
ЧОВЕШКИТЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ НА ЗАЛМОКСИС

ДИМИТЪР ПОПОВ

Институт по стара история, тракология и палеобалканистика

Димитър Попов. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ЗАЛМОКСИСУ

В студии анализируются человеческие жертвоприношения Залмоксису. В наиболее общем плане они передают атмосферу механизма реализации обрядной смерти и ее многоплановых смысловых значений. Не противостоя аргументам, защищаемых отдельными школами трактовок, изложение не следует абсолютизированной линии толкования обычно-обрядной практики. Интерпретация автора раскрывает ее различные идейные уровни сообразно эпохи и месту ее сосуществования. В комплекс первичных данных включены и все известные сведения о человеческих жертвоприношениях у фракийцев. Согласно анализу, они снова находятся в связи с Залмоксисом. Раскрывают ряд добавок к смысловым уровням внушения и восприятия этих церемоний. Вмещаются в обширный географический ареал не только Северо-Восточной, но и Юго-Восточной и Юго-Западной Фракии и в конечном счете совпадают и являются доказательством его локализации.

Dimitar Popov. THE HUMAN SACRIFICES TO ZALMOXIS

The study analyses the human sacrifices to Zalmoxis. As a whole these sacrifices give the atmosphere of the mechanism in realising of a ritual death and its many layers of senses. Not opposing the arguments of the these of he different treatments by the separated schools the expose does not follow one definite line of interpreting of the habitual ritual practices. The author interpretation reveals their different Ideological layers accord to the epochs and the places of their realization. The complex of sources includes all well-known data about the human sacrifices are in connection with Zalmoxis; they reveal additions to the senses of suggestibility and of receptibility in these ceremonies; they are mixed in the wide geographical area not only to Northeast but to Southeast and to Southwest Tracia and long with that coincide with and are evidence for Zalmoxis localization.

Темата за човешките жертвоприношения не е поставена пряко за изследване в българската историография по отношение на тракийската старина. Дори беглият преглед на свидетелствата на древните автори разкрива проблематика, която не

само отблъсква, но направо ужасява поради морално-етичните и естетичните критерии за обществено поведение. Такова бе моето лично, предварително мнение за избрания предмет на проучване и с него, разбира се, не ангажирам никого. Просто искам да заявя, че ако човешките жертвоприношения не присъстваха в данните за Залмоксис, едва ли някога щях да се заема с подобна интерпретация на сведенията за тях. Същевременно трябва да призная, че именно поради страховитостта на засвидетелстваните обредни практики, избраната проблематика прави изключително впечатление и поразява въображението. Ето защо тя се засяга и се анализира в редица съвременни проучвания от различни гледни точки, а настоящото изложение би било немислимо без постиженията в това направление¹. Необходимо е също да уточня, че едва ли и сега тематиката ще бъде изчерпана докрай. Изследването е посветено единствено на човешките жертвоприношения на Залмоксис, а всички останали допълнителни или косвени данни, които се привличат и се тълкуват в него, са само с оглед на тази проблематика. Следователно всички тези съвкупни известия или поне част от тях могат да бъдат предмет на бъдещи задълбочени занимания, които евентуално биха успели да коригират някои от хипотетичните предположения, споделени тук. Сегашното проучване не претендира за окончателно изчерпване и за решаване на повдигнатите в него въпроси, а само ги поставя и ги обяснява от гледната точка и от позицията на своя автор.

Единственото пряко свидетелство за човешките жертвоприношения на Залмоксис се среща в „Истории“ на Херодот. Древният автор предава, че: „Те (т.е. гетите – б. а., Д. П.) обезсмъртяват по следния начин. Те мислят, че не умират, но че починалият отива при бога Залмоксис. Някои от тях наричат него същия и Гебелезис. Всеки четири години те изпращат едно, избран помежду им по жребий, като вестител при Залмоксис и му поръчват това, от което всеки път се нуждаят. Пращат го по следния начин: едни от тях, отредени за това, държат три копия, а други улавят пратеника до Залмоксис за ръцете и за краката, размахват го във въздуха и го хвърлят върху копията; ако умре прободен от тях, смятат, че богът е благосклонен; ако не умре, обвиняват пратеника, като твърдят, че бил лош човек; след тези обвинения пращат другиго; поръчките му дават, докато е още жив...“²

Известието се отнася за края на VI в. пр.н.е., а хронологията е сигурна поради това, че разказът за гетите присъства в съчинението по повод на похода на Дарий I срещу скитите. Макар и с различни датировки (между 519 и 512 г. пр.н.е.) експедицията на персийския цар се осъществява именно тогава³, а в нейния ход единствените между траките, които му оказват съпротива, са гетите. В историографията е изяснено, че цитираният текст предава местната – тракийска версия на преданието за Залмоксис, за разлика от йонийския вариант за него, който се излага непосредствено в следващия пасаж⁴. Него Херодот (както сам споделя) научава от гръцките колонисти по Хелеспонта (Дарданелите) и по Понта (Черно море). Очевидно той е следствие на контактите на елините с тракийското обкръжение и едновременно с това отразява собствените им разбирания и обяснения за същия този

Залмоксис. За съжаление, древният автор не посочва нищо конкретно относно източниците си на информация по отношение на местната тракийска легенда ⁵.

