сходствата в идеологическите представи, свързани с ранга на царете и с тяхната власт. Този е пътят, по който върховният бог Бен-Енлил се превръща в бог цар, а и самата царска институция се обожествява. Любопитното е, че за владетелите не се строят специални храмове, а статуите им се поставят в параклиси или ниши в големите светилища. Всеки осми месец от годината населението има задължението да извършва жертвоприношения в тяхна чест²⁶.

Въпреки физико-географските особености на двете области и разликите в космогоничните представи на населението в Египет и в Месопотамия обожествяването на царските институти има еднакви предпоставки. Те намират основание в образуването на единни държави чрез обединението на Горен и Долен Египет, в подчинението на Месопотамия под властта на царете от Акад и Ур. Неограниченото деспотично господство, пълната зависимост на всички социални слоеве от владетеля, устойчивата за определени периоди политическа ситуация — всичко това засилва вярата в божествения произход на царската власт, в самото обожествяване на носителите ѝ, мощни идеологически инструменти за потискане в ръцете на господстващата класа.

И все пак в Египет идеята се засвидетелствува много по-стабилно и съществува с малки прекъсвания почти през цялата му история. Фараонът се схваща не само като приемник на бога на слънцето — „син на Ра“ (за да се подчертае по този начин историята за физическото раждане на царя като бог). Той претендира да е и земното въплъщение на бог Хор и дори добавя към името си неговия титул, за да се наблегне този път на божествените му пълномощия да управлява в двореца в качеството на бог, който божествата обличат в царски одежди. Нещо повече, той официално се нарича владетел на двете земи, т. е. на Горен и Долен Египет, носи двойна корона, която символизира единството на двете области и като цар бог успешно олицетворява сплотеността на нацията. Самият фараон е национален бог, а задълженията му включват изпълнението на държавни функции и дела за благо на народа²⁷. Сега е изключително трудно да се посочи разграничителната линия между бога и човека цар, да се каже кога се осъществява прехода от божествената, свръхестествена, безсмъртна същност към светската и смъртната му качествена определеност. Така е, защото не се прави разлика между символичното изображение и действителното присъствие. И след като се говори, че фараонът е бог, има се предвид, че той не толкова играе неговата роля, колкото, че царят наистина е бог и че богът фактически присъствува в тялото на владетеля по време на една или друга негова дейност²⁸.

Обожествяването на царския институт на фараоните в Египет, неговото сравнително стабилно просъществуване през епохите до налагането на християнството се крият в по-ранното възникване на централизирана държава и в политически по-устойчивото и по-слабо засягането от етнически промени общество. От значение е и стриктният свещен церемониал, присъщ на целия придворен живот: падането по очи пред царя, целуването на земята пред краката му, забраната да се произнася неговото име, присъщите му религиозни емблеми и атрибути като познание, върховна власт, защита и наказание, всеки един от които се проявява в бога, а самият фараон е именно този бог.

²⁶ Фрейзър, Дж. Цит. съч., с. 138.

²⁷ Франкфорт. Г. и др. В преддверии философии. М., 1984, 71—91.

²⁸ Пак там, с. 73.

Като се изключат разискваните примери, в месопотамско-вавилонските монархии (а впоследствие и в асирийските) владетелите никога не се считат безспорно и несъмнено за божества, още по-малко за техни земни въздействия или за персонификации, като се изходи съобразно с утвърдената в съвременната историография практика да се прави сравнение с т. нар. египетски модел²⁹. Прякото обожествяване е повече или по-малко завоалирано, а царете за различните периоди никога не придобиват божествения статут на фараоните. Те са начело на гражданската администрация, върховни жреци, съдии и главнокомандувачи, но само в изредените случаи поемат функцията да представляват същностната характеристика на бога, да са в абсолютния смисъл на думата живи божества³⁰.

Твърде интересна, но със свои специфични черти е фигурата на владетеля в Иран. Като пръв между равни той е „първи цар“ — цар на царете, но е и „първи човек“. Поради братските връзки със Слънцето и Луната личността му е свята и има свещен статут. Прерогативите му се изразяват в качества да свещенодействува при церемониите и при свещените тържества и празници, в култовите помещения и по-късно в храмовете на огъня с възможностите на върховен жрец³¹. Продължителната царска профетическа традиция се видоизменя при династията на Ахеменидите. При нея се въвежда строго централизираният култ към Ахура-Мазда — най-великият между боговете, който е божественият покровител на владетелите и съхранява властта им.

Прякото обожествяване, превръщането на свещените суверени в живи божества не може да се долови стабилно в историческия живот на обществото. Дори персийските царе от династията на Ахеменидите, създали първата в историята държава империя от Нубия до Северна Индия, се считат само за представители на боговете на земята и не се обожествяват по примера на фараоните в Египет или на царете от Акад и Ур³². Те са единствено божии наместници в действителния свят на хората. С тези си качества застават на върха на йерархическата социална пирамида и претендират да са царе на четирите страни на света. Божественият произход на тяхната власт осигурява и охранява абсолютното им и неограничено господство над държава и поданици. Те самите се превръщат в център на всички събития, стават покровители и хранители на своя народ и държава, те са динамичната ос на Вселената и от тяхната воля зависи всичко в света и в обществото.

В Анатолия, по-точно в хетското общество, царският институт също притежава собствена специфика при структурното си изграждане. И тук „великият цар“, който е начело на армията, е първи съдия и главен жрец на божествата³³. Изглежда все пак, че дори най-мощните владетели на държавата не се обожествяват приживе. Въпреки че носителят на властта се нарича „син на боговете“ и дори носи титлата „моето слънчево божество“, той се превръща със сигурност в бог едва след смъртта си. Но подобно обожествяване е явление с коренно различен характер от вече анализирания случаи. То е в пряка връзка с есхатологичните представи за задгробния свят и

²⁹ Vlachos, G. *Les sociétés politiques homériques*. Paris, 1974, 146—148 с. лит.

³⁰ Неделчев, Н. Цит. съч.

³¹ Christensen, A. *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*. Stockholm, 1917, Vol. 1; Leipzig, 1934, Vol. 2; Windengeren, G. *The sacral kingship of Iran*. — In: *Regalia sacra*. Leiden, 1959, 242—259; Windengren, G. *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965.

³² Дандамаев, М. А. Цит. съч., с. 3.

³³ Dussand, R. *Les religions des hittites et des hourites, des phéniciens et des syriens*. Paris, 1949; Ардзинба, В. Г. *Ритуали и мифы Древней Анатолии*. М., 1982.

с култа към починалите прадеди. То не зависи от контролните функции на общината, не се опосредствува от контрола на аристократичните съвети нито засяга интересите на жреческите колективи³⁴.

Въпреки че е трудно да се определи същностната характеристика на хетските царе, за момента изглеждат несъмнени отношенията им с бога на бурите. От него те получават божествената си инвеститура и прерогативите на управлението си. Независимо от териториалната и още по-важно — от хронологическата близост и приемственост с обществата в Двуречието и в Египет, взаимодействията вероятно се оказват недостатъчни, за да се възприеме вече разкритата готова и проверена идеологическа форма по отношение на царския институт. В политически, административен и духовен план хетската държава никога не достига до създаването на класическа източна деспотия. Федеративният ѝ характер, страничните военно-административни области начело с родствениците на царя са достатъчно дестабилизиращи фактори. Те възпрепятствуват укрепването на властта и пречат на отделните владетели да наложат на обществото идеята за божествената си същност.

Покровителството от бога не е нещо изключително, за което и да е древноизточно общество. Но то не е достатъчна предпоставка да се търси непременно божествена характеристика за върховния династ. Тя се долавя само в определени моменти в хетското общество и може да се докаже единствено за точно установени отрязъци от време. Имам предвид обстоятелството, че при изпълнението на някои ритуали царят се появява в т. нар. „дреха на божествата“. Този факт изглежда обяснява как владетелят е бог не само след смъртта си, но при определени ритуали изпълнява божествени функции в действителния живот³⁵. Или хетските царе богове не са постоянни, а временни възплъщения на божествените възможности. Любопитно е, че в някои скални релефи (например на Хатушил III) владетелят се изобразява с висока, конична шапка с рога, идентична с тази от изображенията на божествата, на които именно царят принася жертви. Или носителят на властта отново е с характеристиката цар бог. При всички положения обаче тя е временна, а божествените функции се разкриват единствено в ритуалната практика³⁶. Анализът на царския институт при хетите има съществено значение, тъй като дава възможност да се отчетат основните специфики, присъщи на развитите класови и раннокласовите общества, както и взаимодействията помежду им при формирането на идеите за владетеля и неговата власт.

Задачата на изложението няма амбицията да разкрие мястото, значението и типологията на царските институти в държавните организации на античността. Подобни цели изискват огромен труд и поне засега изпълнението им е немислимо поради ширината на границите му и заради новата проблемна ситуация, към която насочват етнографските изследвания за развитието на съвременните примитивни народи³⁷. Приведените примери не само наблягат върху неразривната връзка между държава и религия при обозначените общества от края на III и към средата на II хилядолетие пр. н. е. Те са от голямо значение поради констатираните разлики в структурното изграждане на царските институти — разлики, които се набелязаха в последно време и в историографията.

³⁴ Неделчев, Н. Цит. съч., 87—90.

³⁵ Ардзинба, В. Г. Цит. съч., 55—56.

³⁶ Пак там.

³⁷ Фрейзър, Дж. Цит. съч.

Доскоро генерализацията на мненията класираше всички древни общества от зоната на Средиземноморието в една категория. Нейното название се изразяваше с формулата „теократична монархия“³⁸. Преследваната цел бе да се докаже, че теократичната идея се установява неизменно навсякъде. Така се оформи официална концепция за теократичната власт такава, каквато тя възниква в зората на II хилядолетие пр. н. е в месопотамско-вавилонските монархии, а сетне — в асирийските и в анатолийските, като се изходи според установената практика по примера на египетския модел³⁹. Както се вижда, дори само от приведените данни подобно определение (макар и универсално) има своя нюансировка и показва повече или по-малко различия съобразно с местата и епохите, към които се прилага, независимо че към средата на II хилядолетие пр. н. е. Източното Средиземноморие (в това число и Югоизточна Европа) е активна етнокултурна, контактна зона, предполагаща многобройните последователни взаимодействия и взаимни прониквания на цивилизации и на култури.

Абсолютизирането на концепцията за универсалността на „теократичните монархии“ (теза, която настоящото изложение не приема) доведе логично до друга крайност в историографията. Тя се изразява в пълното отхвърляне съществуването на теократичен субстрат в структурното изграждане на микенските държавни организации и на царския институт. Наистина, въпреки интензивните икономически контакти, сходствата в производството и особено общността в културно отношение — белези, които говорят за прилики в политическо отношение, нищо не може непосредствено да докаже, че държавните режими са задължително еднакви навсякъде в Ахейска Гърция, както в Анатолия или в Месопотамия и в Египет⁴⁰.

Идеята за приемствеността на божествената същност на властта и на нейните земни инкарнации на ниво предводители на царски династии не се приема от редица автори по отношение на микенската действителност. За това направление в историографията върховният суверен, обозначен чрез понятието *wanax*, не включва като съдържание нито априорно, нито апостериорно каквото и да е смесване между религиозни и управленчески функции. По този начин най-ревностните поддръжници на тази концепция начело с Дж. Милонас упорито защитават теорията за собствения произход на „микенското чудо“, отхвърлят всякакво влияние на Изтока и се обявяват срещу ред безспорни интерпретации, където взаимодействията, разгледани на равнището на единна и обширна, етнокултурна контактна зона, не презивикват съмнение⁴¹. Следователно за тях микенският господар, който стои на върха на социалната пирамида, не се идентифицира с върховния жрец, не се счита за божествена личност, нито дори за представител на божеството в земния живот, за разлика (най-общо казано) от източните владетели.

Теорията има допълнителни основания, ако не се забравя обстоятелството, че между общества по долините на големите реки Нил, Тигър и Ефрат и общества на древния елински свят от II хилядолетие пр. н. е. съществуват дълбоки различия в климата; географското разположение,

³⁸ Vlachos, G. Цит. съч., 146—148 с. лит.

³⁹ Пак там. Отликите са отразени от James, E. O. Цит. съч., с. 80 сл.; Gadd, C. J. *Ideas of divine rule in the ancient east*. Oxford, 1948; Ellul, J. *Le droit biblique d'après l'exemple de la royauté et des cultures orientales*. — In: *Mélanges Brethe de la Grassaye*. Bordeaux, 1967, p. 253 sq.

⁴⁰ Vlachos, G. Цит. съч., 111—119 с. лит.

⁴¹ Mylonas, G. E. *The wanax of the mycenaean state*. — In: *Classical studies presented to Ben Edwin Perry by his students and colleagues at the University of Illinois*. Urbana, 1969, 66—79; Janssens, E. *Royaume mycénien et olympien. Le pouvoir et le sacré*. — In: *Annales du centre d'études des religions*, 1. Bruxelles, 1962, 87—102.

традициите, колективния менталитет, особено социално-икономическите изходни начала и т. н. Тези разлики поставят под съмнение всяко бързо прехвърляне на магическите и религиозните разбирания на Ориента в микенските държавни организации.

Колкото и привлекателна да е концепцията, защото тя коренно преобръща цялостната картина за историческото развитие на тази зона от античността, нейната абсолютизирана крайност буди съмнения и предизвиква не по-малко възражения. Имам предвид най-напред констатацията, че моделът на микенската религия се долавя още на остров Крит, а едва ли някой ще се наеме да отрича безспорността на критско-микенския религиозен синкретизъм. Нещо повече, напоследък със солидни аргументи и стабилна доказателственоост се предположиха някои средиземноморски форми и структури в генезиса на същинската елинска религия⁴². Чрез проследяването на жреци, храмове, божества и т. н. П. Левек убедително разкри, че микенският свят е тясно свързан с обширната социално-икономическа, държавно-политическа и религиозно-идеологическа общност, която е контактната зона на Източното Средиземноморие. Голяма научна стойност има наблюдението му, че някои от гръцките богове и герои (дори в класическата епоха) запазват имена, които нямат гръцки произход и потвърждават приемствеността на идеите в политиката и в духовната сфера. В светлината на последните проучвания, към днешна дата изглежда почти неоспорим континуитетът в развитието на представите от времената на разцвета на остров Крит до Гърция през класическата епоха, чрез посредничеството на микенските царства⁴³.

В тази обстановка най-голяма стойност има наблюдението, че името, което посочва върховния владетел в микенските държавни организации — *wa-pa-k*, не е с гръцки произход⁴⁴. Това не е случайно, тъй като микенските дворци заимствуват редица важни елементи от Крит. Точно за дворците на острова от особено значение са анатолийските, дори египетските влияния⁴⁵. Въобще анатолийските въздействия се засвидетелствуват там още от времето на неолитната епоха. Прави са авторите, които твърдят, че е крайно време да се откажем от класическата формула, според която „критско-микенският синкретизъм е среща между средиземноморската и индоевропейската религия“, защото и лувитите също са индоевропейци, както и елините⁴⁶. В тази атмосфера е естествено аналогите да се търсят най-напред на остров Крит, а оттам в по-малките или в по-големите монархии на Близкия и на Средния изток.

Проблемът опира до съществуването на обширна, етнокултурна контактна зона, където процесите и явленията се намират на почти еднакво ниво на развитие. Ето защо важно за изложението е да се изтъкне не толкова индоевропейското, колкото общото в средиземноморското наследство. Макар

⁴² Lévêque, P. *Formes...*, 145—180.

⁴³ Lévêque, P. *Le syncrétisme...*, 19—73 с лит.; По старата лит. у Nilsson, M. *The mycenaean origin of Greek mythology*. Berkely, 1932; Nilsson, M. *Homer and Mycenae*. London, 1933; Nilsson, M. *The mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund, 1950.

⁴⁴ Vlachos, G. Цит. съч. 87—89 с лит.; Lejeune, M. *Prêtres et prêtresses dans les documents mycéniens*. — *Collection Latomus*, 45, 1960, 129—139; Pouglièse Caratelli, G. *Aspetti e problemi della monarchia micenea*. — *La parola del passato*, 1959, p. 401 sq.; Gérard-Rousseau, M. *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*. Rome, 1968; Andrados, F. *Les institutions religieuses mycéniennes*. — *Mions*, 18, 1970, 170—203.

⁴⁵ Lévêque, P. *Le syncrétisme...*, c. 24 с лит.; Dietrich, B. C. *Some light from the east on cretan cult practice*. — *Historia*, 16, 1967, 385—413; Вж. и сборниците *The mycenaean in the Eastern Mediterranean*. Nicosie, 1973; *Sanctuaries and cults in the aegean bronze age*. Stockholm, 1981.

⁴⁶ Lévêque, P. *Le syncrétisme...*, 21—22.

и не абсолютизирана като задължителна формула, теократичната идея ще бележи в известен смисъл и микенската религия до момента, в който тя ще се изтласква от рационалистичната съзерцателна философия на гръцката класика или ще просъществува като изолирана преживелица, бледа следа в някои царски ритуали и култове, чийто смисъл постепенно ще се губи и не ще може да се разгадае.

В дворцовите монархии религията е част от всичко, което формира държавата. Освен икономически, административни, политически или военни достойнства владетелят интегрира в себе си и религиозни прерогативи. Организатор на човешката дейност, на всичко в един действителен свят, той е реална или въображаема инкарнация на единството на обществото. От тези позиции се сумират и оправдават идеологически всички форми на експлоатация в страната. Царят играе класова роля по отношение на неравенството сред населението. Следователно мястото и значението му в микенската религия е първостепенно, защото е длъжен да осъществи единството между политическата власт и нейните божествени санкции и понеже функционално е натоварен да организира култовите практики⁴⁷.

Най-точно казано, царят в Микенска Гърция (waпax) е с качествената характеристика цар жрец, за да има в ръцете си ръководния и организаторски талант в идеологията. Този факт говори, че положението на континента не е по-различно от това на остров Крит и в древноизточните общества, макар и да има своя нюансировка и своеобразност. Обстоятелството, че дори класическа Гърция пази спомена за царете жреци, колкото и да е избледнял с времето, идва да потвърди, че микенските държавни организации познават институцията цар жрец.

Формулирана по този начин, идеята може да се развие в смисъл, че владетелят в микенските царства се схваща и като живо божество. Тезата както винаги не е нова и така абсолютизирана, принадлежи на П. Уолкот⁴⁸. Авторът изхожда от мнението на С. Мартинатос, за когото масата от населението гледа на микенските монарси не като на обикновени смъртни, а като на нещо повече и следователно царят се почита като бог и по време на неговия живот, а не само след смъртта му⁴⁹. За още по-голяма прецизност е необходимо да се съобща, че същностната характеристика waпax се извежда за първи път от Л. Палмер. Той нарича този официален държавник наследствен цар жрец, но скоро добавя към него и термина цар бог, за да го отъждестви със земното въплъщение на бога⁵⁰.

От тези изходни позиции П. Уолкот се опита да докаже, че микенските гърци възприемат концепцията за монархията от царската идеология на Египет. Разсъжденията се стимулираха от предполагаемото участие на микенските владетели заедно с египтяните в битките срещу хиксоските нашественици. Допусна се дори, че културните влияния се дължат на самите хиксоси. Изгонени от Египет, те намират ново царство в Арголида след 1600 г. пр. н. е. По този начин „микенското чудо“ получи не друг, а египетски произход, а обожествяването на царския институт и схващането на династите

⁴⁷ Webster, T. B. L. *La Grèce. De Mycènes à Homère* (Archéologie — art — littérature). Paris, 1962, p. 113, 300; Nedelčev, N. *Herausbildung der Ideologie der ersten Klassengesellschaften. Die Königsgötter von Mykene*. — В: Изследвания в чест на проф. д-р Хр. М. Данов. С., 1985, 293—305.

⁴⁸ Walcot, P. *The divinity of the mycenaean king*. — *Studi micenei ed egeo-anatolici*. 2. Roma, 1967, 53—62.

⁴⁹ Пак там. с. 53; Marinatos, S. *Kreta und das mykenische Hellas*. Munich, 1959.

⁵⁰ Palmer, L. R. *Mycenaeans and minoans. Aegean prehistory in the light of the linear B tablets*. New York, 1963, p. 16 sq.; Palmer, I. R. *The interpretation of mycenaean Greek texts*. Oxford, 1969, p. 83 sq.

като живи божества се реализира под непосредственото египетско въздействие⁵¹.

Впрочем срещу предложената абсолютизирана „египетска“ концепция се изказаха аргументи, които няма да привеждам отново⁵². По-важно е, че в микенските държа̀ни организации божественият характер на царската власт и на царя има редица основания. На първо място е фактът, че името *waпах*, което се споменава в табличките с линейното писмо Б, не посочва винаги бога, а съобразно с обстоятелствата се употребява или за бога, или за живия цар. П. Левек е прав, когато твърди, че за обществото е валиден в митологичен план един двоен регистър — божествен и царски⁵³. В тази връзка не могат да се разберат допълнителните му, но неизказани колебания относно разбирането на микенските владетели и като живи божества, а не само като притежатели на привилегиите да се обожествяват едва след смъртта си. Понятието *waпах* е достатъчно да покаже двата аспекта на една и съща, основна за обществото действителност, където божественото прелива в царското и обратно. Затова Л. Палмер е прав, когато говори за равнозначността при употребата на понятията цар бог и бог цар⁵⁴.

Разбира се, когато се защитава подобна концепция, се има предвид по-скоро нейната относителност, отколкото задължителната ѝ валидност. Същностната характеристика на царския институт (както при разгледаните вече общества) е в пълна зависимост от контролните функции на общината, от невъзможността да се установи деспотична власт, от многообразието на усложнената политическа обстановка — твърде променчива за различните периоди. Естествен посредник между хора и богове и организатор на всяка човешка дейност, царят в микенските държавни организации е не само предводител на духовенството и действащ върховен жрец. Той е предмет и на абсолютен божествен култ поне за определени периоди от време. Едва с изчезването на микенските центрове, отделен от боговете, царят губи божествения си характер, всичките си предишни свръхестествени прерогативи, а идеята за него се профанира до нивото жрец⁵⁵. Отсега нататък думата *waпах* не само няма да се употребява, но и ще изчезне в изворите.