След Херодот единственият текст в писмената литературна традиция, който припомня епизода с пратеника, се открива у Климент Александрийски ⁶. Съобщението на този християнски апологет и философ датира от II в. от н.е. и съвсем естествено разкрива някои разлики при съпоставка със сведението на бащата на историята. Така периодът от 4 години, през който се изпраща вестителят до Залмоксис, се заменя при този късен автор – пропагандатор на християнската вяра сред по-образованите среди, с човешко жертвоприношение, което се извършва всяка година. Ефектът на въздействието на този факт върху колебаещия се да приеме Христовото учение езичник не е трудно да се открие, за да се търси някакво по-дълбоко обяснение.

Това, което също е от значение в предаденото от Климент Александрийски е, че пратеникът до Залмоксис е личност, която се ползва с особен престиж. Той не се избира, както е положението при Херодот, по жребий, а избраникът, който трябва да отиде при бога, е винаги най-изпитаният и най-достойният. Същевременно тези, които претендират да бъдат удостоени със същата чест, но пропадат и губят шанса си при конкуренцията, жалят и скърбят за пропуснатата възможност да изпълнят подобно щастливо за тях задължение. Именно тези констатирани отлики в съобщенията на двамата автори са важни и съществени за следващото изложение.

Конкретният анализ на известието на Херодот и неговата съпоставка с текста на Климент Александрийски се сблъскват с редица трудности, които ще се преодоляват последователно чрез опита за изграждане на проблемни ситуации и на създаване на работни хипотези. На първо място прави впечатление, че целият разказ е един айтион, т.е. обяснение на причината за предадената религиозна практика при гетите. Този начин на писане се възприема и се налага от древния автор и е единственият възможен за него, защото той самият иска да разясни както на себе си, така и на сънародниците си – елини, чудото с обезсмъртяването. Следователно описаната религиозна практика се вписва в контекста на сложна и на битуваша тогава обичайно-обредна система. Нейната идейна кулминация се изразява не толкова във вярата в безсмъртието, колкото в учението за успеха да се стане безсмъртен, т.е. в постигането, в правенето, в ритуалите на безсмъртието ⁷.

Навярно не ще има противоречия, че като цяло разказът предава атмосферата и механизма на реализация на една обредна смърт и на нейните многопластови смислови значения ⁸. В тази обстановка е ясна единствено крайната цел – човек да стане безсмъртен или, с други думи, да се постигне ново раждане (възраждане). Това означава, от една страна, че човешкото жертвоприношение е пряко насочено към бъдещето. От друга страна обаче, то възпроизвежда и реактуализира началния митичен прецедент. По отношение на тракийската среда той се засвидетелства и се разкрива най-ясно в сведенията за Дионис-Загрей и за Орфей и се изразява в разкъсването им съответно от титаните и от вакханките – менадите.

В българската историография свидетелствата за тях са събрани и са интерпретирани детайлно, за да се повторят отново⁹. Най-вече поради данните за Орфей локализацията им насочва предимно към зоната на Югозападна Тракия, но се отнася и за тракийския югоизток. Отбелязано е също, че не може да се установи със сигурност дали разкъсването на Орфей предшества по време това на Дионис-Загрей, или обратното. Не това обаче е принципно важно. От значение за изложението е да се разбере, че именно разкъсването, разрязването, въобще унищожението са необходими условия за бъдещото възраждане. И колкото по-радикално, по-пълно и окончателно е предшествашкото унищожение, толкова по-триумфално и по-тържествено е новото раждане¹⁰. Всъщност смъртта или човешката жертва е естественият завършек на природния и на социалния цикъл, но едновременно с това тя възпроизвежда всевъзраждащата се мощ на природата и качествените достойнства, необходими за живота в обществото.

Това, което е сигурно е, че се разкъсва самото божествено тяло¹¹. В този ред на мисли митографските данни за Дионис – Загрей и за Орфей навеждат на предположението, че в случая става дума за изопачени спомени за принасяне в жертва на човешки същества – персонификации, които загиват в ролята на божеството¹². По отношение на тракийската действителност картината се обогатява чрез съвкупните свидетелства за Диомед – цар на бистоните, и за владетеля на едоните – Ликург¹³. Първият е прочут със знаменитите си кобили, на които хвърля за храна всички чужденци, преминавали през страната му. Вторият е известен с противопоставянето си на Дионис, когато той преминава от Азия в Европа, и с конфликта между тях. Независимо от интерпретациите, които могат да се дадат на отделните митове, стойността за изложението се съдържа в съдбата и на двамата, която е еднаква. Те загиват разкъсани от коне: Диомед от собствените си кобили, на които го оставя Херакъл след като го побеждава в сражение, а Ликург, защото едоните го завързват на планината Пангей и там той, по волята на Дионис, става жертва на диви коне.

Посочените примери са показателни с принципната равностойност на възстановката на митичния прецедент на разкъсването. Географската локализация на известията отвежда към областта на Югозападна Тракия, между долните течения на р. Струма, където са едоните, и на р. Места до Абдера, където са легендарните местожители на бистоните и където Херакъл извършва своя осми подвиг с помощта на приятеля си Абдер – епоним на града. И в двата случая с Диомед и с Ликург изворовите данни са красноречиви: ролята на божеството, което умира (което се разкъсва, което се унищожава), се поема и се изпълнява от легендарните тракийски царе. Този факт свидетелства за развитието на първоначалната идея, макар че не променя същността на митологичното ѝ ядро.

Ако се върнем към примерите с Дионис-Загрей, с Орфей и със сборния образ на самия Дионис в Тракия и към съвкупните сведения за тях, веднага ще се разбере, че положението и сега не е по-различно. Вече неведнъж наблягах в историографията на обстоятелството, че институцията на царете-богове се засвидетелст-

ва пряко за тракийската среда още от смътните времена на преданията за тези фигури, които датирах най-общо към края на II хил. пр.н.е. поради това, че именно тогава се долавят и първите кълнове на държавно-политически живот, обособен в различните зони¹⁴. Тук е мястото да припомним, че в дългия списък на легендарните царе-богове намериха също място и Дионис, и Орфей, защото и двамата изпъкват и са отличени в античната писмена литературна традиция с всички атрибути, присъщи на едноличните суверени и притежават прерогативите на владетелската власт. Те имат войски, предвождат съплеменници, управляват области, предприемат инициативи, ръководят различни дела, предопределят съдбини. Следователно едва ли може да има съмнение, че именно тракийските царе, каквито са и изредените тук Орфей, Дионис, Диомед и Ликург, изпъкват като персонификации на божеството. Това е изключено и от гледна точка на системата на тракийския орфизъм, т.е. от позицията на идеологическото, доктринално-аристократично учение в древна Тракия, което е в основата на духовния ѝ живот¹⁵. В тази обстановка е ясно, че именно на споменатите тракийски владетели е отредено да загинат от смъртта на бога. Те умират вместо него, а обредният им край символично представя поради разкъсването спомена за митичния precedent.

Всичко казано дотук не е отклонение от целта на изложението. Напротив. Текстът на Херодот за човешките жертвоприношения на Залмоксис през VI в. пр.н.е. или дори малко преди това подкрепя идеята, че обичайно-обредната практика е жива сред гетите, макар и да претърпява известно развитие и да насочва и към други, допълнително и естествено добавени, вложени или пък наложени смислови значения. Въсъщност ритуалната смърт продължава да олицетворява най-висшия религиозен акт. Тя е пряко насочена към бъдещето, съдържа в себе си непоклатимото убеждение за безсмъртието и е призвана да осигури възраждането на живота в природата, в обществото, във вселената въобще през следващия цикъл. От друга страна, разказът на древния автор показва, че очевидно отдавна са отминали времената, когато самото божество или самото божие тяло се предоставя за жертва (саможертва). Надминато е също и равнището на божеските обредни субститути, тъй като не се казва изрично, нито пък се прави намек, че тракийският цар е този, който е жертвата или че сам се жертва, или още по-точно, че владетелят е този, който посма функциите на бога и изпълнява неговата роля, или в най-добрия случай намира достоен заместник за нея. Обстановката е различна и точно тя подлежи на анализ.

На първо място от Херодот се разбира, че човешките жертвоприношения се извършват на всеки 4 години. Този период затваря във времето необходимостта от подновяването на новия цикъл и ако се изразя по-свободно – от презареждането с енергия, която да гарантира и ново раждане, т.е. вечно възраждане. Точно фиксираната периодична реактуализация на мощ, на сили, на възможности е трудна за обяснение, защото през VI в. пр.н.е. се намира в зависимост от системата на тракийския орфизъм. С други думи, определеният цикъл има идеологическо основание и

оправдание. То може да се открие в степенното усъвършенстване на самия човек по пътя му към бога, което се изразява във възможността или всеки сам да стигне до него, или да го въведе в себе си ¹⁶ според народностното-социалното или според чисто идеологически-аристократичното равнище на разбиране на самото учение, т.е. на доктрината. При това положение е ясно, че четирите градиращи в качествено отношение степени, задължителни за извисяването до бога – за постигането на безсмъртие, отговарят на отрязъка от 4 години, на който се извършват човешките жертвоприношения. Предложената интерпретация има доказателствена сила поради оттеглянето на Залмоксис в подземното жилище или в пещерата, отразено в йонийската версия на преданието за него, и поради новата му поява оттам на четвъртата година, за да убеди гетите в истинността да се стане безсмъртен, да се постигне вечен живот ¹⁷. По този начин действащата идеологическа система всъщност определя периодичността за една обичайно-обредна практика и вероятно я превръща в догма чрез посредничеството на жреците и чрез жреческите колегии ¹⁸, в чиито среди се съхранява свещеното знание и там именно то може да претърпи конюнктурни модификации, породени от сложните превратности на момента.