Дори в Атина, която между всички полиси изглежда най-малко засегната от дорийското нашествие, божественият цар преживява малко след микенската епоха. Той не е вече *waпах*, а *basileus*, за да загуби съвсем предишните си функции със създаването на длъжността на архонта *басилевс*. Времената, в които религията е навсякъде, са безвъзвратно отминали с отмирането и със залеза на микенските дворци. В тази атмосфера не бива да се отхвърля прякото взаимопроникване между политика и религия в микенските държавни организации — показани тук единствено чрез примера на царя *waпах*. Това ще рече, че в едно такова общество дори човешките дейности, колкото и профанни да са, се свързват с един божествен начален тип. Двойният (божествен и царски) регистър е в сила до радикалната промяна на царския институт, до момента, в който владетелят *waпах* губи божествения си характер и се превръща в обикновен *basileus*⁵⁶.

С очертаването на картината около мястото на династа в микенските държавни организации настоящото изложение изчерпа прегледа на развитието

⁵¹ Walcot, P. Цит. съч., 53—62.

⁵² Mylonas, G. *Mycenae and the mycenaean age*. Princeton, 1966, 108—210.

⁵³ Lévêque, P. *Le syncrétisme*. . . , 28—29.

⁵⁴ Palmer, L. R. *Mycenaeans*. . . , p. 16.

⁵⁵ Webster, T. B. L. Цит. съч., с. 113, 300.

⁵⁶ Попов, D. *Le roi et l'autorité royale (Parallèles politico-religieux thraco-mycéniens)*. — In. *Contributions au IV^e congrès international de Thracologie*. Sofia, 1984, 174—184.

на царските институти в Средиземноморието и на взаимодействията между родовоплеменните, раннокласовите и класовите идеологии при тяхното формиране и по-сетнешен, продължителен исторически живот. Царските институти от раннокласовите и от класовите общества изпъкват със своите отлични и специфични черти. Понякога те дори са несъпоставими. Разликите са в зависимост от отношенията на владетеля с отделните социални групировки или от контрола върху тях от страна на централната власт и на двореца, от типа производствени отношения, от формите на собственост и на експлоатация, от значението на общината и на ролята ѝ в съответните общества, от аристократическите учреждения, от жреческите колегии и т. н.

След ликвидирането на останките от родовоплеменните отношения и постепенния преход към раннокласовите и към същинските класови взаимодействия, властта на царете неусетно престава да е пропорционална на спекулациите с „волята на народа“⁵⁷. Те придобиват божествени черти, а разликите в общите им характеристики се отнасят по-скоро до нивоансировка в детайлите, защото божествената сила, която се приписва на царя, има дълбоки корени в човешката природа⁵⁸. В този пункт се крие един от големите проблеми на историографията, тъй като недостатъчно прецизният анализ води в повечето случаи до подвеждането на властта и на нейните носители под един общ знаменател.

Постигането на божествената същност не само след смъртта, но и приживе може да се осъществи по пътя на временни и на постоянни възплъщения и на земни персонификации. И докато първият случай се осъществява обикновено като обладаване и вдъхновяване и се разкрива по-скоро като свръхестествено познание (откъдето и способността за предсказване и пророкуване), при втория случай постоянното възплъщението на бога в цар се изразява в неговите свръхестествени способности да твори чудеса, за да защити и за да обнови престижа си⁵⁹. Може би е редно да се припомни, че за тези времена чудесата не се схващат като нарушение на естествените закони. Те просто са впечатляващи прояви на най-обикновени способности. По същия начин в бога цар и в царя бог не бива да се влагат всички сложни и абстрактни идеи, които се свързват впоследствие с термина „бог“⁶⁰. Боговете и хората все още са повече или по-малко еднотипни същества и между тях не стои непреодолимата пропаст, която ги разделя по-късно. Следователно боговете не са недостижими и онези, които превъзхождат по способности съплеменниците си, могат да постигнат божествения ранг. Поради положението, което заемат в обществото, именно те са царете и владетелите.

Царският институт в древна Тракия и при траките се вписва в контекста на разглежданите вече общества и цивилизации, за да допълни общата картина в паралелното, но и в диахронното развитие на обширната етнокултурна контактна зона, каквато е областта на Източното Средиземноморие. На първо място в анализа е необходимо да се привлече най-популярното и най-интерпретираното в историографията известие за тракийската религия⁶¹. От Херодот се знае, че траките „почитат от боговете само Арес, Дионис и

⁵⁷ Неделчев, Н. Цит. съч.

⁵⁸ Фрейзър, Дж. Цит. съч., с. 210.

⁵⁹ Пак там, с. 121 сл.

⁶⁰ Пак там.

⁶¹ Pettazzoni, R. *Le religioni dell'antica Tracia*. — ИАИ. 16, 1960, 291—299; Bianchi, U. *Dualistic aspects of thracian religion*. — *History of religions*, 10, 1971, N 3, 228—233; Chirasi-Colombo, I. *The role of Thrace in greek religion*. — *Thracia*, 2, 1974, 71—80; Гочева, З. *Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота*. — *Studia thracica*, 1, 1975, 142—152; Попов, Д. *Hdt.* 5, 7. — *Thracica antiqua*, 2, 1978, 76—86; Тракийски легенди. С., 1981.

Артемиди. Отделно от народа царете почитат Хермес повече от всички богове, кълнат се само в неговото име и извеждат от него своя произход⁶². От значение за изложението е противопоставянето на царския култ към Хермес на останалите божества. Бащата на историята улавя и предава антагонизма между вярванията на царете или, по-общо и по-вярно казано, на племенната аристокрация и на масата от населението, на общинниците.

Противовесът между аристократизма и демократизма в религиозните разбирания се подчертава от автора, който усилва поляризацията чрез подтекста на разказа си за особеното битие на тракийските вождове, за различния им начин на живот, погребване и т. н.⁶³ Според някои автори социално-класовият характер на политико-религиозната антитеза и на ярката диференциация е древен и възхожда към периода на разцвета на Източносредиземноморските царства, тук включително и на микенските държавни организации, и следователно се отнася към времето XVI—XIII в. пр. н. е. или към късната бронзова епоха⁶⁴.

Макар и от V в. пр. н. е., съобщението на Херодот също се включва в традицията и в тенденцията да се разграничават „селските“ от „царските“ вярвания, т. е. тези на общинниците от онези на аристокрацията⁶⁵. Нещо повече — въпреки че сведението и занапред ще търпи тълкувания в историографията, то е сигурно в едно: в политико-религиозната проекция на противопоставянето между племенната аристокрация и масата от населението, в което Херодот влага и дълбоката идея за божествения произход на царската власт.

Божественият произход на царската власт се подкрепя косвено от обстоятелството, че Херодот включва в свидетелството си Хермес, защото точно той олицетворява вече доказани в литературата соларно-хтоничен характер на тракийската царска идеология. И след като най-древните и най-важните белези на култа към Хермес са хтонизма и соларността, може да се предполага (както прави Ал. Фол), че Хермес от Херодотовия текст „се корени в аристократическата орфическа държавно-религиозна доктрина, която в основни линии се наследява от върхушката на населението през преходния период между бронза и желязото“⁶⁶. Споменаването му не противостои на свързването с Арес, Дионис и Артемиди. То е естествен завършек на обяснението за религията на траките.

Действително, докато селяните общинници намират откровение в божествата, свързани с войната, земеделието и лова, където трудностите и радостите на ежедневието се забравят в самоотдаването и вихъра на дионисиевите празненства, висшият аристократичен елит и царете изповядват соларно-хтоничната вяра, идееща пряко от системата на тракийския орфизъм. Неговото съществуване изисква напомнянето, че в светлината на последните проучвания орфизмът като философско-религиозна доктрина за самите елини вече не изглежда собствено дело, сътворено през т. нар. архаизъм и резултат на самобитен интелектуален импулс⁶⁷.

Идеята е основателна, ако погледите се обърнат към южнодунавските земи и преди всичко към същността на концепцията на тракийския орфизъм, обозначена чрез вярата в обезсмъртяването, най-ярко застъпена в легендите

⁶² Hdt., 5 7 (ed. Stein-Hude), Извори за историята на Тракия и траките. Т. 1. С., 1981, с. 221.

⁶³ Hdt., 5, 6—8, Извори. . . , с. 221.

⁶⁴ Фол, А. Политическа. . . , с. 46 сл.

⁶⁵ Пак там, 46—53 и главно с. 53.

⁶⁶ Пак там, с. 57.

⁶⁷ Фол, А. Тракийският орфизъм. С., 1985 (автореферат на докторска дисертация).

за Залмоксис и за Орфей. За разлика от елинските разбирания в тракийската среда представата няма допирни черти и не показва цикличното прераждане на безсмъртната душа в гръцкия орфико-питагорейски смисъл. Това означава, че да се говори как траките изповядват вярата в безсмъртието на душата, е равносилно модерното мислене да не може да излезне от паралелизма Залмоксис — Питагор и да придава логично и умозрително на учението на гетския реформатор питагореистично оцветяване. При траките положението е противоположно, като се има предвид, че те проповядват философската, политико-религиозна доктрина на обезсмъртяването, т. е. че те не толкова се вярват, колкото правят и практикуват обредите на обезсмъртяването, без да намесват душата по принципите на сложните канони на теорията за метемпсихозата. И докато вярата в безсмъртието има общотракийско звучене, идеята, която използва същата концепция, за да превърне отделните личности в богове, е обогрена от тайнствата на мистериите, където свещеното знание е достъпно единствено за тесните затворени аристократични кръгове⁶⁸.

Следователно едно е да имаш вярата в безсмъртието, а 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. Нещо повече, тя подчертава дълбоката антитеза между вярванията на свободните общинници и религията, съпричастна на тракийския аристократичен елит, най-добре персонифициран от личността на царя. Така социално-класовото противопоставяне при идеологията на обезсмъртяването е в съзвучие със сведението на Херодот за боговете на траките и също възхожда най-малко към края на бронзовата епоха (XVI—XIII в. пр. н. е.).

Разпространението на представата показва сходствата във вярванията и обединението на етнокултурните съставки от Североизточна и Югозападна Тракия и от северна Елада още в периода на Микенска Тракия. Посочените райони съвпадат със зоните на най-ясно доловимите държавнообразователни процеси за същите времена. Те бележат върховите достижения в еволюцията на философската политико-религиозна система на тракийския орфизъм, която слива хтонизма със соларността и в която по пътя на самоусъвършенствването всички са съподвижници и ученици на доктрината на обезсмъртяването, персонифицирана от личността на Залмоксис и на Орфей.

Споменаването на Хермес в откъса от бащата на историята е пряко наследство от времената на разцвета на тракийския орфизъм. Като носител на царски орфически белези, Хермес не олицетворява подобно на гръцкия „психопомпос“ вярата в безсмъртието на душата, а възпъщава вярата в безсмъртието въобще. Заедно с това той демонстрира идеята за митичния родоначалник „първи човек“ и „първи цар“ едновременно, след като тракийските владетели започват генеалогията си с него. Ето защо местното население обожествява и почита именно него като бог в лицето на действителния си господар. Отново се изправяме пред паралелното съществуване на един едновременно двоен регистър — божествен и царски.

Божественото начало и самото обожествяване на царската власт и на царете се засвидетелства не само в известието на Херодот, а на много места в тракийските земи. Те се подкрепят от анализите на данните на археологията, на нумизматичния материал, от редица изображения по

⁶⁸ Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. I. Обезсмъртяването. — ГСУ — ИФ, 75, 1982; Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. III. Тайните общества. — ГСУ — ИФ, 77, 1984; Вж. последната лит. у Жмудъ, Л. Я. Пифагор в ранней традиции. — ВДИ, 1985, № 2, 121—142.

предметите на тракийското изкуство, както и от немалобройните свидетелства в античната литературна традиция. Престижната позиция на владетеля се подхранва идеологически от прякото му отъждествяване с конника. Изчистена, идеята се наблюдава в елипсовидните полета на някои от златните пръстени, открити при богати погребения на различни места в южнодунавските земи. Такъв е пръстенът, намерен при с. Розовец (Рахманли), Пловдивско, който датира от края на V или от началото на IV в. пр. н. е.⁶⁹ На него се вижда конник, облечен според тогавашната мода на аристокрацията. Той е с протегнатата напред ръка в жест на акламация. Цялото изображение, облеклото, прическата, държането и жестът на ездача позволяват в него да се види не по-късният тракийски герой, а истинският образ на владетеля.

Същата представа се засвидетелствува в пръстена, открит при с. Брезово, Пловдивско, отново датиран в края на V или по-вероятно в IV в. пр. н. е.⁷⁰ Чрез вдлъбнатото изображение на конника в плоското овално лице гравьорът иска да внуши аналогично значение. Самото погребение подкрепя вероятността на направеното предложение. И докато пръстенът се намира на лявата ръка на покойника, с дясната си ръка той държи жезъл скиптър, главно за да подчертае владетелските си достойнства. В тази атмосфера с повече сигурност може да се твърди, че изображенията върху пръстените не отговарят на същността на по-късния тракийски герой не само защото отсъствуват всичките му по-сетнешни атрибути, а главно понеже целта на художника е да разкрие висшите привилегии чрез един типизиран, но и индивидуализиран образ на предводителя на аристокрацията — на царя.

Изображенията на тракийските владетели като ездачи са нормални, за да не кажа задължителни, защото конницата е същинското олицетворение на тракийския аристократичен елит. Тя е ударният боен отряд на армията, но едновременно е съвет и свита, обединена около върховния господар за непрекъснати операции и реализиране на класово-политическите задачи чрез непрестанно движение върху постоянно променящата се територия на държавните организации. И ако царят ръководи съдбините на страната си с ограничена, но компактна кавалерия, той сам е неотделим от нея и е най-типичното ѝ олицетворение.

Подобно идейно съдържание присъствува в релефното поле на златния пръстен от с. Гложене, Тетевенско, датиран в V в. пр. н. е., в златния пръстен от Арабаджийската могила при с. Дуванли, Пловдивско — от втората половина на V в. пр. н. е., в златния пръстен с неизвестно местонахождение от края на IV или от началото на III в. пр. н. е.⁷¹ Изображенията на тракийските династи като конници се наблюдават във фреските на гробницата от с. Свещари, Разградско, в апликациите на съкровището от с. Летница и от с. Луковит, Ловешко, в колана от с. Ловец, Старозагорско, в наколеника и в шлема от с. Аджигьол, от Северна Добруджа в Румъния — всички находки датирани в IV в. пр. н. е.⁷² Традицията продължава и се

⁶⁹ Шкорпил, Х. и К. Могили. Пловдив, 1898, с. 126; Филов, Б. Надгробните могили при Дуванлий, Пловдивско. С., 1934, с. 162, табл. VIII, 10, с. 193. Златковская, Т. Д. Возникновение государства у фракийцев. М., 1971, 228—229.

⁷⁰ Филов, Б. Паметници на тракийското изкуство. — ИБАД, 6, 1916—1918, 5—7.

⁷¹ Филов, Б. Надгробните. . . , 129—130; Герасимов, Т. Златен тракийски пръстен. — ИБАИ, 20, 1955, 589—590; Венедиков, Ив., Т. Герасимов. Тракийското изкуство. С., 1973, с. 102.

⁷² Велков, Ив. Сребърен колан от с. Ловец, Старозагорски. — ИБАИ, 8, 1934, 18—23; Димитров, Д. П. Материалната култура и изкуството на траките през ранната елинистическа епоха IV—III в. пр. н. е. — В: Археологически открития в България. С., 1957, с. 69 сл.; Венедиков, Ив., П. Павлов. Новооткрито тракийско съкровище от Летница. — Изкуство,

засвидетелствува в стенописите на Казанлъшката гробница от III в. пр. н. е. и в някои паметници от II—I в. пр. н. е. Между тях особено красноречиви са фалерите от с. Галиче, Оряховско, и конникът върху един от съдовете от съкровището при с. Якимово, Михайловградско⁷³.

Най-характерната черта на изредените досега изображения на ездачи е, че в иконографията им липсват всички онези подробности и атрибути, които ги свързват с тракийския херой и оттук с божествата от римската императорска епоха. Конникът по пръстени, колани, наколенници, шлемове; апликации и фалери изявява своята значимост. Застанал на върха на социалната и на политическата пирамида, той си позволява да поръча собственото си изображение в отделните предмети. Иконографската штампа има задачата да обобщи и да типизира белезите на аристокрацията, на една върхушка, съставена от конници войници начело с един господар. Някои от изредените златни пръстени вероятно изпълняват ролята на лични печати на отделните династи. Характеризирани като конници, те фактически придобиват повече или по-малко божествени прерогативи и като земни персонификации осигуряват непоклатимостта на своята власт.

Чрез многобройните изображения на ездачи от предримската епоха тракийските царе демонстрират не толкова родството и близостта си с най-популярното по-късно божество — с тракийския Херой-конник, колкото те самите служат като прототип при неговото изграждане. Казано иначе, местните династи полагат началото на собствената си канонизация чрез първите изображения на конници. Именно на тази основа през I в. от н. е. и насетне в южнодунавските земи се възкресява не само спомена за владетеля, но и широко се разпространява образа на хероя, а майстори, скулптори и гравьори създават хиляди негови изображения, в които прозира и наситеният символизъм на предходните времена⁷⁴.

Идеята, която впоследствие води до отъждествяване на владетеля и на хероя, се поддържа от голям брой монети на тракийски, пеонски и македонски династи от IV в. пр. н. е. Става дума за един рядък монетен тип, който въобще не се среща върху емисиите на гръцките колонии по егейското крайбрежие, макар че точно в техните монетарници се секат по-голямата част от монетите на споменатите владетели⁷⁵. Мнението не е ново и още навремето конникът по емисиите на одриските царе се свързва с хероя от плочата с договора между тракийския цар Кетрипор и Атина. Стигна се дори до извода, че изображението е почетен знак на местните династи изобщо⁷⁶.

Тази догадка се допълва от появата и развитието на такъв нов монетен тип. В него изображението на конника е във връзка с обстоятелството, че монетите се секат от името на владетеля като емблема на неговата власт⁷⁷. Ездачът върху лицевата страна на емисиите измества иконографията на божествата и се превръща в показателен белег за този нумизматичен материал.

13, 1963, № 9, 20—24; Berciu, D. Contribution à l'étude de l'art thraco-gète. București, 1974, 52—54; Чичикова, М. Гробницата от Свещари. — Изкуство, 33, 1983, № 4, 18—25.

⁷³ Филов, Б. Новооткрити старини. — ИБАИ, 12, 1939, с. 146; Маразов, Ив. Съкровището от Якимово. С., 1979.

⁷⁴ Венедиков, Ив. Тракийският конник. — Векове, 1, 1972, № 4, 1—12; Попов, Д. Конят и колесницата в тракийската царска идеология. — ИБИД, 1985 (под печат).

⁷⁵ Юркова, Й. Първият монетен тип с изображението на конник в Тракия и неговото разпространение. — Изкуство, 25, 1975, № 3—4, 39—44.

⁷⁶ Pick, V. Thrakische Münzbilder. — JDAI, 13, 1898, 161—162; Фол, А. Тракия и Балканите през ранноелинистическата епоха. С., 1975, с. 99 сл.

⁷⁷ Юркова, Й. Цит. съч., с. 39 сл.

Изображенията на конниците в разглежданите монети заемат лицевата им страна, предназначена обикновено за отделните божества, а по-късно и за портретите на историческите личности. Това говори, че в Тракия, както изглежда, се внушава пълното обожествяване на владетеля. Практиката се засвидетелства най-рано върху сребърните тетрадрахми, приписвани на одриския династ Спарадок, стига да не са фалшификати. Там изображението на конник в туника с две дълги копия в лявата ръка се представя релефно в овалното поле. Върху сребърните дидрахми на Севт I също се вижда ездач с шапка, хламида и с дълго копие. Върху драхмите и дидрахмите на Севт III конникът на лицевата страна е в галоп и замахва с копие. И в бронзовите емисии на Котис I фигурата му често стои в аверса на монетните типове⁷⁸.

Прехвърлянето на изображението на ездача от аверса на реверса може да се обясни чрез самостоятелното развитие на тракийските монетни емисии. То е в пряка връзка с появата в края на класическия и в началото на елинистическия период на портретните изображения на исторически лица, които изместват от лицевата страна образите на божествата⁷⁹. Типичен в това отношение е случаят с тракийския цар Севт III. Преминаването на ездача от аверса на реверса е характерно и за някои емисии на Котис I, както и за монетите на тракийските династи Сройос и Скосток. При това за последните двама е изказано предположение, че конникът там олицетворява самия владетел⁸⁰.

Освен в тракийските предели конникът се среща и върху монетите на балканските управници — македонските и пеонските царе — Архелай, Аминта, Филип II, Патрай, Диплай, Авдолеонт. Към тази група спадат и подражанията, особено на емисиите на Филип. Веднъж схванато като регалия на царската власт, изображението на ездача се превръща в иконографско клише за повечето балкански владетели. В тракийските емисии обаче идеята за божествената природа на висшето господство се оказва по-стара от македонското владичество в Тракия.

Анализът на данните разкрива символиката на иконографското изображение на ездача конник в южнодунавските земи. По пръстени, монети, апликации, предмети на изкуството то натрапчиво внушава качествена определеност на местните владетели на социално-политическо и на религиозно-доктринално ниво. Божественият произход на властта, самото обожествяване на предводителите и фактическото им по-късно изравняване с хероя е в унисон със споменаването на Хермес от Херодот като божество на тракийските царе, от което извеждат родословното си дърво.