Не ще и съмнение обаче, че докато се стигне до канонизирането на тази циклична система, е преминато огромно разстояние. Ако се основем на митичния прецедент на разкъсването, веднага ще се разбере, че той самият е характерен за обширната зона на Източното Средиземноморие. В нея освен фигурите на Орфей и на Дионис – Загрей в Тракия и на техните персонификации присъстват още Пентей в Беотия, Атис във Фригия, Озирис в Египет, Адонис в Библос ¹⁹. Те всички са сполетени от една и съща участ. Причините да я споделят и закономерната ѝ периодичност най-вероятно произлизат от проблема, как да се съгласуват лунното и слънчевото време ²⁰. Най-краткият период, в края на който двете светила се движат заедно, след като, образно казано, се застъпват и се гонят по небосвода през целия този интервал, е на всеки 8 години. Само веднъж, тогава, пълнолунието съвпада с най-дългия или с най-късия ден. Този миг бележи както края, така и началото на нов астрономически цикъл и същевременно и необходимостта от изпълване с нова божествена енергия, за да продължи успешно ходът на времето през следващия цикъл. При това положение именно 8-годишният период ще съвпада със задължителното обредно унищожение и следователно с човешките жертвоприношения и с ритуалната смърт, призвана да възроди спомена за митичния прецедент, но и да осигури вечния кръговрат в природата, в обществото, във вселената.

Най-красноречив в това отношение е примерът с Минос – легендарен владетел на остров Крит, който се оттегля при върховното божество на всеки 8 години в пещера на планината Ида. Успоредичите с преданието за Залмоксис не са пропуснати в историографията ²¹. Анализирани са подробно и миторитуалният сценарий на посвещението в тайните на вечната смяна на смъртта с живота и следователно за „инициационната“ смърт, която предшества конкретната, както и връзката между тях. Очевидно и при двамата (Залмоксис и Минос) тя цели възстановяване на све-

щените им способности, разкрива някакво отношение към движението на небесните тела или, още по-общо, има космически характер. Не тук е мястото да се разискват всички проблеми, които произтичат при съпоставките между двете легенди. За момента е важно, че точно царят загива символично в ролята на божество, макар че тази алюзия не може да се долови пряко от текста на Херодот. Разказът на древния автор не прави дори и намек в тази насока. Що се отнася до цикличността на обичайно-обредната практика, съм склонен да допусна, че във времето до VI в. пр.н.е., както и при Минос, ритуалната смърт при човешките жертвоприношения на Залмоксис изглежда се извършва по-скоро през период от 8 години, а не както този интервал се фиксира в пасажа на Херодот.

Четиригодишният отрязък се налага едва впоследствие. От една страна, той бележи средата (половината) на пътя и заедно със следващия цикъл постига хармонията и равновесието на първоначалния. От друга страна, както вече сѐ опитам да покажа, той е в зависимост от развитието и от усъвършенстването на системата на тракийския орфизъм, т.е. от необходимостта аристократичното учение (доктрината) да се сведе в социалната практика, за да може да осъществи идеологическото си предназначение²². В този пункт с най-голяма стойност е мястото на жречеството, защото към тази епоха, редом с върховния си предводител – царя жрец, то може би не само се обособява като отделна обществена прослойка, но и се консолидира в затворена корпорация със собствени намерения и претенции. В този смисъл ми се струва уместна предложената по-горе интерпретация на четиригодишния цикъл на човешките жертвоприношения на Залмоксис.

Промени в периодичността на обичайно-обредната практика не са изключени и впоследствие. Вече се разбра, че интервалът от 4 години, на който се изпраща пратеникът при Залмоксис, е пропуснат от Климент Александрийски и се заменя от него с ежегодно човешко жертвоприношение. Според някои съвременни изследователи²³ извършването на този обред всяка година има оправдание в трите лоши зимни месеца, които се превръща от Херодот в 3 години, за да може на четвъртата година (съответно на четвъртия месец) новата поява на Залмоксис да оповести пролетното възраждане и възстановяване на вечния природен възпроизводителен цикъл на постоянното умиране и на новото раждане. Конструкцията обаче е чисто умозрителна и кабинетна. По същата логика на разсъждения, но с много по-големи основания би могло да се говори за четирите годишни сезона и най-вече за пролетта и за оповестеното чрез нея възраждане. Промяната в цикличността при изпълнението на обряда и този път ще е в зависимост от развитието на системата на тракийския орфизъм.

При всички положения след VI в. пр.н.е., точно поради свеждането ѝ в социалната практика, доктрината постепенно започва да деградира. Чистотата на нейното свещено идеологическо знание продължава да се пази единствено в средите на затворените аристократични мъжки общества начело с владетеля и на жречеството, свързано с тях. Същевременно самото учение или поне формата, под която то се

разпространява, внедрява и внушава сред обществото, се профанира с течение на времето и дори опира до изпълнението на елементарни магически практики ²⁴. В такъв контекст не бива да се изключва естествената възможност срокът от време за периодичното провеждане на човешките жертвоприношения на Залмоксис да се сведе до една година. Този път обаче цикличността ще е обоснована и мотивирана от гледна точка на ежегодната смяна на четирите сезона (равнозначни смислово на четирите години), на техния вечен и постъпателен кръговрат, на необходимостта постоянно и често да се доказва за масата от населението или поне за по-голямата част от него истинността на способностите, които носи със себе си обредната смърт, а именно натовареността с гаранции за постоянно обновление на природата и на обществото.

Вторият интересен момент в известието на Херодот произтича от думите, че „те (гетите – б. а., Д. П.) обезсмъртяват по следния начин. Те мислят, че не умират, но че починалият отива при бога Залмоксис.“ Това положение е от особен интерес за анализа, защото означава, че докато всички отиват при Залмоксис по силата на това, че ги е настигнала смъртта, вестителят (пратеникът) трябва задължително да бъде убит, за да се яви при бога, да му предаде поръчките на онези, които го изпращат, и да сподели с него нуждите им. Двата момента се разграничават съвсем ясно. Първият опира до всеобщото убеждение за безсмъртието и следователно предполага някакво изначално свещено знание – хиерос логос, или поне въвеждане към същността на митичния прецедент, в който са посветени присъстващите. Вторият се свързва с обичайно-обредната практика и има задачата да докаже ритуално истинната истина, проповядвана чрез това свещено учение – истина, която кулминира в идеята за безсмъртието и във възможността то да се постигне. Тук въпросът за яйцето и за кокошката или кое е по-първо – митът или ритуалът, е излишен и безплоден, защото те присъстват едновременно и са в динамично взаимодействие според разказа на Херодот.

На свой ред текстът на Климент Александрийски, който по всяка вероятност заимства и следва и други извори освен Херодот, разкрива, че вестителят (пратеникът) при Залмоксис не се излъчва измежду всички гети, каквото изглежда е положението при Бащата на историята, а от средата на определена, отбрана група представители, които имат амбицията и се стремят да се домогнат до тази чест. Изборът и високият престиж са отредени за най-изпитания и за най-достойния между тях, а след селекцията останалите тъгуват и оплакват неуспеха си. Същото положение се отразява и от Еней от Газа. Той твърди, че „гетите убиват най-хубавите и най-добрите помежду си и ги правят безсмъртни по тяхно мнение“ ²⁵. Версията разкрива, че освен с Херодот, Еней разполага и с други извори на информация.

В тези пасажии със стойност за изложението са два момента. Първият показва, че при човешките жертвоприношения вече е надминато смисловото равнище точно царят или владетелят да персонифицира бога, защото кой друг ако не той има привилегиите да олицетворява свършени с функционалните си способности

върховни качества. Вторият момент е важен, тъй като демонстрира промяната, която става със същата идея с течение на времето, когато висшите прерогативи на суверена се ограничават за сметка на аристократичното му обкръжение и на жрецството. Както се вижда, сега дори не става дума за ритуален царски субститут – равнище, което едва ли е подминато при осъществяването на обичайно-обредната практика. Съвсем друг е въпросът, защо нито владетелят, нито неговите ритуални субститути не се засвидетелстват пряко от изворовите данни – те именно, като възплъщения на бога.

Известията на Климент Александрийски и на Еней от Газа обаче насочват директно към съществуването на затворена група от хора, без съмнение отличена от останалите поради обстоятелството, че единствено от нейните среди се избира пратеникът до Залмоксис. Най-вероятно съставът ѝ се попълва от представители на най-близкия до владетеля аристократичен кръг, а възможно е и на жрецството. Логично е и предположението, че всички участници в нея са посветени в тайните на идеологическата доктрина за разлика от другите, които също присъстват, съпричастни са на ритуала и следователно изглежда имат своеобразно познание за крайната му цел.

Всъщност успоредният анализ на сведенията за човешките жертвоприношения на Залмоксис в писмената литературна традиция разкри всички степени, които могат да се преминат в развитието при възпроизвеждането и при реактуализирането на митичния прецедент, а именно: разкъсването (унищожението) на самото божие тяло (божеската саможертва), персонификациите на бога от царя или от владетелските субститути, възплъщенията на същия този бог чрез избора на най-изпитания и на най-достойния измежду аристократите и жреците, които оформят затвореното общество от посветени. Нещо повече, ако се следва стриктно Херодот, веднага става ясно, че всички изредени фази са вече надминати към края на VI в. пр.н.е. или малко преди това, а самите текстове не дават възможност за каквато и да е прецизна тяхна датировка.