И ако в тракийския Хермес следва да се търсят наистина всички онези синкретични явления и черти, които го извисяват над останалите божества, то би трябвало те да се открият напред във времето, в соларно-хтоничната същностна характеристика на тракийския герой⁸¹, който при иконографското си изграждане следва прототипа на канонизираната идея за божествените тракийски царе конници. За траките взаимозаменяемостта на царя и на хероя отговаря на основната концепция в политико-религиозната доктрина на

⁷⁸ Head, B. W. *Historia Nummorum*. Oxford, 1911², p. 282; Мушмов, Н. Монетите на таркийските царе. — ГНБП, 1925, с. 199 сл.; Youroukova, Y. *Coins of the ancient thracians*. — BAR. Supplementary series, 4, 1976, p. 22 sq.

⁷⁹ Герасимов, Т. Портретът на Севт III (323—311 г. пр. н. е.) върху монети. — ИАИ, 19, 1955, 123—127.

⁸⁰ Head, V. W. Цит. съч., с. 290; Мушмов, Н. Античните монети на Балканския полуостров. С., 1912, 214—215; Герасимов, Т. Находки от сребърни монети на Александър III Велики, Лизимах и Скосток от Пловдив. — ГНМП, 1940—1941, 103—109; Тонев, М. Принос към историята на траките. — Беломорски преглед, 1, 1942, с. 136 с лит.

⁸¹ Фол, А. Политическа. . . , с. 52.

тракийския орфизъм. Това е първата степен от пълния цикъл в развитието на идеята за владетеля⁸², където чрез самоусъвършенствването може да се постигнат крайната цел в кръговата еволюция на човека и на природата — обезсмъртяването.

Обожествяването на тракийските царе и на тяхната власт се подчертава допълнително чрез подробности и сюжети върху предметите на изкуството. Например в пръстените от с. Розовец и от с. Брезово пред конника се изправя жена. В първия случай тя е облечена в дълга рокля, носи диадема в косите си и се приближава към ездача, като държи в ръката си някакъв съд (ритон или фиала?). При втория случай жената отново е пред конника и протяга към него ритон. Вероятно и двете фигури в сцената могат да се изтълкуват като изображение на Великата богиня майка. Подобен сюжет се наблюдава и в наколеника от с. Аджигьол. Символиката е непосредствено заявена, след като в него присъства ездач с лък, а богинята майка е представена в самата маска на кнемидата. Изглежда идентично и съдържанието на Врачанския наколенник от IV в. пр. н. е. Централно място в него отново заема женското божество, но той несъмнено принадлежи на някой от местните тракийски владетели, след като се изобразява демонстративно в една апликация от с. Летница на крака на династа конник. Великата богиня и върховният господар ездач живеят успоредно в изображенията по съдовете от съкровището при с. Якимово и във фалерите от с. Галиче.

Въпреки споровете в историографията относно тълкуването на описаната тема, на едно първо ниво паметниците отразяват връчването на символите на царската власт от божеството на владетеля⁸³. Те подчертават неговата инвеститура, а конникът, възплъщение на династа, получава инсигниите на управлението от ръцете на Великата богиня майка. За тракийските земи инвеститурата най-убедително се засвидетелства чрез фреските в гробницата от с. Свещари. Подобно на сцената в пръстените, царят приближава на кон, за да поеме венец от ръцете на богинята и по този начин да се приобщи към върховната ѝ власт. Вярно е, че художникът се е опитал за изравни смислово и по значение централните персонажи, но въпреки че богинята изглежда стои на някакво възвишение, дори в момента, когато връчва атрибута на управлението, тя е по-ниско от династа. Следователно на ранга на владетеля съответствува положението „горе“⁸⁴. То се определя от явната социално-политическа регламентация на статута и от свещеността на собствената му личност.

Тракийските владетели са винаги конници, за да демонстрират действителния си ранг. Благодарение на коня те са предпазени от десакрализиращия досег с профанното пространство, каквото е всяка една територия извън двореца⁸⁵. Това е още едно основание за божествената им същност.

Невинаги присъствието на Великата богиня майка е задължително в сцените при предаването на царските инсигнии и въвеждането във владе-

⁸² Богданов, Б. Орфей и някои проблеми на тракийската митология. — *Филология*, 7, 1980, 3—5; Фол, А. Тракийското религиозно мислене. — В: *Тракийски легенди*. С., 1981, 9—13; Фол, А. Вярата в безсмъртието. — В: *Тракийски легенди*. С., 1981, 15—23; Фол, А. Тракийският орфизъм. — *Изкуство*, 31, 1981, № 7, 42—45.

⁸³ Alföldi, A. *Antike Darstellungen zur Keuntuis der Kultur der eurasischen Reiterhirten*. — *Folia archaeologica*, 1941, NN 3—4, 1—16; Кацаров, Г. Обредът поднасяне на чаша. — *ИБАИ*, 15, 1946, 166—167 с лит.; Маразов, Ив. За семантиката на изображенията в гробницата от Свещари. — *Изкуство*, 34, 1984, № 4, с. 29; Фол, А. Втора година „Гетика“. — *Изкуство*, 33, 1984, № 4, 3—5.

⁸⁴ Маразов, Ив. За семантиката. . . , с. 29; Маразов, Ив. Трако-хетски паралели в ритуала. — *Проблеми на изкуството*, 16, 1983, 48—49.

⁸⁵ Пак там.

телски сан. Този тържествен момент вече е отминал в пръстена от с. Гложене, а богинята е изчезнала от релефното поле. Ездачът е слязъл от коня, стои до него и държи в дясната си ръка ритон. Развитието на ритуалната сцена се проследява в една апликация от с. Летница. Тук конникът напредва, протегнал в едната си ръка фиала. В металното украшение няма и следа от богинята, а тракийският цар, поел един от знаците на властта, е вече устремен напред, възседнал коня си. Аналогично смислово значение има и една друга апликация от същото съкровище. Подобно на изображението в наколенника от Аджигьол, в нея владетелят се представя с лък.

Жестът „акламация“ или по-скоро жестът за поемането на емблемите на властта се вижда не само в пръстена от с. Розовец, в стенописа от гробницата при с. Свещари и т. н. Той е познат и от фалерата с изображението на конник от с. Галиче и от представянето на ездача върху съд от с. Якимово. Те разкриват търсената съпричастност и инсигниите на управлението, които богинята по изброените изображения като че ли ще връчи всеки момент в ръцете на местните владетели, за да осъществи приобщаването им със себе си и мистичното причастие при предаването на божествените достойнства на царската власт.

Досегашният анализ показва, че за траките божественият произход на царската власт и сакралната характеристика на владетелите намират своите символи в ритоните, фиалите, скиптрите, венците, наколенниците, лъковете, може би нагръдниците, а вероятно и в други предмети. Те са белег, че притежателят им не е случаен човек и има основания да ги поръчва и да ги носи в ежедневието.

Отношенията между тракийските царе конници и Великата богиня майка имат и друго смислово значение. В тези нежанрови, а сакрални сцени се отразява идеята и за свещения брак. Сватбата с богинята или с нейната дъщеря е абсолютно задължителна, за да се осигури плодородието на страната и същевременно, за да се поднови управлението на владетеля. Бракосъчетанието означава не само изобилие на реколтата, но и власт на династията и непосредственото ѝ приемане. В апликация от с. Летница местният майстор изобразява с подробности и натуралистично интимната връзка на една божествена двойка. Зад нея се изправя жена, която спуска помежду им клонка, а от лявата ѝ страна стои амфора. Всъщност богинята участва в сцената в две свои хипостазии — и като покровителка на плодородието и източник на живота (защото изпълнява ролята на съпруга), и като гаранция за обновяване на владетелските прерогативи⁸⁶. Релефното изображение изправя пред разчленения образ на една всеобемна същност — пред фигурата на богинята майка и на нейната дъщеря. Същевременно мъжкото начало, което участва демонстративно в свещения брак, съответствува на личността на тракийския вожд или цар, но смислово покрива и същността на бога, за да осмисли сватбената церемония.

Не по-различна е една от представите, застъпена в централната композиция в Казанлъшката гробница⁸⁷. На преден план са изобразени тракийският династ и неговата съпруга. Зад тях (точно както в апликацията от с. Летница) се намира втора женска фигура, облечена в дълга дреха, която носи поднос с плодове. Макар и непряко, стенописите също разкриват идеята за двете богини — майка и дъщеря в компанията на царя.

⁸⁶ Маразов, Ив. Хиерогамията от Летница. — Археология, 18, 1976, № 4, 1—13.

⁸⁷ Пак там; Огненова-Маринова, Л. За централния сюжет и за авторството на стенописите на Казанлъшката гробница. — МПК, 16, 1976, № 2, 7—12.

Показателна в много отношения е историята у Теопомп за одриския цар Котис I, известна чрез перото на Атеней. „Котис устроил пиршество като че ли богинята Атина цяла да се омъжи за него, приготовил ѝ брачна стая и очаквал в пияно състояние богинята“⁸⁸. Без съмнение постъпката има култов смисъл и дълбоко съдържание. На Котис I е известна религиозната система на елините и поради тази причина той не избира за съпруга например Афродита, за която всеки би могъл да се ожени, а една от трите девствени богини в гръцкия пантеон и едновременно с това — богинята майка на едноименния полис. За да не наруши нормалния ход на времето и кръговрата на сезоните, царят е задължен да осъществи свещения брак с нея — символ на плодородието на страната, но и политическа алегория за мощта и за налагането на неговата сила във взаимоотношенията с Атина през първата половина на IV в. пр. н. е.

Според някои автори пред участника в свещения брак се разкриват дори пътища за самообожествяване⁸⁹. В тракийското религиозно мислене те естествено отвеждат до основната концепция в тракийския орфизъм — до идеята за обезсмъртяването. Както се разбира, на едно трето ниво отношенията на тракийските владетели с Великата богиня съдържат и есхатологичната представа за хероизацията⁹⁰. Символиката се долавя добре в изображенията от гробниците при с. Свещари и при Казанлък. Стенописите разкриват последователно два аспекта от развитието на идеята за царския институт. От една страна, това е свещеният брак, който гарантира притежанието на властта и осигурява благоденствието на населението. От друга страна — смъртта, която показва не елементарната хероизация на владетеля в елинския смисъл на понятието, а неговия апотеоз и обожествяване.

Не бива да ни смущава многозначността на вложения подтекст, понеже управлението и хероизацията, сватбата и смъртта са тясно свързани. За съзнанието на древните те са равнозначни.

Макар и непряко, представата за брачната церемония се загатва и при темата ездач срещу богиня. Тя подчертава не само божествената инвеститура, но и смисловото значение на цялостното внушение като обилно оплождане и вечно възраждане. Не е случайно, че в анализирания по-горе примери династът винаги е в по-близко или по-далечно отношение с Великата богиня майка. Връзката между тях е неразривна.

Свещеният брак заема значимо място в царската идеология на траките. Сватбата на династа (земно възплъщение на божеството) с Великата богиня майка или с нейната дъщеря (олицетворение на теорията на държавата, символ на земята) осигуряват и обновяват неговата власт. Същевременно съпругата на владетеля, изглежда, също се отъждествява и персонифицира с Великата богиня или нейната дъщеря. По отношение на тази основна фигура в тракийската религия се наблюдава един четиристепенен цикъл в развитието ѝ⁹¹. Отначало тя сама сътворява природата чрез самооплождане, което означава, че светът се самозаражда. Но с нарастването на функционалните задължения образът ѝ постепенно се разчленява на две богини — майка и дъщеря. Втората степен е раждането на божественото дете или на собствения ѝ син. Появата на мъжкото начало е абсолютно необходимо, за да се осъществи баланс в природата, периодичност на нейното възраждане и пълен

⁸⁸ Athen. 12, 531e-532a (ed. Kaibel).

⁸⁹ Кацаров, Г. Битът. . . , с. 27 сл.; Аверинцев, С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе. — В: Античность и современность. М., 1972, 90—102.

⁹⁰ Попов, Д. Проучвания. . . , I.

⁹¹ Фол, А. История. . . , с. 155.

циклът в кръговрата на сезоните. Впоследствие идеята се развива до смисловите нива на сина любовник, на божествения съпруг или бога баща, които са идейно равнозначни и отговарят на третата фаза в развитието. Четвъртата степен е правото на свещен брак с богинята майка, за да се положи началото на новия циклът чрез раждането на новия син. При понататъшната еволюция естествено остават само трите степени, понеже светът вече се е самозародил и самооплождането е станало безпредметно.

Степенното извисяване и развитието на представата за Великата богиня-майка следва една изконна идея, зародена вероятно в Анатолия още от времето на неолитната епоха. Там образът на богинята се среща в най-чистия си вид⁹². Но докато при гърците тази концепция се преосмисля от рационалистическата съзерцателност, породена от полисното устройство, при траките идеята се запазва като общо средиземноморско наследство, макар че търпи промени и има собствен облик. Въпросът опира до съхранението на един общ балканско-егейско-анатолийски държавно-идеологически фонд, който определя сходствата в развитието на процесите и на явленията, но едновременно с това бележи и неизбежните различия и качествените специфики, характерни за всяка сравнително ясно обособена зона.

От разгледаните примери (а както ще се види — и от много други паметници и свидетелства в изворите) личи, че твърде популярната патриархална индоевропейска триада от божества, съставена от две мъжки и едно женско божество, наложена от Ж. Дюмезил и от неговите ученици⁹³ е логична и умозрителна конструкция, която не отговаря на тракийската среда. Тя се наложил обаче и за нашата античност благодарение на неправилната интерпретация на сведенията на Херодот за боговете на траките и на усилията на някои автори⁹⁴.

Предложената схематична постройка започна постепенно да се отхвърля дори по отношение на гръцката действителност. В съвременната историография основателно и аргументирано се постави проблемът за реинтерпретацията на елинската религия. Заслугата е на П. Левек, който пръв забеляза, че в нея не се откриват общите трифункционални индоевропейски структури⁹⁵. В светлината на новите анализи категоричното твърдение, че тя има или запазва твърде малко от древното наследство, изглежда лесно уязвимо. Така например в микенската религия царят с титлата *wa-pa-x* е интимно свързан с богинята господарка. Този дуализъм е особено очевиден в текстовете от късната бронзова епоха като надписа *Wa-na-ka-te Wa-na-so-i*. Той гласи в превод (ако се следва земната структура на употребата на понятията): „Царят (и) двете царици“. Но ако се следва божественият план на този митологичен регистър, текстът ще звучи: „Богът (и) двете богини“. Изправени сме пред божествена триада, съставена от два типа богини — едната с матронална, а другата с моминско-девствена характеристика (майка и дъщеря), и един тип мъжко божество, без съмнение божественото дете, но и син, и любовник на

⁹² Фол, А. Символичното погребение от Казичане, Софийско. — Изкуство, 25, 1975, № 3—4, 11—13 с лит.

⁹³ Dumézil, G. Les trois fonctions dans quelques traditions grecques. — In: Hommages à Lucien Fèvre. Vol. 2. — Paris, 1954, p. 25 sq.; Dumézil, G. L'idéologie tripartite des indo-européens. — Collection Latomus, 31, 1958; Yashida, A. Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce. — RHR, 166, 1964, 21—38; Pestalozza, U. L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne. — Collection Latomus, 79, 1965; Dumézil, G. Mythe et épopée. Vol. 1. Paris, 1968, 589—586.

⁹⁴ Pettazzoni, P. Цит. съч., 291—299.

⁹⁵ Lévêque, P. Formes...; Lévêque, P. Le syncrétisme...

Великата богиня. Тази триада няма никакви допирни черти с описаното патриархално семейство от индоевропейски тип⁹⁶.

Вече се каза, че идеята се среща най-рано в Анатолия, където Великата богиня променя същността на първоначалния си вид и се разчленява на две богини — майка и дъщеря. Точно те символизируют двата големи момента в живота на жената, за да обединят девствения знак и материнския инстинкт в двойно единство. Анатолийските влияния на остров Крит се засвидетелствуват също от времето на неолита и няма съмнение в минойските корени на мита за двете богини такива, каквито те се появяват в микенските царства. Затова П. Левек говори предимно за „минойска“ триада божества, оформена от майка, дъщеря и син любовник⁹⁷. Подобна триада, където първенстващата роля на бога баща е силно заличена, се интегрира трудно към обременената интелектуализация в разбиранията на същинското елинско мислене. Описаното божествено общество няма нищо общо с патриархалното индоевропейско семейство, изградено съобразно с конструкцията баща — майка — син, в която фигурата на бога баща се налага и тържествува.

Ако царственото и божественото са наистина два аспекта на една и съща основна и наследствена реалност за времето на микенските царства, при тези паралелни структури богинята дъщеря отговаря на принцесата, а божественото дете — на царското дете. Двойният регистър, при който божественото прелива в царското и обратно, се засвидетелствува в скулптурна група от слонова кост от Микена⁹⁸. В нея участвуват двете богини — майка и дъщеря, и божественото дете — син любовник, равнозначен на земната инкарнация на действителния владетел. Скулптурата е най-прекрасното изображение на божественото семейство от „минойски“ тип. То не е изолирано, а се повтаря в множество теракоти, представящи двата типа богини — едната седнала с дете, а другата права, или и двете прави, като помежду им стои детето⁹⁹.

Отклонението не е неоснователно, ако се има предвид, че показва приемствеността в традиционния живот на религиозната идея между времената на разцвета на остров Крит и Елада при полисното ѝ устройство, а впоследствие и през класическата епоха чрез посредничеството на микенските царства. То е още по-наложително вследствие от недвусмисленото засвидетелствуване на разискваната т. нар. „минойска“ триада в тракийската действителност. Достатъчно е да се припомним дори само приведените по-горе примери или случаят с т. нар. Копенхагенски релеф от IV в. пр. н. е., в който хиерогамната идея се обозначава подтекстово от взаимодействията между тракийските божества Бендида, с характеристика на Велика богиня, и Делоптес, или релефите на Зевс и Хера и на трите нимфи от римската епоха, където грациите се схващат като олицетворение на единно цяло¹⁰⁰.

Идеята се наблюдава още от края на бронзовата епоха, а най-добрият пример за съществуването ѝ към горната хронологическа граница е двойният

⁹⁶ Пак там, с. 155; Пак там, с. 59; За богинята майка вж. още Przyluski, J. La grande mother-goddess. London, 1959; Will, E. A. Aspects du culte de la légende de la grande mère dans le monde grec. *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*. — In: *Colloque de Strasbourg*, 1960, 113—128.

⁹⁷ Пак там. Трябва да се имат предвид и работите на Persson, A. W. *The religion of Greece in prehistoric times*. Berkeley — Los Angeles, 1942; Picard, Ch. Les „deux déesses“ et l'enfant divin à l'époque minoenne. — *RA*, 20, 1942—1943, 83—86; Picard, Ch. La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient hellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée. — *BCH*, 70, 1946, 455—473; Picard, Ch. *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*. Paris, 1948.

⁹⁸ Palmer, L. R. *Mycenaeans*... , p. 124.

⁹⁹ Lévêque, P. *Formes*... ; Lévêque, P. *Le syncrétisme*...

¹⁰⁰ Попов, Д. Копенхагенският релеф. — *Археология*, 19, 1977, № 1, 1—13.

женски идол от с. Орсоя, Михайловградско¹⁰¹. Той символизира концепцията за двойката женски божества майка и дъщеря — представа, която не е чужда на югоизточноевропейския и по-точно балканския ареал и е повсеместно разпространена наред с живота ѝ в микенските държавни организации. Приемствеността и упоритият консерватизъм или присъствието ѝ в тракийските земи от епоката на Микенска Тракия, включително и до късната античност, едва ли може да бъде предмет на спорове.

За разлика от триадата, характерна за критско-микенския свят, в южнодунавските предели идеята се реализира по специфичен начин. Тя добива възможност за окончателно оформяне и завършеност. Докато във всички гръцки паметници присъствието на мъжкото начало винаги се символизира от божественото дете, а синът любовник също се представя като дете или юноша, при траките положението е различно. В изредените паметници и в текстовете за тракийските земи мъжките фигури също олицетворяват концепцията за божественото дете, собствен син на богинята майка, който едновременно е и неин любовник. По силата на тази концепция следващото смислово ниво при развитието на понятието за мъжко начало е то да добие привилегиите на действителен съпруг, извисен във всяко отношение до положението на жена си — нейно пълно съответствие. Така в Тракия идеята за сина-любовник се развива и покрива образа на бога баща. Преминала през всички фази на метаморфозата, тя се ражда и съществува в тракийската действителност, като държи сметка за всички смислови равнища, които съдържа в себе си богът баща. При това кръгът божествено дете — син любовник — божествен съпруг — бог баща се въплъщава в личността на тракийския цар и повелител. Следователно в местните разбирания фигурата на бога баща съществува, но не се покрива с образа и със същността на бога баща в изчистената индоевропейска триада. Точно обратното. Тук той е последната степен от развитието на схващането за божественото дете в компанията на двойката богини — нещо, което поради залеза на микенските царства не се осъществява в Елада¹⁰².

Някои известия в античната писмена традиция също отразяват разглежданата представа. Първият пример се отнася до легендарния тракийски цар Терей — митологичен владетел на траките в областта Давлида (Фокида), зет на атинския повелител Пандион¹⁰³. Преданието го поставя в компанията на дъщерите на Пандион — Прокна, която му е съпруга, и на нейната сестра Филомела. Ако наистина за тракийската религия е валиден двойният божествен и царски регистър, изглежда, че именно Прокна и Филомела олицетворяват идеята за двойката женски божества, докато Терей притежава същностната характеристика на бога баща. Освен това сказанието не само загатва, но и набляга върху хиерогамната представа, за да подтикне хипотетичната интерпретация.