Разказът на древния автор за обезсмъртяването на гетите може да се интерпретира в смисъл, че е твърде вероятна възможността да се приеме, че всеки измежду тях може да претендира за славата да бъде пратеник до Залмоксис. Тази хипотеза основателно е предложена в историографията²⁶, понеже и самото обобщено изложение на Херодот я предполага. От него излиза, че въпросът за вестителя е колективен проблем с голямо духовно значение, който интересува всички гети, т.е. цялото общество. Най-солидният аргумент в това отношение е, че в случай, че първият избраник не умре, при бога се изпраща друг, а възможно е – дори трети или четвърти човек. Изрично се съобщава също, че жертвата се излъчва по жребий, т. е. този път не е необходимо личността да има никакви особени качества или достойнства, които да я изтъкват пред всички останали. Освен това в тази първа част от споделеното за Залмоксис Херодот не прави и най-малка алюзия за никакви тайнства, посвещения или за мистерии. Той не дава и нищожен елемент, който да

позволи подобно тълкуване, макар и да е ясно, че пратеникът до Залмоксис, както и всички останали, на които може да се падне тази роля, са повече или по-малко инициирани или поне по някакъв начин се намират в атмосферата на свещеното. Цялото сведение предава, грубо казано, картината на една колективна „мистериалност“.

Както тук, така и в други публикации в историографията и при конкретни разработки за Залмоксис се опитам да постулирам положението, според което доктриналната идеология на тракийския орфизъм има и своето народностно-социално равнище, за да може да упражнява пряко въздействие и господство в обществото. Мога да си позволя да предложа работната хипотеза, че идеята за обредната смърт има отклик в живота на населението. И ако не изцяло, то поне голямата част от него е съпричастна към нея, понеже познава или най-малкото е adept на откритата, на екзотеричната страна на учението чрез посредничеството на жреци или на жречески колегии и съответно на „религиозните“ общества, които възникват на тази основа ²⁷. Всичко това подсказва, че обществото или поне повечето от хората също се ползват и изпитват въздействието на някакви инициации не в чистия смисъл на употребата на термина, а в неговата народностна, социална, най-общо профанна реализация. При това положение проблемът е какви смислови равнища се влагат и се съзират в изпращането на вестителя при Залмоксис от аристократичния елит начело с владетеля и от масата на обикновеното население, стига, разбира се, да се приеме, че случаят принадлежи към церемониална практика, която е обект на колективна „мистериалност“.

Този път изходните позиции на отношение имат корените си в засвидетелстваните и в описаните от Херодот и от други антични автори два метода да се постигне безсмъртие и в тяхното разграничение. Тази констатация разкри възможността подробно да обоснова най-малко две равнища на изповядване на учението и макар и условно да направя разлика между надеждата в безсмъртието и постигането на обезсмъртяването. При това положение стана ясно, че доколкото социалната адресираност на доктрината на тракийския орфизъм опира до разбирането за безсмъртието като валидно за масата от населението, дотолкова владетелят и може би неговият аристократичен елит ползват привилегиите на самото обезсмъртяване ²⁸.

Това, което прави впечатление и на едно първо равнище е равнозначно смислово за всички присъстващи на обредната смърт, е начинът, по който се извършва човешкото жертвоприношение. Очевидно пратеникът до Залмоксис се хвърля от скала (от висок камък) върху 3 копия, които се държат изправени под нея или в подножието от специално отредени за това хора (може би от жреци), след като изрично се казва, че други (изглежда също жреци) го улавят за ръцете и краката и го размахват във въздуха преди да го изпратят върху копията. Някои съвременни изследователи обозначават по принцип подобно жертвоприношение с термина „култов полет“ ²⁹, а основанията им са достатъчно аргументирани. За съжаление обаче те не отчитат спецификите му по отношение на тракийската среда, а направо кла-

сират описанието на Херодот в каталожната поредица от подобни древни форми на ритуала. Наистина обредното падане на жертвата от скалата (от камъка) може да се интерпретира в смисъл, че е намерен и дори че е поет пътят на превъплъщението към вечен живот, т.е. към безсмъртието. Но според двата метода за неговото постигане то има за траките различни измерения и не се изразява само в отиването в подземния свят, а е просто култов полет в отвъдния, в другия свят, чието местонахождение не е само преизподнята. Но нека не бързаме.

От текста на Херодот се узнава също, че цялото свещенодействие се извършва на открито, в досег с въздуха. Във въздуха обаче, точно между небето и земята, в блестящото взаимодействие на тези начала, умира и вестителят до Залмоксис. Този пръв космогоничен елемент влиза задължително в състава, който изгражда цялостната церемониална атмосфера. Вторият елемент е скалата, камъкът, самата земя, която според системата на тракийския орфизъм е персонификацията на Великата богиня майка³⁰. Третият космогоничен елемент е кръвта на жертвата, равнозначна на огъня, а четвъртият, който единствен не е обозначен, е водата. Несъмнено тя присъства в ритуала, защото има пречистващи функции и задължително трябва да отмие кръвта (огъня), за да може да се постави началото на новия цикъл чрез новата кръв, т.е. за да се осигури безсмъртието. Изредените елементи остават неизменни, неразривно и вечно взаимодействащи³¹ и те именно обвързват всички, които присъстват на обредната практика в един колектив.

Остава да се види какво всъщност означава самият ритуал? На едно първо равнище хвърлянето на пратеника до Залмоксис във въздуха и неговият „култов полет“, който приключва със смъртта върху трите изправени копия, е сигурен начин да се преодолеят противоречията и напрежението, както и да се постигне хармония по линия на вертикалното членение на космоса, т.е. да се обединят трите елемента (въздух, земя, вода) или трите сфери (небе, земя, океан=подземен свят) чрез посредничеството на огъня (на кръвта) на вестителя. Този е обаче и начинът, по който може да се постигне сливането или поне да се направи опит за доближаване до върховния бог. От гледна точка на владетеля, символиката не е трудна за разгадаване, защото като син на Слънцето и на Великата богиня майка, самият цар-слънце умира (залязва) в земните недра (в лоното на богинята), за да се роди от ново с изгрева на следващия ден³². Неговата кръв се поглъща от почвата и този акт олицетворява съединяването на самото Слънце със Земята и заложената чрез него надежда за ново раждане. Този метод за постигане на безсмъртие отговаря на чисто аристократичното, идеологическо равнище на доктрината на тракийския орфизъм. Като се изключи фигурата на тракийския династ, неговата достъпност за представителите на аристократичния елит би трябвало да се схваща по-скоро само като вероятност и като надежда за реализация на бленуваното от тях съвършенство, т.е. на възможността и те да се обезсмъртят – да се превърнат в богове³³.

В тази обстановка скокът, полетът към смъртта има всички основания да се тълкува като акт, който отвежда към пълното прераждане на собствената природа

и към безсмъртието ³⁴. Същата идея се долавя и в изворовите данни за Дионис, защото при конфликта му с едонския цар Ликург, той уплашен се хвърля в морето (извършва култов полет), намира убежище при Тетида (равнозначна на Великата богиня майка) и едва тогава побеждава и наказва тракийския династ. Както се вижда, всички принципи са спазени и са отразени в подробния разказ на Омир и в схолиите към него ³⁵.

Второто равнище на схващането за ритуалната смърт проличава отново чрез начина на нейното осъществяване. Най-важният въпрос този път е, какво става след падането на пратеника до Залмоксис върху трите копия. Мисля, че броят на обредните инструменти съвсем не е случаен и е точно определен, за да може тялото на жертвата, което смислово съвпада с тялото на митологичното първосъщество ³⁶, да се разчлени на четири. Символичното, а възможно е и действителното разделяне (разсичане, разкъсване) на четири части и следващото го вероятно тяхно разхвърляне означават постигането на пълна хармония в хоризонталната организация на космоса при обозначението на четирите посоки на света. Извършва се очевидно пълно приобщаване на жертвата (на човека) със земята (с Великата богиня майка) и с нейната утроба (с пещерата=подземния свят), именно където се намира Залмоксис за масата от населението, което изповядва учението на неговото народностно-социално равнище. Сакралната сила, която се вселява в човека чрез тази връзка, осигурява за всички, които умират, периодичното им завръщане от мрачното царство на тъмнината и на смъртта и им разкрива перспективата да преживеят собственото си възраждане и безсмъртие във видимия свят, окъпан от лъчите на слънцето ³⁷.

Едновременно и успоредно на тези идеи разсичането, разделянето, разкъсването, разчленението на части и алтернативното им разхвърляне се осмислят в различен план от аристократичния елит и на първо място от владетеля. Изглежда точно частите на династа-слънце, които се сливат с лоното на майката земя, символично оплождат богинята и по такъв начин поддържат вечния кръговрат във вселената, в природата, в обществото, тяхното постоянно обновление и репродуктивност. Идеологическото и моралното напрежение между соларните (ураничните) и земните (подземните) сили сега се преодолява по вертикала, за да може с изгрева всички да се възродят в урано-соларните селения, където се намира техния Залмоксис и където е онзи бленуван рай, сред който според Херодот те ще се ползват от всички добрини ³⁸. И след като целият сценарий е задължително неизбежен за владетеля, в същото положение е стимулт към съвършенството – безспорно постижим идеал за тесния, затворен кръг на посветените в учението аристократи. То открива за тях пътя към надеждата за въвеждането на бога в себе си, т.е. за самообожествяването и следователно за безсмъртието. Ето как човешките жертвоприношения на Залмоксис са достатъчни, за да докажат изказаната вече в историографията теза, че хтоничната (дионисова) вяра образува единството си със соларната (с орфическата) ³⁹. При това положение е естествено, че доктрината се оформя като

соларно-хтонично учение, чиято дуалност е вечен процес на сливане на двете начала и на баланс между основните стихии. Самото учение пък има различни равнища на възприемане в зависимост от различните по съдържание и по цел внушения, които излъчва.