Подобно е положението и с данните за царя на Тракийския Херсонес — Ситон, „който имал дъщеря Палена от нимфата Мендеис“. Понеже мнозина я ухажвали, „девојката и царството били определени като награда за този, който победи Ситон“¹⁰⁴. Според езиковедите Мендеис покрива образа на тракийската Бендида. Тя на свой ред притежава характеристиката на

¹⁰¹ Филипов, Гр. Керамика и идолна пластика от къснобронзовия некропол при с. Орсоя, Михайловградски окръг. — Археология, 15, № 2, 12—23; Фол, А. Символичното. . . , 11—13.

¹⁰² Попов, Д. Тракия на царете-жреци, царете-богове. — В: Тракийски легенди. С., 1981, 76—129.

¹⁰³ FHG, 1, p. 190 sq. (ed. Jacoby); Thuc., 2, 97 (ed. Böhme — Widmann); Mihailov, G. La légende de Térée. — ГСУ—ФФ, 50, 1955, N 2, 81—197.

¹⁰⁴ FHG, 1, p. 190 sq.

Великата богиня и заедно с Палена възплъщават идеята за двойката божества — майка и дъщеря, докато тракийският цар Ситон, по логиката на следвания божествен регистър, отговаря на бога баща.

Приведените случаи, както и всички примери с изображенията по паметниците на изкуството, са достатъчни, за да подкрепят предположението за стабилен традиционализъм при съхранението на идеите за царската власт, които струят от общото средиземноморско наследство и пазят жизнеността си през епохите.

Примерите показват как се обожествява не само царската власт, но и самите владетели приемат същностната характеристика на боговете — корелати на богинята майка, аналогични на нея в земния живот. Те имат привилегировано положение и като нейни съпрузи се превръщат в пълното ѝ съответствие. Едновременно с това притежават божественото си начало от нея, защото в действителност на едно първо ниво са ѝ синове. Чрез брака със собствената си майка те добиват качествата на равнозначната ѝ определеност — превръщат се в богове бащи. В разкритата система се крие идеологическото оправдание на тяхната власт и господство, на всичките им действия.

Богинята майка и богът баща, обозначен от тракийските владетели, се споменават и отделно в свидетелствата на античната писмена традиция. Въпреки че те не засвидетелствуват присъствието на още една богиня, което не е задължително, защото тя е разчленената същност на Великата майка, данните олицетворяват отново (макар и непряко) идеята за свещения брак и изразяват отношенията между богинята майка и бога баща (т. е. царя) в тяхната взаимна зависимост.

За епохата на писаната история най-красноречив е разказът на Полиен за Косинг, цар на тракийските племена кебрени и скайбои¹⁰⁵. В картината, предадена от автора, правят впечатление два момента — желанието на владетеля да се изкачи на небето и да влезе в пряк контакт с Хера и това, че античният автор усеща и предава същността на богинята, с която тракийския цар ще влезе във връзка. Тя е Великата майка, но за да е ясен за сънародниците си, той я съобщава под идентичното ѝ гръцко съответствие. Та нали Хера е най-властната между богините на Олимп — тя е богинята царица. Поради божествената си характеристика и като нейна земна инкарнация, вождът на траките си позволява да общува и се изравнява във всяко отношение с нея.

Представата не е по-различна, що се отнася до митологичните данни, които датират към XVI — XIII в. пр. н. е. или към последната фаза на бронзовата епоха. В преданието за Залмоксис като негово съответствие се посочват ту Хестия, ту Хера, които са най-близки до същността на великата създателка¹⁰⁶. Затова и Тамирис, този сляп тракийски поет и певец, равнозначен на Орфей, но и местен династ, тръгнал по пътищата подобно на Омир да пее епоса на своя етнос, пожелава да направи музите свои жени¹⁰⁷. В съобщението на Асклепиад те отговарят на неговата музикална и поетична същност. В този контекст тракийският цар има също достойнствата на бога баща, а музите символизират обобщената характеристика на богинята майка.

Към тази група свидетелства спадат и данните за тракийския владетел Резос — обобщен образ на местните династи, най-общо от областта на

¹⁰⁵ Polyaen., 7, 22 (ed Woelfflin-Melber).

¹⁰⁶ Diod.; 1, 94 (ed. Dindorf-Müller); Suidas. S. v. ζαλμός (ed. Bernhardt).

¹⁰⁷ Hom., II, II, 591–602 (ed. Ameis-Hentze) = Извори..., 9–10; Eurip., Rhes., 882–972 (ed. Wecklein) = Извори..., c. 141; Strabo., 7, fig. 35 (ed. Meineke); Pausan., 4, 33, 3 (ed. Jones).

Югозападна Тракия. Историята излиза под перото на Партений и разказва мита за срещата му с красавицата Аргантона от Киос на малоазийския бряг¹⁰⁸. В цялата трогателна любовна история с баналната тема за страданията по загубата на любимия човек е от значение, че изчистен от всички митографски и поетични измислици, тракийският цар и съпругата му Аргантона съответствуват на определенияето за покровители на природата — Potnios и Potnia, или на бога баща и на богинята майка.

Както се вижда, в основата на тракийската религия стои фигурата на Великата богиня майка. Нейното присъствие е заложено в зачатие на нещата и се чувства навсякъде. Редом с нея от голямо значение за държавата и за идеологията е личността на тракийския цар. Той е богът баща в земния живот. Той направлява и бележи тенденциите в развитието на своя народ и държава. Той е закрилник и властелин, от когото зависи всичко в живота и напълно застъпва функционалната определеност на Великата богиня, защото не само е неин син, но е и равнозначен на нея във всяко отношение съпруг.

Важен за изложението е анализът на родословното дърво на одриската династия. Според последните проучвания в историографията болшинството от одриските царски имена са форми, варианти на името на Великата богиня майка, а в други случаи произлизат от имената на божествата. Следователно те не са друго, а прозвища¹⁰⁹. Тракийската антропонимия и по-специално изследването на т. нар. „царски имена“ показва, че голям брой от личните названия на владетелите, на представителите на царското семейство, на страничните династии и на техните наследници стоят в пряка връзка с малоазийската и с иранската езикова общност. Според К. Влахов първата съставка Ама-, Ме-, Ма-, която произхожда от малоазийските и от боспоранските области се свързва със значението „земя“ или „майка-земя“ като богиня. Тук могат да се изброят одриските царски имена Амадок, Медок и техните варианти Амадок, Меток, а и парадинастите Месад и Медосад. Любопитно е, че тези първи съставки не се съчетават с характерни за местната антропонимия втори съставки, а с такива, които произлизат от иранската езикова област и са предимно от типа -дохос, -тохос¹¹⁰. Те навлизат в тракийската среда вероятно след етапа на грецизирането си, изживян на територията на Мала Азия, откъдето могат да преминават през Витиния и през другите райони на Северозападна Мала Азия към зоната на Пропонтида и към Югоизточна Тракия. Подобни са имената от типа Спарадок, Садок, Месад, Медосад, Медок, а вероятно и Садала. Последният пример в това отношение е Берисад.

Характерни предимно за одриската династическа линия, имената не показват интеграцията на компактна група ирански елементи в тракийския етнос¹¹¹. Те не се свързват с придвижването на големи етнически маси към южнодунавските земи. По мнението на някои автори заемките имат класово-политически характер и отразяват стремежите на онази част от

¹⁰⁸ Perdrizet, P. Cultes et mythes de Pangée. — Annales de l'est, 24, I. Paris-Nancy, 1910, 24—26; Михайлов, Г. Траките. С., 1972, 202—207.

¹⁰⁹ Фол, А. Етнонимическа и етническа действителност в Тракия. — В: Фол, А., Т. Спиридонов. Историческа география на тракийските племена до III в. пр. н. е. С., 1983, 124—127.

¹¹⁰ Vlachov, K. Sind die Wortteile — DOKOS — TOKOS u. ä., die in zweistämmigen PN auftreten, thrakisch. — Ziva Antika, 15, 1966, N 2, 305—319.

¹¹¹ Фол, А. Демографска и социална структура на древна Тракия. С., 1970, 96—104.

аристокрацията, която влиза в контакт с персите, и особено на владетелите да се приравнят с великите си съперници¹¹².

Според А. Фол „някои от „царските имена“ се появяват в Тракия по-късно от другите като едновременен резултат от традицията и от постоянната обмяна с Мала Азия“¹¹³. Такива са примерите със Спарадок, Спарток, Садок, Амадок и Медок, известни още през V в. пр. н. е., и с Месаид, Медосаид и Берисаид, които са от края на същия и предимно от следващия век. Показателно е и името Садала (Садалас), което се появява за първи път едва в надписа от Севтополис към края на IV в. пр. н. е. Етническата структура очевидно не включва ирански компонент, а използва езиковите заемки за подсилване на престижните позиции на аристокрацията и на царете.

Вероятно локалните етноними в южнодунавските земи се разпространяват и се утвърждават също по военнополитически причини¹¹⁴. За Плиний Стари например името на одрисите покрива с течение на времето имената на много други по-малки племенни групи¹¹⁵. Тази чисто политическа характеристика е в зависимост от религиозната санкция на властта и на функциите на царя като неин носител. Ето как някои от названията на одриските владетели се оказват варианти и прозвища, свързани с името на Великата богиня. В този кръг попада и одriskият цар Котис I, чието име (независимо от различните етимологични интерпретации) се свързва с тракийската богиня Котито, също вариант на Великата богиня майка¹¹⁶.

Що се отнася до Ситалк, от едно сведение на Павзаний се научава, че „този Аполон делфийците наричат Ситалк“¹¹⁷ и ако не друго, поне трябва да се приеме божествения произход на името. И след като одriskите царе извеждат названията си като прозвища на божествата, а някои от тях са форми на името на Великата богиня, то може би има основание предположението, че се изправяме пред стабилното засвидетелствуване на царски, но и на жречески род, който налага военнополитическата си власт над обширния район на Югоизточна Тракия и над неговите обитатели¹¹⁸.

Следващият въпрос засяга титулатурата на тракийските владетели. Най-ранни са известията в „Илиада“. Те отразяват най-общо два хронологически слоя в стратификацията на изворните данни, а именно епохата на сблъсъците, породени от Троянската война или времето към XIII в. пр. н. е. и периода до VI в. пр. н. е.¹¹⁹ включително. В отделните епизоди на поемата се споменават вождовете Пейрой и Акамант — начело на траките, които могъщият Хелеспонт обгражда, и предводителите на киконите Евфем и Ментес. Интересни са термините, съпътстващи имената им. За Ментес например се употребява понятието ἡγήμων (предводител, началник)¹²⁰, за Евфем ἀρχων (предводител, началник, вожд, командир)¹²¹, за Пейрой ἦρως (предводител, воин, славен мъж)¹²², но терминът изглежда включва и чисто религиозна характеристика¹²³. Към него се отнасят и още две определения — αἰὼς

¹¹² Фол, А. Политическа. . . , с. 123.

¹¹³ Пак там.

¹¹⁴ Фол, А. Етнонимическа. . . , с. 124 сл.

¹¹⁵ Plin., Nat. Hist., 4, 11, 40 sq. (ed. Mayhoff).

¹¹⁶ Влахов, К. Тракийски лични имена. Фонетико-морфологични проучвания. — *Studia thracica*, 2, 1976, 49—50.

¹¹⁷ Pausan., 10, 15, 2.

¹¹⁸ Фол, А. Етнонимическа. . . , с. 125.

¹¹⁹ Фол, А. Политическа. . . , с. 44.

¹²⁰ Ном., II, XVII, 73 = Извори. . . , с. 37.

¹²¹ Ном., II, 846 = Извори. . . , с. 12.

¹²² Ном., II, 845 = Извори. . . , с. 12.

¹²³ Фол, А. Тракийският орфизъм. . .

(предводител, вожд)¹²⁴ и ἄριστος ἐπὶ Θερήκεσι (най-храбър, най-добър, знатен, благороден между траките)¹²⁵.

Повечето от споменаванията могат да се отнесат към ранния слой на поемата и не са по-късни добавки. Те поставят въпроса, заложен вече в историографията, за двувластието в тракийските предели към епохата на Троянската война и през Омирово време, включително и до VI в. пр. н. е.¹²⁶ Любопитното е, че точно там, където се локализират Акамант и Пейрой, впоследствие възниква династическия дом на долонките. За тях Херодот само веднъж употребява термина „басилевс“, и то в множествено число¹²⁷. Определението Δόλοιοι... ἐπεμψαν τοὺς βασιλέας (царете на долонките) е спорно и може би цели да даде събирателно понятие за цялото пратеничество, което търси съветите на Делфийския оракул¹²⁸. Възможно е то да насочва към отсъствие на единодържавие, характерно за редица области дори в Елада. И все пак, поне за момента множественото число у Херодот не посочва някакво особено естество на властта у долонките. То говори по-скоро за непрекъснати и чести смени на владетелите през тези смутни години чрез война със съседните апсинти или по други, неизвестни за нас причини.

За разлика от възприетата терминология по отношение на тракийските предводители, в X песен на „Илиада“ (в „Долонията“) вождът на траките винаги се съпровожда от определението βασιλεύς (цар), при това Θερήκων βασιλεύς (цар на траките). Както е известно, тази част от поемата е несъмнено по-късна добавка и данните в нея визират епохата на VI в. пр. н. е. Тогава интересите на атиняните към долнострумския район с Пангей, или по-общо казано — към областта на Югозападна Тракия, нарастват изключително. Титлата на Резос Θερήκων βασιλεύς (цар на траките) фигурира в античната писмена традиция и за предшественика на Тукидид — за тракийския цар Олор, който също живее през VI в. пр. н. е.¹²⁹

Действителната проблематика около титулатурната практика възниква едва когато се отнесе към царете на одриската династия и преди всичко към сравнението при споменаването им от древните автори или в епиграфските и в нумизматичните паметници. Знае се, че терминът Θερήκων βασιλεύς (цар на траките) се появява за първи път у Херодот по отношение на Ситалк, два пъти се употребява у Тукидид и един път у Диодор¹³⁰. Колебанията в историографията, логичните конструкции и объркванията идват при съпоставките с формулата ὀδρυσῶν βασιλεύς (цар на одрисите), където отсъствува определението тракийски, или само с названието βασιλεύς (цар) без други добавки¹³¹.

За съжаление в изворите липсват сведения за титулатурата на Севт I, който управлява след Ситалк. Но те са сравнително многобройни за Медок или за Амадок I. Ксенофонт, който е негов съвременник и лично е осведомен за нещата в Тракия, го нарича „цар на одрисите“, а на едно място в „Анабазис“ — просто „цар“, но никога не говори за него като за „цар на

¹²⁴ Ном., II, IV, 520 = Извори..., с. 14.

¹²⁵ Ном., II, VI, 7 = Извори..., с. 16; Златковская, Т. Д. Цит. съч., 200—201.

¹²⁶ Тацева, М. Zu einigen Problemen der Geschichte des Mykenischen Thrakien. — In: Contributions au IV^e congrès international de Thracologie. Sofia, 1984, 74—84.

¹²⁷ Ндт., 6, 34 = Извори..., 230—231.

¹²⁸ Фол, А. Политическа..., 81—84; Златковская, Т. Д. Цит. съч., с. 209.

¹²⁹ Ном., II, X, 434—435 = Извори..., с. 24; Ндт., 6, 39 = Извори..., с. 232.

¹³⁰ Ндт., 7, 137; Thuc., 2, 29; 2, 25 = Извори..., 279—281; Diod., 12, 50.

¹³¹ Фол, А. Политическа..., 127—129; Златовская, Т. Д. Цит. съч., 212—213.

траките¹³². Същото е положението в „Политика“ на Аристотел, където Медок се назовава „цар на одрисите“¹³³. В известията обаче на Диодор и на Корнелий Непот, Медок и Севт се наричат ту „царе на траките“ (Μήδομον καὶ Σευθὴν τοὺς τῶν Θρακῶν βασιλεῖς)¹³⁴, ту „царе на Тракия“ (regibus Thraciae, но и чех. Thracum)¹³⁵. Предпочитанията за достоверността на съобщенията клонят към съвременника на събитията Ксенофонт и към Аристотел поради спецификата на неговия труд, посветен на формите на управление в античния свят, а не към хронологически по-късните автори и към компилираните им данни.

Друго важно свидетелство за титулатурата на одриските царе е декретът от 386—385 г. пр. н. е. на атинското народно събрание за чествуването на Хебризелм¹³⁶. В него той също се именува βασιλεὺς τῶν ὀδρυσῶν (цар на одрисите), но и само „цар Хебризелм“, когато става дума, че посланиците му говорят от негово име οἱ πρέσβεις οἱ]ὰ βασιλέω[ς] Ἐ[βρυζελ]μ[ι]δο[ς], т. е. „посланиците на цар Хебризелм“.

Приведените примери не са излишни, защото пораждат спорове в историографията. Противоречията не биха съществували, ако болшинството от съвременните автори си даваха сметка, че тези свидетелства (а както ще се види — и редица други) са лишени от доказателствена стойност за различните хипотези. Те просто са обогрени с чуждо за тракийската действителност виждане. Отделните характеристики за титулатурата в одриския династически дом се взимат от елините по различни причини и не удостоверяват становището на самите траки и на царското семейство. В зависимост от обстоятелствата, от тракийската военна мощ или от нейното отслабване, елините определят одриските владетели с нюанси, които личат добре в писмените и в епиграфските известия¹³⁷.

Нима може да се мисли, че терминологията за Ситалк „цар на траките“ е равнозначна на определението за Котис, синът на Райздос, който в един делфийски декрет от 60-те години на III в. пр. н. е. също се именува „цар на траките“¹³⁸. Със сигурност може да се твърди, че двете титулатури не са равностойни. Най-голямото объркване настъпва по отношение на Хебризелм, който се именува „цар на одрисите“, а после само „цар Хебризелм“. Непоследователността на гърците обаче е преди всичко от политическо естество и от това, кой цар с какъв термин се означава и как се нарича, не могат да се направят никакви сигурни изводи¹³⁹. При случая с Хебризелм използването на титулните определения се насърчава от сложната обстановка в Тракия и на самия Тракийски Херсонес след операцията на Тразибул и възкачването на тракиеца на престола. В сложната обстановка, когато антияните продължават опитите си да възстановят морския съюз, те не са добре запознати нито с размера на властта на новия владетел по крайбрежията, нито с неговите дипломатически позиции, мощ и т. н.¹⁴⁰

Политическото естество при терминологията за отделните царе се долавя и в надписа от 357—356 г. пр. н. е.¹⁴¹ Малко след смъртта на Котис I в

¹³² Xen., Anab., 7, 2, 32; 7, 3, 16 (ed. Vollbrecht); Xen., Hell., 4, 8, 26 (ed. Vollbrecht);

¹³³ Arist., Polit., 5, 131a (ed. Susemihl-Immisch).

¹³⁴ Diod., 12, 105,3; 14, 94,2; Nepos., Alcib., 7 (ed. Nipperdey).

¹³⁵ Nepos., Alcib., 7,8.

¹³⁶ Dittenberger, W. Sylloge inscriptionum graecorum. Lipsiae, № 138; Фол, А. Политическа. . . , с. 128.

¹³⁷ Пак там.

¹³⁸ Dittenberger, W. Цит. съч., № 438.

¹³⁹ Фол, А. Етнонимическа. . . , с. 124.

¹⁴⁰ Фол, А. Политическа. . . , с. 128.

¹⁴¹ Inscriptiones Graecae. Vol. 2^a. Berolini, № 126.

държавата на одрисите кризисните тенденции надделяват над обединителните стремежи на Керсеблепт. Царството фактически се разпада на три дяла начело със самостоятелни династии. Те не са владетели нито на всички одриси, нито на всички траки. Ето как във времената на политическия хаос и на постоянния крах на мощта на една от първите сили на Балканския полуостров атиняните си позволяват да изредят приемниците на Котис I — Берисад, Амадок и сина му Керсеблепт, без никаква титулатура¹⁴². Още по-красноречиво е положението при Кетрипор, който в договора с Атина и с останалите балкански съюзници срещу Филип II се назовава просто тракиец, за да се отличи от илириеца Граб и от пеонеца Липей¹⁴³.

В употребяваната титулатурна практика спрямо балканските владетели елините (както мисли Ал. Фол) правят разлика между личната, монархическа едnodържавна власт, която се носи например от Ахеменидите, от Александър III Велики или от елинистическите царе и се означава само с определението „басилевс“ към името, и общонародностната власт, упражнявана над даден етнос¹⁴⁴. И ако отново се използва случаят с Хебризелм, то когато се именува „цар на траките“, той обозначава гръцките разбирания за владетел на народност, а когато определението за него е само „цар Хебризелм“, то посочва недвусмислено личния монарх.

Изглежда трудно да се твърди, че самият владетел се смята за всетракийски господар. Това убеждение в историографията личи най-добре в нумизматичния материал. Както смята Ал. Фол, монети с легенда „цар на траките“ могат и да не се открият, докато такива от типа на „Гета, цар на едоните“ от VI — V в. пр. н. е. или на Мостис от II — I в. пр. н. е. с титулата „басилевс“ вероятно ще се умножават¹⁴⁵. Вероятно по политически съображения и главно поради силата на одрисите е и монетата с името на Амадок и с етнонима одриси (ΟΔΡΙΣΙΤΩΝ), стига екземплярът да не е фалшификат¹⁴⁶. Личните имена на одриските владетели от V в. пр. н. е. Спарадок и Севт I също фигурират по монетните емисии, но без определения¹⁴⁷. Това не означава, че те не са царе в действителност, защото самата терминология дава чести доказателства за владетелски емисии без формулата „басилевс“¹⁴⁸. Затова пък появата на термина „басилевс“ по монетите на едоните от VI — V в. пр. н. е. е оригинално явление, което въобще отсъства в монетното дело от това време, т. е. то не е слъпо подражание на монетосеченето в гръцките дворове и на битоващите там стандарти и легенди¹⁴⁹.

Античната писмена традиция и епиграфските данни са категорични, що се отнася до титулатурата на парадинастите или на страничните владетели в съпоставка с тази на одриските царе. Това е достатъчен повод да се предположи и дори да се разкрие зависимостта в положението на първите в сравнение с вторите. Най-кристални са взаимоотношенията между Амадок I (Медок) и т. нар. Севт II. Ксенофонт, който е непосредствен свидетел на сложната политическа картина, приема по отношение на Севт в „Анабазис“ и в „Хеленика“ термина ἄρχων в отличие от определението ὀδρυσὶν βασιλεύς,

¹⁴² Фол, А. Политическа..., с. 128 с извори.

¹⁴³ Пак там.

¹⁴⁴ Пак там.

¹⁴⁵ Пак там, с. 127.

¹⁴⁶ Златовская, Т. Д. Цит. съч., с. 212 с лит.

¹⁴⁷ Мушмов, Н. Монетите..., с. 1 сл.; Youroukova, Y. Coins..., p. 1 sq.

¹⁴⁸ Фол, А. Политическа..., с. 127 с лит.

¹⁴⁹ Златковская, Т. Д. Цит. съч., с. 197.

което дава на Медок¹⁵⁰. За Аристотел (отново в „Политика“) положението е същото, след като нарича Севт „стратег на Амадок“ (Σεύθης ὁ Θράξ Ἀμαδόχου στρατηγὸς ὢν)¹⁵¹.

Регламентацията на вътрешнополитическата уредба на държавата и строго определените рангови отлики между царя, династите или парадинастите се задържат в Тракия през цялата втора половина на I хилядолетие пр. н. е. и не се накърняват дори в началото на I в. пр. н. е. от римляните. Това се отнася най-вече за царете от т. нар. сапейска династия, които до 46 г. в стремежа да поддържат автономията си са верни съюзници на Рим и изпълнители на предначертаните от него политически директиви. Във вътрешността на Тракия те носят титлата царе, официално призната от римското правителство, и са традиционни и законни наследници на владетелите, които управляват в предходните времена.

Епиграфската документация позволява да се констатира, че редом с титлата βασιλεὺς за някои суверени се употребява и една втора титла δυνάστης (династ). Достатъчен за анализа е примерът с трите надписа за Аполоний, син на Ептайкент, стратег на Реметалк¹⁵². В най-стария от тях — от Виза, Реметалк е с титлата δυνάστης, за разлика от другите споменати царски персонажи и по-точно дядовците му по бащина и по майчина линия, които се обозначават като βασιλεῖς. В надписа от Абритус съществува същата опозиция, но за Реметалк присъствува и формулата ὑπὲρ ὑγίας δυνάστου, изсечена по-късно и допълнена с партиципиума βασιλεύοντος. Най-показателен е надписът от Бургас, където началната алузия за статута на Реметалк е „династ“, вероятно под формата δυναστεύοντος, върху която е изсечена регавюрата βασιλέως. В духа на римската политика това е съвсем естествено, защото в желанието да си възвърне пълното царско достойнство Реметалк се приспособява към сервилно поведение, взема участие в потушаването на тракийското въстание в 26 г. и изглежда малко след това в замяна на предаността си получава титлата βασιλεὺς. Добро свидетелство в това отношение са и монетите, които сече с легендата βασιλέως Ροίμηταλκον¹⁵³.

В заключение може да се каже, че дори в тази късна епоха съотношението между „басилевс“ и „династ“ по всяка вероятност е далечен отзвук на ранната вътрешнотракийска политическа уредба, където разликите в статута (особено в периодите на разцвет на отделните държавни организации) имат действително съдържание и стойност, а регламентацията на отношенията е категорично обозначена¹⁵⁴.

От изложението личи, че локалният етноним на одрисите се разпространява и се утвърждава по военнополитически причини, но важна роля за това има и религиозната санкция на властта и въобще идеологическите прерогативи на царя и на целия династически дом като неин носител. Картината не е по-различна спрямо някои други етноними и в южнодунавските земи. Името на бесите например също се налага религиозно-политически над всички племена, които обитават Родопите, и измества името на сатрите, схванато не като носител на етническо съдържание, а със значението на „автономни“,

¹⁵⁰ Xen., Anab., 7, 3, 16; Xen., Hell., 4, 8, 26.

¹⁵¹ Arist. Polit., 5, 1312a.

¹⁵² Фол, А. Демографска... с. 156 с лит.; Срв. и мнението на Таџева, М. On the genealogy of the last kings of Thracia (100 B.C. — 45 A.D.). — В: Изследвания в чест на проф. д-р Хр. М. Данов. С., 1985, 412—417.

¹⁵³ Gaggero, G. Nouvelles considérations sur les dynastes du I^{er} siècle de n. ère. — Pulpudeva, 3, 1980, 305—317 с извори и лит.

¹⁵⁴ Фол, А. Демографска... с. 156; Фол, А. Политическа... с. 135.

„независими“ хора, които обитават склоновете на планината¹⁵⁵. Тъкмо бесите са жречески род за Херодот, защото те „от (измежду) сатрите са прорицатели (тълкуват отговорите)“ в светилището“ на Дионис точно както в Делфи и не може да се отбележи¹⁵⁶ нищо различно между двете места. Те разполагат и с върховната власт над „независимите свободни“ и над значителни области в Родопския масив. Впоследствие името им получава по различни причини още по-широко разпространение, а през късната античност се превръща дори в нарицателно за всички траки.

Подобно е положението и с племенното име на трибалите. Според предположенията то също произхожда от прозвището на рода, ако се имат предвид имената с формата βαλλος, които етимологически носят значението „блестящ, бял“. Към тази група спада и фригийското βαλῖν в смисъл на „блестящ“, т. е. „цар“¹⁵⁷, за да се разбере стабилното религиозно-политическо ръководство върху постоянно променящата се територия¹⁵⁸.

Според някои автори и името на гетите е царско, защото се среща в монетите на едоните, където Гетас фигурира като цар на племето. Но и това име очевидно е родово, тъй като най-видният представител на рода — Залмоксис, има свое лично име, което на свой ред е прозвище и според развитата засега етимология има значението „цар, вожд на мъжете“¹⁵⁹. Залмоксис е търсената персонификация на местния владетел, но едновременно с това на соларно-хтоничната същност на тракийската религия и на синтеза във философската, политико-религиозната доктрина на тракийския орфизъм¹⁶⁰.

В този ход на разсъждения мнението, че произходът на тракийската етнонимия има безспорно родов, царско-жречески характер поне до втората половина на VI в. пр. н. е., изглежда необоримо¹⁶¹. Очертаната картина предполага съществуването на царско-жречески родове за повечето тракийски държавни обединения.

Ако това е така, то неяснотите и проблемите изникват във връзка с друг тракийски жречески род. Той е познат в самия Делфи, носи красноречивото наименование Тракиди и е известен там до средата на IV в. пр. н. е., когато в 355 г. пр. н. е. вождът на фокидите Филомел събира войници, избива Тракидите и конфискува имотите им¹⁶². Присъствието му в Делфи не изглежда странно, ако се има предвид предгръцката трако-пеласгийска същност на религиозния център¹⁶³. Нима е случайно посещението на царете на долонките и не предатира ли то неговото наличие там? Връзките на одриския династически дом с Делфи също са откоleshни и се засвидетелствуват дори към средата на III в. пр. н. е. в един епиграфски паметник, който сочи Котис, син на Райздос, цар на траките¹⁶⁴. Декретът е стабилно доказателство за един сигурен представител на още незаглъхналата одриска династия.

¹⁵⁵ Sarafov, T. Une nouvelle étymologie du nom de la tribu thrace Satrai. — EB. 1972, № 2, 115—122; Сарафов, Т. Тракийските сатри. Принос към етногенезиса на тракийските племена. — ГСУ-ФЗФ, 67, 1973, № 1, 119—189; Sarafov, T. L'étymologie du nom de la tribu Bessi. — Thracia, 3, 1974, 135—138.

¹⁵⁶ Hdt., 7, 111 = Извори..., с. 250.

¹⁵⁷ Detschew, D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1976², S. 41; S. 526.

¹⁵⁸ Фол, А. Етнонимическа..., с. 126.

¹⁵⁹ Detschew, D. Цит. съч., с. 175.

¹⁶⁰ Фол, А. Етнонимическа..., С. 126.

¹⁶¹ Пак там.

¹⁶² Diod., 16, 23, 3.

¹⁶³ Фол, А. История..., 153—159; Фол, А. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. III. Тракия в Тукидидовата „Археология“ I, 2—12 и II, 14—17. — ГСУ-ИФ, 68, 1974, 5—34.

¹⁶⁴ Фол, А. Политическа..., с. 128 с лит.

Очевидно контактите възхождат и към предкласическата епоха и затова арбитражът на светилището ще се потърси от долонките. По същата причина и първият пеонски цар „Дропион, син на Леон, цар на пеоните“ — както пише Павзаний, изпраща в религиозния център като дар „направена от мед глава на бизон“¹⁶⁵. От изредените свидетелства най-силно впечатлението прави фактът, че взаимодействието на траките с Делфи, допитването до оракула, търсенето на посредничество и на арбитраж, засвидетелствуването на почит се осъществяват единствено от владетелите. Такива са царете на долонките, одрисите и пеоните. Религиозните санкции на политическата власт и същевременно внушенията на божеството са достойни само за върховните предводители на тракийските държавни обединения.

Макар и още спорна, проблематиката за тракийските царе жреци е стабилно документирана от известията на древните автори, от резултатите на археологическите разкопки, от свидетелствата по предметите на тракийското изкуство и чрез други паметници¹⁶⁶. Жизнеността на институцията се засвидетелствува най-добре от археологическата действителност. Въпросът се отнася до присъствието на редица разновидности на двойни брадви по териториите, разположени между река Дунав и Егейското крайбрежие. Те са познати чрез цяла серия от находки, разръснати в различни райони на този ареал. Широко разпространени през т. нар. критско-микенска епоха в цялото Средиземноморие, те имат стойността на култови паметници и символизират властта в почти всички древни цивилизации, а сакралното им значение едва ли може да се оспори.

Двойната брадва е универсална сила, която обхваща света с всичките му прояви¹⁶⁷. Тя е връзката между земята и небето, обединява поляризираните противоположности на разрушителната и на съзидателната стихия. Това е знакът на владетеля и е най-красноречивата раздвоена характеристика, която олицетворява политическото и религиозното разделение на властта и обединението на двете начала в синкретично единство, във функциите на нейния носител — царя.

Най-рано откритата такава брадва в южнодунавските земи датира от края на бронзовата епоха и произхожда от с. Семчиново, Пазарджишко. Според Р. Попов тя е тъждествена с критско-микенските лабриси и поради незначителните си размери, които не позволяват да се използва за практически цели, може да се разглежда като култов предмет¹⁶⁸. От края на бронзовата епоха са и глинени модели на двойна брадва — варианти на лабриса, засвидетелствувани в некропола при с. Орсоя¹⁶⁹.

Известни са и двойните брадви от с. Семерджиево, Русенско, от с. Рояк, Провадийско, от с. Стол, Севлиевско, от с. Кръвеник, Търновско, от с. Бегунци, Пловдивско, от с. Обручище, Старозагорско, както и находките от с. Бистренци, Русенско (непубликувани) и от с. Калутерово, Пазарджишко, където въпреки мнението, че се употребяват като парични разменни средства, по-вероятно са обслужвали култови нужди¹⁷⁰. Изредените паметници разкри-

¹⁶⁵ Pausan., 10, 13, 1.

¹⁶⁶ Попов, Д. Тракия..., с. 76 сл.

¹⁶⁷ Лосев, А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

¹⁶⁸ Попов, Р. Предисторически култови брадви в България. — ГНБП, 1925, 105—106.

¹⁶⁹ Филипов, Т. Цит. съч., 12—23.

¹⁷⁰ Миков, В. Предисторически селища и находки. С., 1933, с. 96, 101; Герасимов, Т. Съкровище от двойни брадвички от с. Калутерово, Пазарджишко. — ИАИ, 20, 1955, 593—594; Милчев, А. Трако-кимерийски находки в българските земи. — ИАИ. 19, 1955, 367—368; Николов, Д. Две медни брадвички в Старозагорския музей. — ИАИ, 22, 1959, с. 333; Детев, П. Две тракийски брадви от Южна България. — Археология, 8, 1966, № 3, с. 55.

ват редица аналогии помежду си, датират от ранната желязна епоха и се употребяват главно при религиозни церемонии, а направата им от бронз подчертава култовото им предназначение.

Според анализите на Ив. Венедиков двойните бравди продължават да съществуват в Тракия до късния IV в. пр. н. е., като претърпяват известно изменение и развитие¹⁷¹. Такива промени още в последното столетие на бронзовата епоха разкриват каменните калъпи от с. Побит камък, Разградско, за изливане на скиптри от бронз¹⁷². И докато от едната страна острието на секирата приема формата на чук, от другата страна то се заменя със спираловидно украшение. Подобна форма изключва действителната употреба на бравдите и ги превръща в символи на царската власт.

Скиптрите чукове от късната бронзова епоха се сближават и с бравдите, чиито петъ са украсени с животински фигури или глави. Те са характерни за ранната желязна епоха, имат също култово предназначение и са по-скоро символи на власт, а не действителни оръжия или оръдия на труда. При тях се променя най-съществената част от предмета. Или острието се видоизменя, или петъта се покрива с изображения или с глави на животни. За траките изработеният предмет е религиозен знак без практическо значение¹⁷³.

Тази особеност е валидна и за самостоятелната група на бравдите амулети, също широко разпространени в тракийските земи. Макар понякога и с различна датировка от секирите с украсена петъ, те също символизират власт. Следователно разгледаните бравди са вид царски жезли, скиптри на политическото господство и подчертават религиозните прерогативи като неотделими атрибути на тракийските владетели. На тези мисли навежда и обстоятелството, че култовите бравди и амулети от Тракия са пригодени да се носят в ръка (вероятно чрез дълга дръжка) или да се окачват на верига, на ремък или на огърлица с помощта на халка. Особеностите и различията в общата им форма, композирането на животинските елементи и съотношенията между тях и острието на бравдите водят до хронологическа зависимост помежду им и до отлики в датировката.

Най-ранна (XII — X в. пр. н. е.) е бравдата от с. Карлуково, Ловешко. Следват тези от Стара Загора (края на X — началото на VIII в. пр. н. е.), от Тетевен (VIII в. пр. н. е.), от с. Чомаковци, Врачанско (втората половина на VIII или началото на VII в. пр. н. е.), от с. Каменно поле, Врачанско (VII в. пр. н. е.), от Рилския манастир (втората половина на VII в. пр. н. е.) и от с. Горна Любота, Босилеградско (VI в. пр. н. е.)¹⁷⁴.

Тези култови предмети свидетелствуват не за изолираното съществуване на тракийските царе жреци, а за стабилното им присъствие сред обществото през последните столетия на късната бронзова и през ранножелязната епоха (между XII и VI в. пр. н. е.), когато окончателно прекъсва периодът на тяхното развитие и те повече не се срещат в моделирането. С красноречивото си съдържание от каквато и разновидност да са, бравдите документирант присъствието на царете жреци през тези столетия и разкриват устойчивостта на институцията във времето.

¹⁷¹ Венедиков, И., Т. Герасимов. Цит. съч., 26—33.

¹⁷² Венедиков, И. Вълчитрънското съкровище. — Изкуство, 25, 1975, № 3—4, с. 7.

¹⁷³ Бонев, Ал. Некоторые проблемы фрако-миценских отношений. — In: Actes du II^e congrès international de thracologie. Vol. 1. Bucureşti, 1980, 27—131; Бонев, А. Някои характерни черти на духовния и обществен живот на тракийските племена през късната бронзова епоха. — *Thracia antiqua*, 9, 1983, 143—160; Bonev, A. Sur le problème des survivances égéennes dans la culture des Thraces. — In: Actes du III^e congrès international de thracologie. Vol. 2. Sofia, 1984, 33—35.

¹⁷⁴ Китов, Г. Тракийски символични секири и амулети с изображения на животни. — *Археология*, 21, 1979, № 2, 13—18.

Традицията в символичното значение на двойните брадви е дотолкова жизнена, че консервативно се съхранява чрез изображенията им върху емисиите на одриските царе Амадок и Терес II¹⁷⁵. Този факт е убедително доказателство за приемствеността на политико-религиозния идеен фонд, който струи от общото средиземноморско наследство, но в южнодунавските земи не изчезва, а се съхранява дори до VI в. пр. н. е., когато датира управлението на споменатите владетели. Двойната брадва от монетите е недвусмислената емблема на властта в политическия и в духовния живот на обществото. Идентична с критско-микенския лабрис, тя се среща често в първоначалния си вид и върху устията на глинени съдове — питоси, както се знае по материали от Севтополис, а и върху много други предмети. Т. Д. Златковская е склонна да съзре в тези знаци сигурен белег за царски работилници¹⁷⁶.

Разпространението на анализиранияте култови паметници за различните географски зони на очертаната обширна територия говори, че царете жреци са присъщи на цяла Тракия, независимо какви са имената на племената и на обитаваните от тях райони. Със съзнанието, че е цар жрец, всеки владетел поръчва изработването на тези символи, за да заяви двойната си характеристика, сливаща политиката с религията.

Следващият пример от археологическата действителност е свързан с разкопките на тракийския град Севтополис¹⁷⁷. Резиденцията на одриския цар Севт III привлича вниманието с начина на изграждане и на оформяне на двореца. Наред с принципите на елинистическата архитектура царският дом използва редица по-стари, местни, тракийски традиции. Тази особеност се засвидетелствува добре от глинобитните площадки в главните помещения на севтополиските жилища и от две от тях в двореца. Анализите на М. Чичикова водят до заключението, че всички те не са обикновени огнища, а култови жертвеници есхари¹⁷⁸. Те имат паралели и вероятен първообраз в средиземноморския свят от края на III и от началото на II хилядолетие пр. н. е. в светилището на двореца във Фестос на остров Крит, но и в жертвениците в Микена, Тиринт, Пилос и въобще в Континентална Гърция от втората половина на II хилядолетие пр. н. е.

В изброените средища монументалните по размери и богато орнаментирани есхари играят (според мнозина) важна роля в култовите церемонии, които се осъществяват от царете. Като идея смисълът и функционалното предназначение на свещеното огнище в тронната зала в Севтополис им е равнозначно, въпреки че датира от III в. пр. н. е. То характеризира личността на тракийския владетел като цар жрец. По мнението на някои автори самият репертоар при украсата на есхарите носи тенденциите на късната бронзова епоха¹⁷⁹. По този начин култовите жертвеници се оказват добро свидетелство за жизнеността на традицията за тракийските царе жреци от последните векове на II хилядолетие пр. н. е. до епохата на Ранния елинизъм, когато съществува Севтополис.

¹⁷⁵ Мушмов, Н. Монетите. . . , с. 219; Роговски, А. Една неизвестна бронзова монета на тракийския владетел Медок. — ИВАД, 13, 1962, с. 17; Роговски, А. Към въпроса за тракийските владетели с имената Медок и Амадок. — ИИМ-Варна, 1, 1965, 109—115; Герасимов, Т. Антични и средновековни монети в България. С., 1975, с. 74.

¹⁷⁶ Златковская, Т. Д. Цит. съч., с. 116.

¹⁷⁷ Димитров, Д. П. Севтополь — фракийский город близ с. Копринка, Казанлыкского района. — СА, 1957, № 1, 199—216; Чичикова, М. Севтополис. С, 1970; Danov, Ch. Seuthopolis. — RE Suppl. Bd. 1962, 1371—1378.

¹⁷⁸ Чичикова, М. Жертвенники эллинистической эпохи в Фракии. — Studia Thracia, 1, 1975, 180—194.

¹⁷⁹ Пак там.

Същността на местния владетел, който ръководи политическите и религиозните дела, се потвърждава и от втората есхара в двореца. Тя се намира в светилището на Великите самотракийски божества. Многофункционалността на двореца показва, че царската резиденция е монументално здание с много жилищни отделения и голяма зала за приеми, в която се намира светилището на божествата. За това свидетелствуват и данните от надписа, намерен в същото помещение. Независимо от присъствието на култовите жертвеници в домовете свещените огнища в двореца се свързват с най-важния официален култ на града, чийто главен жрец, изповедник и разпоредител с мистичните тайнства на вярата е самият цар¹⁸⁰.

Царете жреци при траките се доказват от очевидността на разположението на светилището и на царския дворец в една и съща сграда за продължителен период, т. е. от края на II хилядолетие до III — II в. пр. н. е., а и след това. Показателни за това са известията в писмената антична традиция. В „Одисея“ се описва царят жрец на киконите Марон. Той не само свещенодействува в двореца си, но изпква и като политически господар със собствена прислуга и богатства, за да дари Одисей и другарите му със „седем таланта от красиво изработено злато“ и с други великолепно неща¹⁸¹. Или светилището и мястото, откъдето се ръководят областта и населението ѝ, съвпадат.

По разказа на Конон Орфей „царува над македоните и над одриската земя“. Той посява семената на проповядваната от него вяра „в една голяма и добре направена за мистерии постройка“, т. е. както Марон в дома си, за да обозначи неделимостта на царско-жреческите функции¹⁸². Аналогична е картината при Залмоксис, който събира аристократичния елит на подчинените му гети в една съградена от него зала, за да ги въведе, както Орфей, в чудесата на обезсмъртяването¹⁸³. Приведените свидетелства възхождат към горната хронологическа граница на изложението, към времето XVI — XIII в. пр. н. е., или към периода на Микенска Тракия.

Не липсват сведения и от епохата на писаната история. Разказът на Теопомп дава същите подробности за управлението на одриския цар Котис I през първата половина на IV в. пр. н. е. За владетеля е известно, че обхожда държавата си и изгражда на различни места в нея свои временни резиденции, наречени от автора „хестиаториони“ или „зали за пиршества“. Всеки път, когато ги посещава и отсяда в тях, принася жертви на боговете и общува с приближения си аристократичен елит¹⁸⁴. Или Котис I не само управлява политическата активност на държавата, а в собствените си резиденции дворци той извършва жертвоприношения, за да синтезира характеристиката цар жрец. Самият термин „хестиаторион“ навежда на подобно заключение, защото се използва често и нормално със съдържанието помещение за угощения, но построено в религиозно средище¹⁸⁵. Следователно това не са формални банкетни зали, а вероятно те съвпадат с религиозните светилища.

В същия дух е текстът на Диодор за гетския цар Дромихет от последната четвърт на IV в. пр. н. е.¹⁸⁶ След победата над Лизимах и пленяването на македонец и на синовете му, гетският владетел по примера на Котис I ги приема в резиденцията си Хелис. Той организира тържествен обяд в тяхна

¹⁸⁰ Попов, Д. Тракия. . . , с. 76 сл.

¹⁸¹ Hom., Od., IX, 196—211 (ed. Ameis-Hentze). = Извори. . . , с. 45.

¹⁸² FHG, I, p. 190 sq.

¹⁸³ Hdt., 4, 93—96 = Извори. . . , 211—212.

¹⁸⁴ Athen., 12, 531e—532a.

¹⁸⁵ Tomilson, R. Thracian and Macedonian tombs compared. — Thracia, 3, 1974, p. 249.

¹⁸⁶ Diod., 12, 12.

чест в двореца си. На него присъствуват собственият му аристократичен съвет и най-знатните македони. Непосредствено преди угощението Дромихет извършва жертвоприношение, което идва да подсказе, че домът на царя и светилището съвпадат и синтезират в себе си неделимостта на политико-религиозната атмосфера. Положението не е по-различно, отколкото картината в одриския династически дом по времето на Котис I.

Традицията се съхранява до II в. пр. н. е. и се наблюдава в ужасяващия разказ на Диодор за Диегилис — царя на тракийското племе кени¹⁸⁷. Владетелят е непрестанно в центъра на действието и това, което има най-голямо значение, е, че той също извършва жертвоприношение. Така става, че по времето, когато „празнува сватба по някакъв стар тракийски обичай“, той залавя двама братя гърци от Аталовото царство и след като ги обличва тържествено като жертвени животни, Диегилис не ги води към олтаря на някой бог, нито към светилището на върховното божество или другаде, където би могъл да извърши кървавия обред, а го осъществява в собствения си дворец. Със съзнанието, че той е царят жрец, владетелят на кените заявява, че „не трябва да си служат частните лица и царете с еднакви жертвени животни“ и сам определя мястото си в социалната структура на обществото.

Хармонията между археологическите открития и свидетелствата на древните автори не е плод на инертност в мисленето, а отразява картината на една начална идеологическа действителност такава, каквато е известна от времето на Микенска Тракия. Както личността на първия мъж в държавата обединява политическите и религиозните функции, така и неговото жилище характеризира истинската му същност, като помещава заедно мястото, откъдето се ръководи държавата, и култовата обител. Царете жреци превръщат резиденциите си не само в политически апарат за управление, но и в сърце на религиозния живот. Единството на политико-религиозната власт и качествената ѝ определеност се съхранява за твърде продължителен период — от легендарните времена от края на бронзовата епоха до царуването на Диегилис.

От анализа не бива да се изключват и останалите сведения за тракийските царе жреци. Що се отнася до митологичните фигури, от първостепенно значение са известията за Резос. Най-красноречив е Еврипид в едноименната трагедия. Той влага в устата на музата, която оплаква нерадостната му съдба, следните думи: „Той (т. е. Резос — б. а.) не ще отиде под черната земя, но затворен в пещерата. . . ще стане антроподемон и ще пребивава като гадател на Дионис в скалистия Пангей“¹⁸⁸. Следователно Резос също притежава жречески способности и не е по-различен от вече съобщените владетели.

В преданието за преминаването на Дионис от Азия в Европа и за перипетията на борбата му с тракийския цар Ликург една версия на Диодор го лишава от всичко божествено¹⁸⁹. Авторът го представя като цар, който има войска, чрез която и чрез предателството на местния жител Харопс побеждава хелеспонтийските траки. Той не само завещава царството и управлението на Харопс, но и го посвещава в тайнствата на новата вяра. Според текста политико-религиозната власт, съсредоточена в ръцете на царете жреци, се оказва наследствена привилегия, която се предава от поколение на поколение. Вярно е, че Харопс е цар жрец, но не по-различен е

¹⁸⁷ Diod., 33, frg. 14.

¹⁸⁸ Eurip., Rhes., 900—972 = Изворн. . . , с. 141.

¹⁸⁹ Diod., 3, 65, 4—7.

синът му, който приема царството и свещенодействията от баща си. Същата е съдбата и на неговия внук Орфей, за когото вече се каза достатъчно.

Съществуването на институцията се долавя в една митологична приказка, съобщена от Страбон. Разказът е за Атонското крайбрежие, където „царувал тракиецът Тамирис, който се занимавал със същите работи, както Орфей“¹⁹⁰. Свидетелството представя друг тракийски цар жрец и не се нуждае от допълнителна аргументация. На подобни мисли навежда преданието за легендарния цар на бригите (фригите) Мидас, който властвува над тях, „като слушал на планината Пиерия поученията на Орфей“¹⁹¹. Твърде показателен е един откъс от Софокъл, който информира за тракиеца Финей от Салимидесос. Той царува в земите около Босфора, но едновременно с това мантическите способности и самото му назоваване „прорицател“ упорито наблягат и върху жреческите му функции¹⁹².

Митологичните времена за изредените тракийски царе засвидетелствуват пристъпването им в южнодунавските земи най-рано към XVI — XIII в. пр. н. е., когато те възсъздават сборните образи на легендарни прототипове на местни владетели. Стратификацията на изворните данни за всеки един от тях показва, че колкото и да съдържат в себе си реминисценциите от тези ранни времена (предимно периода до XIII — XII в. пр. н. е., когато са най-активните взаимодействия с ахейците поради Троянската война), толкова те са и фигури, които за времето на контактите на гръцките колонисти с тракийските земи, т. е. към VIII — VI в. пр. н. е., притежават характеристиката царе жреци¹⁹³.

Сведенията за царете жреци от епохата на писаната история също не са малобройни. Ще започна с Полиен и разказа му за тракийските племена кебрани по средното течение на река Марица и скайбоите, разположени в Тракийския Херсонес. Както твърди авторът, „според обичая им вождовете им били жреците на Хера. Жрец и вожд им бил веднъж Косинг“¹⁹⁴. Текстът сам по себе си е достатъчно убедителен и не се нуждае от коментар. Излишно е да се повтарят известията за Котис I, Диегилис или за гетския цар Дромихет.

В гетските територии царете жреци се засвидетелствуват направо в писмените извори. В един текст на Страбон се говори, че хората много повече зачитат божните заповеди и съгласуват делата си с тях и затова често профетите се провъзгласяват за царе. И той изрежда редица случаи, между които Орфей, Залмоксис, но и историческата личност Дикеней¹⁹⁵. От Йордан се знае, че между гетите има „на първо място тарабостесийци, а после пилеати, които били благородници и от които били избирани техните царе и жреци“¹⁹⁶.

На друго място Йордан съобщава, че „когато умрял Дикеней, почитта, която гетите имали към него, преминала напълно върху Комосик, тъй като бил равен нему по звание. Той бил зачитан от тях поради опитността си и като цар и жрец съдил народите справедливо. А когато Комосик напуснал този свят, Корил се възкачил на гетския престол и в продължение на четиридесет години повелявал над племената“¹⁹⁷. Приемствеността при

¹⁹⁰ Strabo., 7, frg. 35.

¹⁹¹ FHG, 1, p. 190 sq.

¹⁹² Sophocli., Ant., 966—967 (ed. Pearson) = Извори. . . , 92—94; Amm. Marc., 22, 8, 12—15 (ed. Clark).

¹⁹³ Попов, Д. Тракия. . . , с. 76.

¹⁹⁴ Polyaeen, 7, 22.

¹⁹⁵ Strabo., 16, 2, 38—39.

¹⁹⁶ Iordan, Get., 39—41; 67 (ed. Mommsen).

¹⁹⁷ Iordan, Get., 73—75.

предаването на политическата и на религиозната власт от Дикеней на Комосик и Корил се осъществява по същия начин, както се показва традицията чрез митологичния пример с Харопс, Ойагър, Орфей.

Редовете на Йордан се отнасят за действително съществували личности от времето на Бурбиста, т. е. от I в. пр. н. е. нататък и разкриват, ако не се изпускат предвид данните за Залмоксис и за Дромихет, че животът на царете жреци в гетските държавни обединения е консервативна практика, рожба на традиционализма в държавнообразователните процеси от вековете на Микенска Тракия до първите столетия на новата ера и дори в просъществуването на държавата от Бурбиста до Децебал. Наследствената приемственост при характеристиката на властта и наличността на владетелите са достатъчна атестация за същността на царския институт при гетите.

Предложената интерпретация намира подкрепа в археологията. С особено значение е каменната скулптура на стояща мъжка фигура в пълно бойно снаряжение, намерена между селата Белоградец и Млада Гвардия, Провадийско. Според Г. Тончева, която държи на приемствеността с монументалната скулптура от края на бронзовата епоха, изображението на въоръжения с къс нож, лък и с меч мъж датира към VII — VI в. пр. н. е.¹⁹⁸ Важно е, че фигурата притежава огърлица, която вероятно показва, че освен качествата на войн и боец мъжът в изображението разполага и с духовните дела, защото украсението има символично-култово предназначение. Това именно е търсеният социалнополитически и религиозен образ на действителния владетел.

Царете жреци се представят и в антропоморфните паметници в Североизточна България и в Добруджа, най-общо датирани през късната бронзова епоха. Поради някои особености на изпълнението те се обединяват в т. нар. в историографията западнопонтиска скулптурна група. Такива са изображенията от селата Езерово, Монастира и Плачидол. Подобно на случая от с. Белоградец фигурите са снабдени с огърлици, за да подчертаят емблемите на религиозните достойнства. Находките потвърждават наличието на традиции в монументалната скулптура и разкриват приемствеността в характеристиката на владетеля, включително до края на VII — VI в. пр. н. е.¹⁹⁹

Интересен е и златният шлем от Коцофенеци, датиран в IV в. пр. н. е. Древният майстор представя върху двата му набузника една и съща декорация. Той изобразява мъж, облечен в ризница, с островърха шапка, опиращ с коляното си гърба на някакво животно (най-вероятно овен), като същевременно държи с едната си ръка къс меч, а с другата — муцуната на животното. Според Д. Берчу (а няма причини за съмнение в неговото предположение) в набузиците се вижда сцена на жертвоприношение²⁰⁰. Всичко в облеклото на мъжа говори, че той е войн и принадлежи към висшата аристокрация. Островърхата му шапка дори го включва в обществото на „пилеатите“ по Йордан — име, което само говори за този им отличителен белег.

Изображението сблъсква с политическата фигура на върховния династ, който същевременно е жрец, понеже всеки момент е готов да извърши

¹⁹⁸ Тончева, Г. Два надгробных монументальных памятника фракийским вождям. — *Thracia*, 1, 1976, 101—119.

¹⁹⁹ Бобчева, Л. Новооткрити антропоморфни паметници от Толбухинско. — ИИМ-Варна, 3, 1967, 213—215; Тончева, Г. Новооткрити антропоморфни плочи край с. Езерово, Варненско; Пак там, 3—19; Златковская, Т. Д. К вопросу об этнокультурных связях племен южнорусских степей и Балканского полуострова в эпоху бронзы. — *СЭ*, 1963, № 1, 82—86.

²⁰⁰ Berciu, D. Цит. съч., 85—92; Маразов, Ив. „Жертвоприношение на овен“ в тракийския шлем от Коцофенеци. — В: Обреди и обреден фолклор. С., 1981, 173—195.

свещенодействието. Поставен на главата на владетеля, шлемът внушава функционалните му способности и наблюдава на идеята, че той е живият бог и от него зависи настоящето и бъдещето на народа и на държавата. Вероятно с подобно предназначение са и шлемовете от Аджиъол и от Института по изкуствата в Детройт²⁰¹. Като вид корони те са отличителното, което обезпечава властта на повелителя и правото му на управление.

Идеята за тракийските царе богове е опосредствувана структурно от някои междинни степени при изграждането си. Често в изворите заедно или пък поотделно от характеристиката бог местните династи носят определени херой или антроподемони. Еврипид например е склонен да твърди чрез думите на музата, която оплаква злостастния край на Резос, че „той не ще отиде под черната земя“, т. е. той не ще сподели баналната съдба на всеки смъртен. Остава другата възможност — тракийският владетел да получи безсмъртие. И музата продължава: „наистина, той не ще добие същия образ. . . , но затворен в пещерата на богатата със сребро земя, ще стане антроподемон. . . “²⁰². Съобщението не разкрива пряко божественото начало на Резос, но го загатва чрез едно подниво, чрез степенята на богочовека.

Текстът на Еврипид е важен и поради неволните аналогии при съпоставките със Залмоксис. За Херодот и за други антични творци той също познава преходното ниво от царя към бога — равнището на антроподемона²⁰³. Някои автори дори са склонни да интерпретират стиховете на Еврипид за Резос като отнасящи се до Залмоксис²⁰⁴. Паралелите в легендите са големи, като се започне от пещерите на Пангей, които съответствуват на подземното жилище, в което се оттегля Залмоксис, и се стигне до соларно-хтоничната същност на тракийския орфизъм, защото изрично е казано, че Резос ще стане антроподемон „само взирайки се в светлината“. Като гадател или жрец, подобно на Залмоксис, и Резос е призван да посвещава в тайните на обезсмъртяването чрез инициации и мистерии. Успоредните съвпадат с посоката на т. нар. хиперборейски диагонал, който свързва далечния североизток с крайния югозапад, бележи пътя на движението на тракийския орфизъм и огражда зоните на неговото разпространение²⁰⁵. Освен това относителната хронология на царуването и на двамата датира най-рано във времето на Микенска Тракия, към XVI — XII в. пр. н. е.

Но античната писмена традиция представя Залмоксис и с определението Херой. В сведението на Порфирий за Питагор се казва, че гетският реформатор се почита от „варварите“ като Херакъл, за да се направи алузията със същността на най-типичния измежду гръцките херои²⁰⁶. Характеристиката на Резос не изостава по-назад. Един текст на Филострат говори пряко, че тракийският цар е Херой, който отблъсква чумата от планината Родопи. Той дори има светилище, където дивите животни доброволно се принасят в жертва пред олтара. Представата за Хероя се поддържа и от думите, че Резос „отглежда коне, въоръжен е и се занимава с лов“²⁰⁷. Хероят-ловец, който господства над природата и владее цялото

²⁰¹ Berciu, D. Цит. съч., с. 40—84; 93—97.

²⁰² Eurip. Rhes., 900—972 = Извори. . . , с. 141.

²⁰³ Hdt., 4, 93—96 = Извори. . . , 211—212; Попов, Д. Проучвания. . . I с лит.

²⁰⁴ Nock, A. D. The end of the Rhesus. — Classical review, 40, 1826, 184—186; Linforth, I. M. The arts of Orpheus. Berkely — Los Angeles, 1941, p. 60 sq.; Eliade, M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Paris, 1970, p. 63.

²⁰⁵ Фол, Ал. Хиперборейският диагонал. — Векове, 1984, № 6, 78—79.

²⁰⁶ Porphyry, Vita Pythag., 14—15 (ed. Melber).

²⁰⁷ Philostrat., 3, 16—17 (ed. Westermann).

многообразието на растителното и на животинското царство, личи в сказанието на митографа Партений за Резос и за Аргантона²⁰⁸. Същата качествена определеност се долавя в разказа на Полиен за перипетиите при основаването на атинската колония Амфиполис на егейския бряг на Тракия. Мястото, където по предсказанието на оракула в Делфи атиняните погребват костите на Резос, става свещено, превръща се в хероон и никой от местното население не се осмелява да нападне и да разруши укреплението около гроба и вечното жилище на техния легендарен владетел²⁰⁹.

Примитивни хероони и светилища са известни и от други антични автори за южнодунавските земи. Подобно е съобщението за Орфей, предадено от Конон. След кървавото престъпление, което жените извършват с него, страната е обхваната от глад, а според предсказанието страшната напасть щяла да изчезне само ако те „намерят и погребат главата на Орфей“. Прорицанието се сбъднало, защото жените намерили главата на певеца и я погребали „под една голяма могила, която оградил със свещен двор. Известно време това било хероон, а по-късно се наложило като светилище“²¹⁰. Подобен подтекст личи и от едно стихотворение на Фанокъл, в което се описва погребението на тленните му останки, този път на остров Лесбос²¹¹. Разказът на Павзаний за гроба на певеца също разкрива представата за хероон. Този път погребението е изложено на обществено поклонение, защото останките на Орфей се намират в урна, поставена върху висока колона²¹². Вечното му жилище не е нито на земята, нито на небето, достъпно е за посещение и не говори за хтонизъм или за соларност в изчистения им вид, а ги обединява в синкретично единство. Могат да се направят аналогии със скалните гробници при с. Татул, Момчилградско, с погребалните съоръжения в местността „Глухите камъни“ и с други мегалитни паметници, защото съчетанието на хтонизма и на соларността на практика поражда вярата в безсмъртието и изповедта към слънцето като върховно божество във видимия свят²¹³.

Анализът се поддържа в някои отношения от археологическите проучвания. Близко до с. Люблен, Търговишко, се откри култов комплекс от римската епоха с вероятна датировка II — III в. от н. е. Той се състои от надгробна могила, светилище и свещен двор. Очевидната връзка между могилата и култовото съоръжение, както и много от находките, които са инструменти на лекар хирург, предложиха работната хипотеза, че вероятно култовото съоръжение е хероон светилище, в което се почита някой от членовете на аристокрацията²¹⁴.

Консервативността и традициите в устойчивостта при съхранението на идеите се поддържат и от резултатите от извършените разкопки при град Стрелча. Проучваната Жаба-могила 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 епоха²¹⁵. Те разкриват съхранението на представата, че гробницата мавзолей е достъпна за посещения, както гроба на

²⁰⁸ Михайлов, Г. Траките. . . , 202—207.

²⁰⁹ Polyaeu., 6, 53.

²¹⁰ FHG, 1, p. 190 sq.

²¹¹ Stob., 6, 20 (ed. Wachsmuth-Henes).

²¹² Pausan., 9, 30, 8—12.

²¹³ Попов, Д. Тракия. . . , с. 76; Попов, Д. Проучвания. . . I с лит.

²¹⁴ Овчаров, Д. О налични героонои в Древней Фракии. — *Thracia*, 3, 1974, 345—352.

²¹⁵ Китов, Г. Тракийската гробница-мавзолей край град Стрелча. — *Векове*, 6, 1977, № 1,

Орфей или погребалните мегалитни съоръжения. Идеята се разкрива както с изящната фасада, явно предназначена да се види, да направи впечатление и да привлече почитателите, така и със съоръжението, което не е във вътрешността, а в периферията на могилата. Другата представа е традиционната идея за херос на светилище, най-вероятно следствие на приемствеността от епохата на мегалитната култура.

Подобно на определеното антроподемон степента Херой играе междинна, преходна роля в изграждането на пълната същностна характеристика на тракийските царе. Тя е свързващото звено и нужното стъпало, което е необходимо да се преодолее в стремежа към извисяването до бога и в превръщането на царя в бог. И ако все пак интерпретацията на приведения изворен материал може да предизвика скептицизъм, свидетелствата в епиграфските паметници са убедителни доказателства. Например, макар че навсякъде в надписите от Пирея от IV в. пр. н. е. Делоптес се нарича бог, в един жертвен релеф на остров Самос той е назован *Ἡρώς Δηλοῦντι[ς]*²¹⁶.

Промяната е известна и в паметници от южнодунавските земи. В общотракийското светилище при с. Глава Панега, Луковитско, върху оброчни плочи на тракийския конник се наблюдават посвещения ту на *Ἡρώς Σαλδοῦσοῦνός* или на *Ἡρώς Σαλδοκεῆνος*, ту на *θεός Σαλδοῦσοῦνός* или на *θεός Σαλδοκεῆνος*.²¹⁷ В тази група свидетелства трябва да се включат и онези многобройни паметници, където липсва изображението на тракийския конник, но починалият се назовава *Ἡρώς* (Херой) или *θεός* (бог), но при това извисяването е необходимо да се подхожда много предпазливо поради общия момент в смисловото значение на елинските погребални епиграми и изображения с подобен характер²¹⁸.

Както се вижда, разбиранията на елините за култа на Хероя не се споделят във вярванията на траките. За последните хероизацията е първата степен от пълния цикъл в развитието на човека и природата. Той се изминава на различни нива, защото това е пътят към съвършенството. Хероизацията в развитието на идеята е най-близка до разбирането на хтонизма като безсмъртие въобще. От тази гледна точка всеки може да е херой. Следващата степен с елементи на обожествяване е антроподемонът, такъв, какъвто го описва Еврипид чрез Резос. Трета и последна степен е богът, който е безсмъртен и съвършен, понееже олицетворява пълната хармония в баланса земя — небе, между хтоничното и соларното. В този смисъл траките практикуват обредите на обезсмъртяването. Те самите се превръщат в богове. По пътя на самоусъвършенствването степенното извисяване на фигурата на царя включва задължително и още една, четвърта степен на покой като необходимо състояние преди започването на новия цикъл²¹⁹.

Илюстрацията и реализацията на описаната практика личат добре от примера със Залмоксис²²⁰. След оттеглянето си в подземното жилище или в пещерата той се появява отново пред съплеменниците си едва след четири години и ги убеждава във възможността за обезсмъртяването, залегнало като цел в безкрайното му учение. Този път Залмоксис е с характеристиката бог. Той е преминал през фазите на Хероя и на антроподемона и е добил

²¹⁶ Wiegand, Th. Antike Sculpturen in Samos. — AM, 25, 1900, 172—173.

²¹⁷ Добруски, В. Тракийско светилище на Асклепий до Глава Панега. — АИИМ, 1, 1907, 25—28; Venedikov, I. Le syncrétisme religieux en Thrace à l'époque romaine. — AAPSА, 1963, 153—154.

²¹⁸ Попов, Д. Проучвания... I.

²¹⁹ Фол, А. История... , 153—159.

²²⁰ Hdt., 4, 93—96 = Извори... , 211—212; Попов, Д. Залмоксис и проблемите на тракийската религия в гетските земи. — В: Североизточна България — древност и съвременис. С., 1985, 98—108 с лит.

истинската качествена определеност — бог. Четиристепенният цикъл на развитието на човека, както е и случаят с Великата богиня майка, е спасен. Поради неразбирането на тази система древните автори ще се колебаят в определенията си за тракийските владетели като Херои, антроподемони, богове и най-обикновени хора, но едновременно царе и жреци.

Единовластието, пълното господство и сливането на прерогативите на управлението се засвидетелствуват в изворите не само по отношение на владетелите, но и на парадинастите и на местните повелители, както и на техните приближени, които притежават обширни територии, села, крепости, земя, добитък и т. н. На практика всички те са господари на стопанствата си в качеството си на върховни собственици, но само там, където присъствието им се налага с военнополитическа сила.

Местните династии изпъкват като ръководители на т. нар. според Аристотел „царска икономика“²²¹. Те са върховните собственици върху средствата на производство. Трактатът на Аристотел, съставен приблизително в края на IV или началото на III в. пр. н. е., прави отчетлива разлика между четири вида „икономика“, характерни за епохата, а именно царската — сатрапската и полисната — частната, като съответно сатрапската и частната икономика са в подчинено положение на царската и полисната. Според Ал. Фол тази схема разкрива идеята за противопоставянето на обществената организация „по етноси“, на обществената организация „по полиси“ или прави разграничението между „варвари“ и „елини“, присъщо на гръцката теоретична мисъл²²².

В тракийската действителност „царската икономика“ включва формално цялата страна, а владетелят материализира единството ѝ в качеството си на собственик на поземления фонд — основно средство за производство. Най-изчистени са случаите с одриския цар Котис I. Според едно известие на Аристотел той има неограничената власт да заповядва на поданиците си да засеят земя. След като съберат житната реколта, той я продава и прибира приходите от нея, т. е. използва я за себе си, както намери за добре²²³. Друг път, когато Котис пожелава на заем пари от жителите на Перинт, а те му отказват, той успява да вземе от тях заложенници, а сетне и да ги размени срещу първоначалната сума²²⁴.

Но подобно единовластие имат и парадинастите, и местните владетели, които са пълни собственици в именията си и се разпореждат с всичко по свое усмотрение. Следователно „сатрапската икономика“ е в съподчинение само в случаите, когато военнаадминистративните функционери на царя — парадинастите и локалните вождове, доброволно признават върховенството на централната власт. В противен случай в контролираните от тях територии влиза в действие „царската икономика“, т. е. те самите се превръщат в царе с неограничени прерогативи. Нима не е подобен случаят със Севт II, който дава ред обещания на Ксенофонт и дори го уверява, че ще му отстъпи укрепените места около морето и по-точно Бисанте, Ганос и Неон теихос, които се намират в съседство²²⁵.

Държавата на и за племенната аристокрация се персонифицира от фигурата на царя, независимо че особено след IV в. пр. н. е. разстоянията между тези „царства“ не са големи. Те са без значение, защото властта на

²²¹ Фол, А. Демографска... , 190—192 с лит.

²²² Пак там.

²²³ Arist., Оес., 2, 2, 1351a, 18—32.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ Xen., Anab., 7, 2, 38.

владетеля се упражнява само там, където той има свобода на действие и там, където се намира, в действие²²⁶ влиза „царската икономика“. И не може да бъде иначе в обстановка, при която властта дори при одриската династия е обект на непрестанни класово-политически борби и на междусобици сред самия аристократичен елит.

Голямата териториална държава (особено след управлението на Котис I) след средата на IV в. пр. н. е. се разделя на множество „царства“ и никога не възстановява предходните си мащаби. Отделните независими владетели остават върховни собственици на контролираните от тях области, а принципите на действие на „царската икономика“ намират свобода на реализацията си. В този смисъл базисните явления и процеси в Тракия след IV в. пр. н. е. се характеризират с абсолютното господство на царския икономически сектор над обществения.

В тази атмосфера на преден план изпъква проблемът за тракийските градове. Още навремето У. Карпед изтъкна, че одриската държава и отделните „царства“ не познават наличието на постоянен център, на столица²²⁷. Въпреки някои възражения в историографията по-правдоподобно е да се мисли, че държава от типа на тракийската се управлява от онзи укрепен пункт, в който за момента престоюва владетелят, отколкото да се търси фиксираното ѝ седалище²²⁸. Ядро на възникване на балканския и в частност на тракийския град остават временните резиденции на местните династии, т. нар. тюрсиси²²⁹, които обединяват царския дворец и мястото, откъдето се ръководят държавата и светилището, откъдето царете жреци проповядват тайнствата на орфическата вяра в безсмъртието.

Ал. Фол с право твърди, че „тракийските градове са царски, защото те се образуват при или около орфически култов център (заварен или вдигнат). Те са седалище на царя жрец, който поддържа урано-хтоничната обредна система, независимо от възможната поява и на други светилища в селището. Тракийските градове са царски, защото са база и изходен пункт на военнополитическите начинания на династите. Тракийските градове са царски, защото са средище на собствена „царска икономика“, която е опростена в раннокласовите държавици. . . Тракийските градове са царски, защото нямат територия с всепризнат правен статут, понякога въобще нямат територия с икономическо и социално значение. Тракийските градове са царски, защото те са център на земя, която е грубо очертана от некропол. . . Този некропол е сигурен „царски“, защото в него е издигната и гробницата на владетеля (на владетелите)“. И той изрежда примерите с градовете Даусдава при с. Свещари, Исперихско, Мастейра при с. Младиново, Хасковско, Кабиле при Ямбол, Севтополис при Казанлък, Виза, Градището при Малко Търново, дори Селимбрия и т. н., включително и Филипополис²³⁰. В това изброяване е необходимо да се включат и „залите за пиршества“ от типа на „хестиаторионите“ на Котис I, защото там се намира владетелят, който реализира оттам политическите и религиозните прерогативи на властта си.

За да подхранват действителното самочувствие на управлението си, царят или местните династии са задължени да осъществяват периодично ежегодната

²²⁶ Фол, А. Елинизмът в Тракия. — ИПр., 1984, № 5, с. 49.

²²⁷ Kahrstedt, U. Kotys. — RE, 11, 1922, S. 1552.

²²⁸ Тонев, Мл. Цит. съч., 180—181; Фол, А. Политическа. . . , 117—118.

²²⁹ Димитров, Д. П. За укрепените вили и резиденции у траките в предимската епоха. — В: Изследвания в чест на акад. Д. Дичев. С., 1958, 683—699; Фол, А. Le développement de la vie urbaine dans les pays entre le Danube et la mer Egée jusqu'à la conquête romaine. — EB, 1965, № 2—3, 309—317; Фол, А. La vie urbaine dans les pays thraces, macédoniens et illyriens avant la conquête romaine. — In: Actes du I. CIEB, 2, 1969, 91—99.

²³⁰ Фол, А. Елинизмът. . . , 47—48.

ритуална обиколка на подвластната територия и на поданиците. Подобна практика, характерна за страните на Изтока и известна в чистия си вид в хетското общество, изглежда не е чужда на тракийската действителност²³¹. Увереността в изказаното мнение дава разказът на Теопомп за одриския цар Котис I²³².

Древният автор е убеден в периодичността на извършваната ежегодно царска обиколка. Обредното задължение може би се осъществява през пролетта, защото подробностите в описанието — хубавите сенчести места, богатата растителност, многото води, свещената горичка — богатата картина от мястото на срещата между Котис I и Филип II, се противопоставя на обстановката през лятото. Може да се предположи, че подобно на източните си колеги тракийските владетели предприемат пътешествието си на кон или на колесница, която на свой ред спада към царските инсигнии. Тя е не само белег за социалното положение на притежателите си, а е и един от атрибутите на династическата власт. Подобно на коня тя също предпазва господаря от допира с профанното, охранява свещената му особа, зачитава го от всички зли сили, отдалечава го от досега със заобикалящото пространство и бди над сакралната му власт²³³.

В ритуалния обход и в свещения преход владетелят задължително се придружава от ударния конен отряд на аристократичния елит. Следователно в социален план обиколката на царя проследява пътя на неговата еволюция заедно с еволюцията на обществото. Пътешествието на владетеля обединява в едно Вселената, обозначава четирите посоки на света и неговата хоризонтална структура, защото точно територията на държавата се възприема като ритуално изображение на Вселената, отъждествена с посетените за жертвоприношения места — с тракийските царски градове.

Царската обиколка придава сакрален характер на обходената територия — отделя я от неподредения хаос. В чисто политически план тя потвърждава върховните и неограничени права на владетелите над посетените земи, гарантира законната им собственост над тях. На религиозно-доктринално равнище династите възпроизвеждат чрез обиколката възраждането на Космоса, както и собственото си възраждане. По този начин се стимулират движението и смяната на годишните времена, раждането на сезоните. Това е една от формите на обновяването на царската власт и на периодичното ѝ подмладяване, което съвпада с пролетния цикъл на възраждането на природата. Поради тези причини Котис I извършва ежегодния обход задължително през пролетта.

Символиката на царската обиколка изглежда се отразява на чисто космогонично ниво и в изображението по монетите на дероните. Иконографската схема се свежда до представянето на двуколка, теглена от два вола, в която седи мъж, облечен в дълъг хитон, с широкопола шапка на главата. Той замахва от колесницата към впряга с камшик или с пръчка остен. Според тълкуванията на някои автори това е фигурата на царя, който обикаля страната на колесница от позицията на свещената си личност. Така той създава и сакрализира собствения си модел за света, демонстрира една от формите на обновяването на личната си власт²³⁴.

²³¹ Попов, Д. Коят... с лит.; Ардзинба, В. Г. Цит. съч., с. 22 и с. 92 сл.

²³² Athen., 12, 531e-532a.

²³³ Маразов, И. Царско знамение върху монетите на дероните. — Проблеми на изкуството, 11, 1978, № 2, с. 1 сл.; Маразов, И. Трако-хетски..., с. 44 сл.; Попов, Д. Коят... с лит.

²³⁴ Маразов, И. Царско..., с. 1 сл.

Смисловото съдържание на ритуалната обиколка се потвърждава и от някои митологични данни за Орфей. Павзаний разказва, че той успява да убеди сплотивниците си да го съпровождат в „скитанията“ му из цялата страна — обстоятелство, което предизвиква кървавото отмъщение на жените и неговата гибел²³⁵. Без съмнение ежегодните „скитания“ на този тракийски цар, жрец и бог са само повторение на обредния царски маршрут.

Възможно е царят в двуколката от монетите на дероните да се изтълкува в момента на отправянето си на ритуална оран²³⁶. От индоевропейската митология е известно, че тя може да се извърши само от владетеля и е ценностно изпитание за всеки претендент за престола. Тя има задачата да стимулира плодородието, да осигури обилна реколта. Обновяването и възраждането на живителните сили в природата съвпадат и с реактуализирането на възможностите за династическо господство. Затова царят е длъжен да извърши сам ритуалната оран. Нему принадлежи напреджението при осъществяването ѝ, предназначено да осигури благополучието на народ и държава.

Владетелят трябва да премине през редица ценностни изпитания, за да спечели и да съхрани властта си. Това е търсеният път към съвършенството и към безсмъртието, който най-общо се вписва в контекста на темата „борба“. Борба, в която се създават светът и човекът; тя именно е извор на необходимостта от подмяната на хаоса с тържеството и с равновесието във Вселената. В писмените извори символиката е добре обозначена от Конон чрез разказа за тракийския цар Ситон. Понеже мнозина ухаждали дъщеря му, „девойката и царството били определени като награда за този, който победи в борба Ситон“²³⁷.

Нови аспекти на ценностните изпитания се разкриват от обичайната за владетеля привилегия на царския лов. Тази ежегодна практика е вкоренена представа за аристократичното съзнание. Тя се отразява най-добре в релефите и оброчните плочки на тракийския конник, който най-често е ловец. Но такава е идеята на траките и за върховния им династ, след като Еврипид възкликва във „Вакханки“: „Да, царят е ловец“²³⁸. Резос се описва като ловец от митографа Партений и в известието на Филострат, след като отглежда коне, въоръжен е и се занимава с лов. Същото внушение вероятно се застъпва в монетите на тракийските царе с изображения на конници, в техните представяния върху апликации, съдове, фалери, други предмети на тракийското изкуство, и най-вече в хилядите иконографски изображения на Хероя от римската епоха.

Царският лов не е изолирано явление, а има широко разпространение и дълбок идеологически подтекст. В тракийското изкуство могат да се посочат редица случаи за конкретна ловна схватка и за борбата с някакво животно. Най-напред ще спомена две подобни апликации от с. Луковит, Ловчанско, в които конник напада с копието си лъв²³⁹. При единия случай оръжието на ездача е вдигнато нагоре, а при другия то е наведено надолу. Борбата между конника и животното се вижда и в една апликация от с. Летница, където ездачът поразява с копието си изправилата се срещу него мечка, а в краката на коня лежи убитият преди това вълк. Сцената е разработена и в отделните части на колана от с. Ловец, Старозагорско²⁴⁰. Около дървото на живота,

²³⁵ Pausan., 9, 30, 4—12.

²³⁶ Златковская, Т. Д. Возникновение. . . , с. 226.

²³⁷ FHG, 1, p. 190 sq.

²³⁸ Eurip., Bakchen., 1189—1192 (ed. Bruhn).

²³⁹ Димитров, Д. П. Материалната. . . , с. 69 сл.

²⁴⁰ Велков, И. Цит. съч.

обозначено чрез лотосов цвят, могат да се наблюдават симетрично разположени двама конника, които преследват с копията си глиган, но и двама приклекли на земята войни, които стрелят по него с лъкове. В изброените предмети от IV в. пр. н. е. ездачите носят ризници, шлемове, щитове. Всички са облечени по модата на аристокрацията и най-точно отговарят на същностната характеристика на тракийския владетел, на образа на местния династ, на царя въобще. Не е необходимо да се приведат по-късните паметници на тракийския Херой, вечно в борба с някакво животно, винаги в процес на преодоляване на някакво изпитание.

За разлика от изобразителното творчество на елините човекът в тракийското изкуство често се поставя в ценностна ситуация. Идеята (ако се има предвид царят и царската власт) възхожда към космогоничния мит за победата на бога (или на легендарния божествен герой), олицетворени чрез земното въплъщение на владетеля над силите на злото и за възтържествуването на силите на доброто. И след като в тракийската религия царят се схваща като земно въплъщение на бога, самият той живо божество, сцените на борбата на човека с животното могат да се изтълкуват като победа на владетеля над лошото начало. Победа, която осигурява реда в света и хармония в космоса.

Сцените на борбата на човека с животното понякога се дублират и чрез зооморфни изображения. Думата е най-вече за паралелните антропоморфни и зооморфни апликации от с. Луковит, където в композициите лъв напада елен. Сцената съществува в различни варианти в южнодунавските земи и е интерпретирана в историографията, за да е необходимо да се изтъкнат всички свързани с нея подробности²⁴¹. От значение за изложението е, че отражението на темата борба чрез едновременността на зооморфните и на антропоморфните изображения, изглежда, не е случайно, а се подчинява на строгата логика на вложеното идейно съдържание. Смесовата равнозначност на композициите, всяка една от които превежда другата на собствения си език, засвидетелствува в тракийското изкуство през IV в. пр. н. е. съществуването на един двоен код за разкриването на религиозно-идеологически представи.

Дублираната проява на този единен процес е естествена, защото налагането на човешката образност е в пряка зависимост от развитието и от усъвършенствуването на идеята за царя и за царската власт²⁴², за божествения произход и за същностната характеристика на самата институция.

Паралелните зооморфни и антропоморфни апликации най-вече от с. Луковит, изглежда, също могат да се възприемат като царски инсигнии. Тяхната обща интерпретация включва олицетворението на могъществото и на тържеството на творението над силите на смъртта, на вечното съзидание и възраждане чрез унищожение. В този ред на мисли сцените разкриват убедителни гаранции за безсмъртието, характерно и присъщо на идеологията на тракийския орфизъм.

Изображенията имат и точно определена социалнополитическа символика. Борбата в композициите придобива смисъл на ценностно изпитание за владетеля. Изходът от двубоя с животното определя принадлежността на царската власт и съдбата на династията. Така приведените паметници обозначават символичния акт, който осигурява продължението на природните

²⁴¹ Попов, Д. Някои проблеми във връзка с една сцена и два цвята в тракийското изкуство. — ИПр., 1986, № 2, 21—36 с извори и лит.

²⁴² Маразов, И. Изображението на човека в паметниците на тракийската торевтика от V—IV в. пр. н. е. С., 1976 (автореферат на кандидатска дисертация).

процеси. От изхода на схватката зависи животът или краят на управлението. Ето как една чисто космогонична идея се сменя на социалнополитическо равнище. Показателна в това отношение е историята с Олинт, брат на тракийския цар Резос²⁴³. Той влиза доброволно в двубой с лъв, но не успял да го победи, не преминава нужното ценностно изпитание и не се домогва до властта. Неуспехът в двубоя коства загубата на престола.

Според Плутарх тракийският цар Котис I „подарил лъв от своя страна на едного, който му подарил пантера“ и, изглежда, в случая става дума за равностойна владетелска размяна²⁴⁴. Макар и анекдотична, любопитна е случката, разказана от Павзаний по повод на Лизимах. Веднъж в яда си Александър го затворил в клетка заедно с лъв, но след като го намерил надвил звяра, започнал да го цени високо и да го почита като един от най-добрите македони²⁴⁵. Но и в апликациите от с. Луковит царят е в пряк двубой с лъв. Това е звярът, който задължително трябва да се победи в стремежа към престола и в търсенето на гаранции за властта.

В тракийското изкуство върху различни предмети могат да се наблюдават изображенията на Херакъл в схватка с немейския лъв. Такива са двете апликации от Панагюрище от втората половина на IV в. пр. н. е., където най-знаменитият от елинските герои се представя по каноните на гръцкото изобразително творчество. Същевременно отново от Панагюрище и пак от втората половина на IV в. пр. н. е. е известна друга апликация, в която образът на Херакъл получава различна трактовка²⁴⁶. Най-напред фигурата му, за разлика от изображенията в Елада, е свръхоблечена, а и той е в компанията не само на немейския лъв, но и на лъв-грифон, крилат лъв и сирена. Появата на Херакъл в изкуството на южнодунавските земи не е просто заимствуване. Тя може да се обясни с факта, че в представите на траките принципно съществува неговата идея.

В историографията вече бе изказано мнението, че за разлика от гръцкия класически стил сюжетът или сюжетите в тракийското или въобще от т. нар. „варварско“ изкуство третират баланса между една или друга природна сила, както и баланса между човека и природата в противовес на елините, чиито принципи съпоставят отношенията между човек и човек или този между човека и животното²⁴⁷. Изправени сме пред две коренно различни мирогледни системи, които предполагат и коренно различни идейни структури. От тази гледна точка в разгледаните паметници не може да се говори за почит и за вяра на траките в чисто елинския герой. Всичко показва, че изображенията му се преосмислят на местна почва и притежават значителна тракийска идейна натовареност.

В друга апликация от Стара Загора около борецния се срещу немейския лъв герой се виждат два лъва, два лъва-грифони и два крилати лъва²⁴⁸. Макар и от I в. пр. н. е., металното украшение разкрива, че връзката със смисловото съдържание от предходните времена не се прекъсва. Нещо повече — както се

²⁴³ FHG, 1, p. 190 sq.; Маразов, И. Аспекти на религията и идеологията в Тракия. — Тракия, 1976, № 3, с. 112.

²⁴⁴ Plut., Reg. et imper. apophth., 174d, 1—2 (ed. Mubert); Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. II. Пиршествата и угощенията. Съкровищата и подаръците. — ГСУ-ИФ, 76, 1983.

²⁴⁵ Pausan. 1, 9, 5—6.

²⁴⁶ Венедиков, Ив., Т. Герасимов. Цит. съч., 120—123 с. лит.

²⁴⁷ Фол, А. Гръцкият стил и така нареченото варварско изкуство. — Изкуство, 29, 1979, № 3, 26—28.

²⁴⁸ Николов, Д. Окръжен музей — Стара Загора. С., 1965, № 28—29, с. 134.

видя, антропоморфните изображения в тракийското изкуство олицетворяват не толкова отделните божества или легендарните херои, колкото служат за прослава на царя и на неговата власт. Затова при случаите с Херакъл, сътворявайки неговата фигура и специфичните му черти, местните майстори влагат представите си за силата и за могъществото на местните владетели. Херакъл в паметниците на тракийското изкуство е тъждествен на същностната характеристика на локалните тракийски династи. Изображенията му са допълнителна мотивировка за всестранността и за неприкосновеността на царската власт²⁴⁹. В противен случай в обкръжението му е трудно да се обясни наличието на фантастични животни като крилати лъвове и лъво-грифони. На свой ред сирената в апликацията от Панагюрище вероятно отговаря на същността на Великата богиня-майка, защото по системата на тракийската религия преодоляването на ценностното изпитание и доказването на качествата на отделния индивид са необходимите гаранции за свещения брак. По този начин сцените на борбата на Херакъл с лъва са смислово тъждествени на непримиримата схватка на царя със смъртта. Те са метафората за нейното преодоляване, извършено в името на тържеството на живота, на съхранението и възраждането на жизнения процес, на новото повторение на един вечен обновителен цикъл.

Подобна е символиката на борбата на владетеля с глигана, подробно разработена като сцена в колана от с. Ловец. Животното е преследвано не само защото опустошава земите, унищожава посевите и реколтата, но точно то е и противникът на мъжкото божество. Следователно в лова се възплъщава символиката на замяната на едно царуване с друго. Това е ценностното изпитание, което печели властта и управлението²⁵⁰. В този смисъл е редно да се зададе въпросът не обозначава ли раненият глиган от гробницата при с. Мезек, Свиленградско, от V в. пр. н. е. идването на власт на нова династия?²⁵¹

Многопластовата характеристика на тракийските царе и на тяхната власт, функционалната им значимост за живота на обществото се долавят и от редица други техни дейности, съобщени от античните автори. Ето как Ксенофонт описва част от угощението, организирано в негова чест от одридския владетел Севт II в края на V в. пр. н. е.: „След това били внесени за всички гости триножни маси, около двадесет на брой. Те били пълни с парчета месо, на които били забодени големи пити от подквасен хляб. Но ястията били слагани най-напред пред гостите, защото имало такъв обичай: и Севт най-напред постъпил според него, като взел хлебните пити, които били пред него, разчупил ги на парчета и ги подхвърлял между гостите, както му било угодно. И с месото той също постъпвал и си оставял само колкото да се нахрани.“²⁵²

Най-важната фигура в пиршеството отново е личността на царя. Той разпределя хляба и месото между сътрапезниците си. Всичко от дейността и от постъпките му е в зависимост от социалното положение, което заема, и от политическата му власт. В качеството си на разпределител на храната и напитките владетелят поема функцията на благодетел на всички присъстващи и оттук по аналогия — на хранител на народа и на цялото население. Той символизира плодородието. От него зависи изобилието и реколтата. Той

²⁴⁹ Попов, Д. Някои проблеми. . .

²⁵⁰ Маразов, И. Сюжетът „лов на глиган“ в колана от с. Ловец. — Археология, 17, 1975, № 2, 30—42.

²⁵¹ Венедиков, И., Т. Герасимов. Цит. съч., с. 122.

²⁵² Хеп., Анаб., 7, 3.

разпределя богатата между сънародниците си. Както се намира в центъра на обода, така тракийският цар е в центъра на своето племе и държава, и от него зависи всичко.

Функционалната значимост на тракийските царе се засвидетелствува в текстовете и на други антични автори. Анаксандрид разказва за Котис I, че по време на бляскавия прием в чест на сватбата на дъщеря му с Ификрат сам той „се бил запретнал и поднасял чорба в златен съд и вкувайки от виното в кратерите, се упоил по-напред от тези, които черпил. . .“²⁵³. Независимо от хумористичния тон и карикатурните шрихи откъсът има значение и пази в смислово отношение неподправената атмосфера на тракийската действителност. Отново царят в ролята на благодетел на народа сам разпределя храната и виното. Всичките му действия са предназначени да подтикнат плодородието, да стимулират изобиλιето.

И гетският цар Дромихет „сам наливал виното в сребърни и в златни чаши, а на своите хора в чаши от рог и от дърво, както бил обичаят у гетите. . .“²⁵⁴ Фигурата на владетеля още веднъж възплъщава покровителя, който може да обезпечи сигурността. Диодор подчертава, че това е дълбоко вкоренен древен обичай при гетите.

Още по-любопитен е един епизод от посещението на Одисей и на другарите му при киконите. Той подсказва, че анализираната функционална характеристика на владетеля е традиционна и се съхранява стабилно през вековете, като се започне още от времето към края на II хилядолетие пр. н. е. Одисей разказва, че виното, което му подарил царят жрец на киконите Марон, никой от слугите и от слугините му в къщи не знаел „освен той, любимата му жена и една единствена ключарка“. „Ала когато искаха да пият от това червено вино, сладко като мед — продължава Омир, — той напълваше чаша.“²⁵⁵ Свидетели сме на равнозначния символичен подтекст относно значението на царя, както при случаите със Севт II, Котис I и Дромихет. Марон сам пълни чашите, за да олицетвори могъществото и властта си над богатата, които само волята му може да направи достойние на другите. Паралелизмът във функционалната същност на тракийските династии е подчертано заявен. По този начин личността на владетеля и неговите действия възплъщават идеята за щастieto и за успеха на страната и народа.

Важен е и обредът поднасяне на чаша, характерен за цялата Евразия, но добре документиран и за тракийската среда²⁵⁶. Плутарх разказва случая с предводителя на пеоните Аристон, който, след като надвил противника си, показал главата му на Александър Велики и рекъл: „У нас, царю, това се награждава със златна чаша.“ Александър се усмихнал и казал: „Но празна, а аз ще ти я дам пълна с чисто вино, като пия преди това за твое здраве.“²⁵⁷ Алфöldи разглежда редица подобни примери за обширен географски ареал, и най-вече при степните народи, и ги тълкува като акт за оказване на почит от или за владетеля. Следователно обредът поднасяне на чаша е важна церемония за отношенията на царя и с царя²⁵⁸. Той е знак за най-голямо достойнство и отличие от страна на владетеля към поданиците, но и белег за

²⁵³ Athen., 4, 131a.

²⁵⁴ Diod., 21, 12.

²⁵⁵ Hom., Od., IX, 196—211 = Извори. . . , с. 45.

²⁵⁶ Попов, Д. Проучвания. . . II с лит.

²⁵⁷ Plut., Alex., 39 (ed. Ziegler).

²⁵⁸ Alföldi, A. Цит. съч.; Кацаров, Г. Обредът. . . ; Ростовцев, М. И. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре. — ИИАК, 49, 1913, 1—62; Кацаров, Г. Към религията на стара Тракия. — СпБАН, 5, 1914, № 8, 75—84.

покорност и за лоялност, която може да му се окаже в случаите, когато чашата се подава на поданиците.

Обичаят е анализиран подробно и в българската историография, за да се повтара с подробности²⁵⁹. Той е важен за изложението поради даровете на Котис I до гетските и до трибалските владетели, на които изпраща красиво изработени фиали от скъпоценни метали и цели сервизи. Щедростта и разточителността на царете е не само жест на благородство, но и търсене на сигурен залог за преданост и вяност на парадинастите, на местните владетели, на независимите господари. Според Ив. Венедиков надписите върху интересуващите ни съдове съдържат името на майстора, който ги е изработил, и на лицето, което ги е поръчало. Фиалите от с. Александрово, Ловчанско, от Могиланската могила във Враца, от с. Борово, Русенско, и от Аджигьол показват, че името на дарителя е Котис. И тъй като находките са от първата половина на IV в. пр. н. е., това не са четири различни лица, а одриският цар Котис I. От втората половина на IV в. пр. н. е. е фиалата от с. Браничево, Шуменско, но този път надписът показва, че майсторът Терес изработва сребърния съд за един от приемниците на Котис I — Амадок, а той на свой ред го подарява на гетския династ²⁶⁰.

В качеството си на господари на обширна и силна държава царете си позволяват да изпращат дарове до подвластните им династи или до онези владетели, чиято помощ им е необходима. Това са средства не само за социално общуване, но и политически документи, които наблягат върху могъществото им. В идеологически план те са пропити от силата и от личните качества на притежателите си.

Не по-малка роля за функционалната характеристика на тракийските царе играят жертвоприношенията в тяхна чест. В тази задължителна съставка от церемониалния етикет особено впечатляват човешките жертвоприношения. Най-характерна е историята за царя на кените Диегилис, разказана от Диодор. По времето, „когато празнувал сватба по някакъв стар тракийски обичай“, династът използвал като жертвени животни двама млади гърци. След като ги въвел в двореца си, „той проснал надлъж по-младия, за да го разсече по средата с помощта на прислужниците си, и извикал, че не трябва да си служат частните лица и царете с еднакви жертвени животни“²⁶¹. Очевидно човешкото жертвоприношение е единствено царска привилегия, а античният автор е достатъчно убедителен, за да внуши социално-класовото разграничение.

За човешко жертвоприношение в V в. пр. н. е. съобщавал и Херодот, когато апсинтите залавят персиеца Ойобаз и го принасят „по свой начин в жертва на домашния си бог Плейстор“²⁶². Сведения за времето на римската епоха дава Флор по повод на едно нахлуване на траките в Тесалия и Далмация чак до Адриатическо море, когато те „не оставили нито една жестокост неизпитана спрямо пленниците: умилюствявали боговете с човешка кръв...“²⁶³. Не бива да се забравя, че по време на ритуала на Залмоксис също се извършва човешко жертвоприношение, като пратеникът до бога се хвърля от висока скала върху три копия²⁶⁴.

Случаят със Залмоксис позволява да се мисли, че избранникът, който ще посети бога, е царят или ритуалният му заместник. Символичната смърт на

²⁵⁹ Попов, Д. Проучвания... II с лит.

²⁶⁰ Венедиков, И. Надписите върху тракийските фиали. — Археология, 14, 1972, № 2, 1—7.

²⁶¹ Diod., 33, frg. 14.

²⁶² Hdt., 9, 119 = Извори..., с. 265.

²⁶³ Flor., 1, 39 (ed. Halm).

²⁶⁴ Hdt., 4, 93—96 = Извори..., 211—212.

владетеля и реактуализирането на свещените му сили и способности са характерни за тракийската среда дори само ако се припомнят примерите с Дионис и с Орфей — разкъсани на парчета — може би изопачени спомени да се принасят в жертва човешки същества, където ролята на бога играят самите царе. Многозначен е и преданието за едонския цар Ликург, чието тяло след смъртта му се разхвърля на различни места из страната, за да може земята, която престава да ражда, да възстанови плодородието си²⁶⁵.

Човешките жертвоприношения, призвани да осигурят добра реколта и изобилие, следват традициите от времената на късната бронзова епоха, от XVI — XIII в. пр. н. е., когато ролята на бога се изпълнява от самите царе като Орфей, Дионис, Ликург. Те консервативно съхраняват първичната си характеристика, включително до завладяването на римляните, ако не се пропускат сведенията на Херодот за апсинтите, на Диодор за кените и на Флор за траките въобще. Именно човешките жертвоприношения остават привилегия на царете и свещенодействията, свързани с тях, са достойни единствено за техните личности. Не е случайно, че по време на кървавия обред траките възхваляват с песен похватността на Диегилис. Тържествената церемония има дълбоки корени, а самият античен автор твърди, че всичко се извършва по „стар тракийски обичай“.

Царят в тракийските предели изпъква като динамичен център на Вселената, опорна точка на света, а от неговите действия и постъпки зависят хармонията и равновесието на Космоса. Едновременно с това той може да доведе всичко и всички до пълна катастрофа, до безпрецедентен катаклизъм. От тази позиция фигурата му възплъщава вертикалната тристепенна структура на Космоса и съвпада с идеята за световното дърво. Затова за владетеля винаги е присъщо положението „горе“. Затова само той има право на човешко жертвоприношение, с което демонстрира периодичното си възраждане. Личността му обозначава и хоризонталния космогоничен модел, който е четиристепенен и се олицетворява чрез ежегодната ритуална царска обиколка. Точно сливането на вертикалния и на хоризонталния космогоничен модел е наситено с напрежението на антитезата и на борбата между доброто и злото. То е и път от земята към божественото²⁶⁶.

Фигурата на тракийския цар най-добре показва висшия синтез на соларното и на хтоничното начало. Той обединява тайнствата на вярата, свързани с идеологията на тракийския орфизъм; той е най-ревностният ѝ почитател; той е свършен в способността си да внуши чудото с обезсмъртяването; той проповядва тайнствата на вярата сред затворените общества на аристократичния елит — кръгове от приближени на владетеля, които вероятно разкриват съществуването на царски консултативен съвет.

Най-ранните данни за подобни аристократични групировки се отнасят за Орфей и Залмоксис. При първия тайнствата и мистерии са достъпни единствено за имотните и благородни слоеве от населението²⁶⁷. Вторият проповядва учението си според Херодот не само сред „първите граждани“, които са негови „сътрапезници“, а и сред „потомците“ им — определения, които затварят благородническия кръг около личността му²⁶⁸. Малцинствата около реформаторите разкриват съществуването на политически общества сред траките, които обаче са зависими от религията. Очевидно при тях не става въпрос за йерархичната система от въздържания, за наличието на строг

²⁶⁵ Фрейзър, Дж. Цит. съч., 473—474.

²⁶⁶ Фол, А. Тракийският орфизъм. . .

²⁶⁷ FHG, I, p. 190 sq.

²⁶⁸ Hdt., 4, 93—96 = Извори. . . , 211—212.

морален кодекс, за пълноценната изповед при сливането с бога и с природата, каквато е картината при религиозните общества²⁶⁹.

Съставени от представителите на висшата аристокрация, избрани от средите на благородниците, но и на най-богатите слоеве от обществото, организациите около фигурата на царя са точно и изчерпателно характеризирани. Те разкриват един от пътищата към разбирането на тракийския орфизъм, защото тесните групи около владетеля бележат високоинтелектуалното, труднодостъпно ниво на затворените общества, които сливат мистиката с философията, а ентусиазмът е основният способ да се постигне пълното сливане с бога и с природата.

Ако сведенията за Орфей и Залмоксис датират към края на II хилядолетие пр. н. е. или се отнасят към горната хронологическа граница на изложението, не по-различна е картината в изворите за епохата на писаната история. Ксенофонт говори, че Севт II кани на организирания от него обяд „най-знатните от присъстващите траки“, т. е. цвета на племенната аристокрация²⁷⁰. Според Теопомп Котис I също се заобикаля с близка свита „сановници“, които заемат службени постове или са близки роднини на царя и произхождат от владетелско семейство²⁷¹. Идентична е атмосферата при Дромикет, който е в центъра на „най-близките му хора измежду траките“, които са „негови другари“ и „негови хора“²⁷². Те оформят аристократичната групировка около царя, съпровождат го в намеренията му, съставят функционалния апарат на държавата.

Като се изключат подробностите при характеристиката на различните видове т. нар. тайни общества при траките (анализ, вече извършен в историографията), от значение е да се знае, че аристократичните организации възникват и се развиват около фигурата на владетеля най-вече на политическа основа. Те имат и пряко отношение към религията, защото сред тях с прерогативите на цар жрец и бог владетелят проповядва същността на изповядваната философска, политико-религиозна доктрина на тракийския орфизъм. Царят и аристократичният му съвет са подходящата среда за развитието на истинското знание, кулминиращо в идеята за обезсмъртяването²⁷³.

При разкритата многофункционална значимост на личността на царя и на неговата власт трябва да се държи сметка не само за тях, за средата и за културата, които ги съпътствуват, но и за ролята и значението на цветовете. Най-популярни сред траките са присъщите на златото и среброто — червеният и белият, но и цветът на непосредственото им съчетание. У всички индоевропейски народи се отдава голямо значение на цветовата символика. Самото наименование на обществените слоеве в Индия — „варна“, означава „цвет“, откъдето и предположението, че на всяка социална група съответствува определен цвят²⁷⁴. Според тричастната система на Ж. Дюмезил и на учениците му при индоевропейците се разграничават най-общо три категории: на жреците, на бойците (включително и на царете) и на общинниците²⁷⁵. На тях са присъщи определени цветове, които ги бележат. Ако на ранга на

²⁶⁹ Попов, Д. Орфическите общества на гетите. — Изкуство, 33, 1983, № 4, 12—15; Попов, Д. Политическите общества на траките. — В: Изследвания в чест на проф. д-р Хр. М. Данов. С., 1985; Попов, Д. Quelques sociétés religieuses en Thrace. — Pulpudeva, 5, 1985.

²⁷⁰ Xen., Anab., 7, 3.

²⁷¹ Athen., 4, 131a.

²⁷² Diod., 21, 12.

²⁷³ Попов, Д. Проучвания... III.

²⁷⁴ Бонгард-Левин, Г. М., Г. Ф. Ильин. История Индии. М., 1969, 162—176.

²⁷⁵ Dumézil, G. L'idéologie...; Dimézil, G. Mythe...

жреците най-добре подхожда белият цвят, червеният цвят обозначава военната власт и следователно аристокрацията и царете. Червеният и белият цвят на свой ред смислово отговарят на отблясъците на слънчевоогнената, топла и твърда светлина на златото и съответно на хладната и мека багреност на среброто.

В Тракия и за траките върховният династ изпълнява религиозно-култовите функции, неговата същностна характеристика е цар жрец. Съществуването на царе жреци вече се доказва чрез многобройните известия в писмените извори, археологическите данни и редицата инсигнии. Но то се потвърждава и чрез едновременното смислово значение на червения и белия цвят, където преплитането на отблясъците им показва сливането на политическата и на религиозната власт в ръцете на тракийските династи.

Примерите не с малко, но едва ли е необходимо списъкът да се продължи неограничено. Достатъчно е да се започне с легендарния прототип на тракийските владетели — с Резос и неговата колесница, цялата от злато и сребро, с белите му коне и със златните оръжия, да се премине през уникалното Вълчитрънско съкровище от края на бронзовата епоха, където в украсата на златните похлупаци участвуват и сребърни инкрустации²⁷⁶, и да се стигне до времето на писаната история, до разцвета на тракийското изкуство, когато в царските сервиси и в инсигниите на властта златото и среброто често присъствуват в блестящо единство. Изработените от тях предмети олицетворяват върховното притежание на управлението в едновременната реализация на царско-жреческите функции.

Убедителни по отношение на владетеля са изображенията в Кзанлъшката гробница от средата на III в. пр. н. е.²⁷⁷ Прави впечатление, че династът и неговата съпруга са облечени в бели и червени дрехи. В колесницата редом с червените коне е запрегнат и един бял. Подобно е положението и във фреските от грабницата при с. Свещари, Разградско, от IV в. пр. н. е., където художникът е започнал да оцветява наметката на владетеля с пурпурен цвят²⁷⁸. В описаната атмосфера е ясно, че за тракийското общество е валидна двусъставната социална структура, в която на преден план изпъква фигурата на царя, жрец и бог едновременно. Това е царят, който съчетава политическия героизъм и религиозната мъдрост на управлението — две струни от този сложен музикален инструмент, които звучат едновременно и хармонично.

Но червеният и белият цвят, златото и среброто се намират и в противостоящо отношение, защото златото е топло и твърдо, а среброто — хладно и меко. По този начин огненослънчевото начало е в противовес на студено-хтоничното. Темата борба продължава да живее в изобразителното творчество чрез бинарното противопоставяне на червения и белия цвят. Едновременната им употреба в различни апликации, съдове, сервиси, инсигнии на властта говори за пряката вражда на две коренно противоположни сили, за диалектическата им непримирима борба, но и за нейното преодоляване и за установяването на порядък и хармония в света и във Вселената. То разкрива и единството на двете начала, синтезирани в соларно-хтоничния характер на тракийския орфизъм. Нещо повече — именно единството на двете начала, обозначено чрез цветовата символика, се среща предимно в паметниците, които са част от парадния аксесоар на тракийските династи. То показва как предметите постепенно губят първоначалното си

²⁷⁶ Миков, В. Златното Вълчитрънско съкровище. С., 1958.

²⁷⁷ Живкова, Л. Казанлъшката грабница. С., 1973.

²⁷⁸ Чичикова, М. Гробницата...

утилитарно значение за сметка на символичното съдържание, което крият. Те защитават своя притежател от ддсега с профанното, от всичко враждебно, което е всяко пространство извън границите на обозначения сакрален свят. Тази окраска е важно идейно оръжие, което може да се превърне дори в истинска светиня за съзнанието на траките — още едно доказателство за свещения характер на царската фигура и неговата власт.

Идеите, присъщи на цялото Източно Средиземноморие към края на II хилядолетие пр. н. е. по отношение на царя и на царската власт, не са чужди в много отношения и на Югоизточна Европа, в това число и на Балканския полуостров, където на преден план сред палеобалканските народи изпъкват траките. Още от времето на късната бронзова епоха споменатите географски райони образуват обширна етнокултурна, контактна зона, в която родството на процесите или поне сходството в развитието на политическите и на религиозните явления изглежда все повече вероятно. Но докато със загиането на микенските дворци нещата в Елада се променят, а сетне с полисното устройство и философско-рационалистическия взрив стават дори неузнаваеми, при траките общото средиземноморско наследство издържа при прехода на годините и на вековете.

STUDIES ON THRACIAN RELIGION. IV. THE KING AND THE KINGSHIP

Dimiter Popov

(Summary)

In this study the interscience approach in the analysis of the data of all kinds reveals how the theocratic idea, though blended, finds its own place in the societies of the Eastern Mediterranean from the end of the second millennium B. C. This idea is not alien to Southeastern Europe, including Balkan Peninsula where among the paleobalkanian peoples the Thracians come to the fore. Up to these times the mentioned area forms wide ethnocultural contact zone, in which the relationship in the processes or at least the intimacy in the development of the political-religious phenomenon as to the royal institutes with great certainty seem to be possible. The point is that while with the decline of the Mycenaean centres things in Hellas will change and later with the polis organization and with a philosophy-rationalistic explosion they will become even unknown, in Thrace the common Mediterranean heritage keeps its continuity during the ages. The old idea fund survive traditionally through the time some concepts to be complicated and to be changed in meaning or iconographic. The primary idea as to the divine origin of the royal power and the existence of the institutions King-Priests, King-Gods has been always in the centre of affairs. In this sense by the way of the retrospectives just Ancient Thrace and the Thracians lead to the base characteristic of the processes and the phenomenon in the ideological sphere, just such, as they are known in the atmosphere of Balkan-Egean-Anatolian political-religious community, and later with the framework of palaeobalkanian community.