Със стойност за изложението са и резултатите от археологическите разкопки. Наскоро край с. Дойренци, Ловешко, на левия бряг на р. Осъм, се установи наличието на голям могилен некропол от III – I в. пр.н.е.⁴⁰ Изследваната могила № 2, която датира от III в. пр.н.е. и е единствената незасегната от вторични вмешателства, разкри преднамерено разчленено на четири човешко тяло, чиито късове се намериха под погребалната клада. Освен това разкопките показаха наличието на предварително нарязани, начупени или просто смачкани сребърни и глинени съдове и сребърни фалери и украси, които след това са нахвърляни по кладата, а след изгарянето ѝ са събрани и са поставени на няколко пласта в централната яма. Върху тях има подредени много оръжия и принадлежности за конска амуниция.

Авторът на публикацията напълно основателно свързва разчленяването на тялото, раздробяването и ритуалното „убиване“ на погребалните дарове с орфическата традиция⁴¹. В историографията се направи и опит за по-детайлна интерпретация на съобщените факти във връзка с т.нар. „свещена игра“ на орфиците⁴². За мен не остава място за съмнение, че разсичането на мъртвеца на четири части е смислово равнозначно на разделянето (разкъсването) на пратеника до Залмоксис отново на четири – следствие на пробождането му от трите копия. Ако се съди по богатия инвентар, погребението е чисто аристократично и следователно тракийският династ (?) олицетворява в момента на смъртта сливането си с четиристранната хоризонтална структура на света и едновременно собственото си безсмъртие поради оплождането на земята (на Великата богиня майка) чрез кръвта и чрез разхвърлянето на частите – гаранция за приобщение със свещената ѝ сила и за възраждане. Нещо повече, мисля, че поне в случая същата символика се дублира (може би на второ равнище) чрез ритуалното раздробяване и разхвърляне на повредения погребален инвентар, за да се затвърди вече вложената идея. Както се писа, самото заравяне на конската амуниция, а и подредбата на оръжията заместват „саможертвата на царя, който умира символично посечен, за да се възроди отново“⁴³.

Очертаната археологическа картина обаче пресъздава подтекстово и колоритно и цялостната церемониална процедура при реализацията на ритуалния обмен на дарове⁴⁴. Точно човекът и всичко, което го съпровожда в земния му път и се врича на върховното божество (на Великата богиня майка), е единственото достойно да осигури от негова страна така бленуваното безсмъртие. Изправени сме пред сключването на своеобразна форма на договор и на неговото спазване. Същото положение се засвидетелства и от Херодот, защото вестителят, който се жертва, е натоварен и носи поръчките на всички, които присъстват на обредната практика, и именно тях той има задължението да предаде на божеството. Това положение още веднъж потвърждава предложената хипотеза, че имаме работа с особена фор-

ма на колективна „мистериалност“. Идеята за безсмъртието, което божеството ще дари в отговор, тъй като самото то получава най-ценното – живота, се профанира донякъде, защото Херодот е категоричен, че на пратеника „му поръчват това, от което всеки път се нуждаят...“, „...поръчките му дават докато е още жив...“ Следователно, ако безсмъртието е висш идеал, постижим за владетеля и възможен за посветените в учението аристократи, на народностно-социално равнище то може да се подмени дори с елементарни битови и житейски нужди, макар и винаги да остава заложено като крайна цел.

Следващият важен момент за цялостния анализ на обредната смърт е същностната характеристика на самата жертва. Надявам се, че въпреки безразличния тон на разказа на Херодот и въпреки липсата на каквито и да е податки, тя съвсем не може да се смята за случайна. Най-напред жертвата е доброволна. Нещо повече, нейният модел на поведение изисква пълното ѝ съгласие за предстоящия край. Това означава, че, от една страна, тя натрупва в себе си, акумулира цялата отговорност за бъдещето на вселената, на природата, и на обществото, а, от друга страна, психологическата ѝ нагласа за близката смърт говори, че всъщност проблемът опира до истинска жертвоготовност, т.е. до саможертва⁴⁵. Самата доброволност предполага не липсата на безразличие, а на наличие на система от нравствени ценности и от религиозни упования, които подтикват, подбуждат сякаш готовността за евентуалния избор.

Споделените съображения говорят убедително, че във всички случаи жертвата се отличава с особени свойства и качества от останалите участници в обредната практика. В известен смисъл тя дори им противостои и е отделена по някакъв начин от тях – от обществото въобще. В изложението се загатна възможността субектът на ритуала да заема най-високото място в йерархичната социална подредба, т.е., че той е самият цар или царят жрец, или ако се отиде още по-напред – върховният жрец. Разбра се също, че жертвата може да се излъчи и от средата на аристократите, които поради инициациите и тайните на мистерииите оформят затворен кръг от посветени. При тези случаи изборът е отреден винаги за най-отличения и за най-достойния. Косвено се предложи и равнището на царските, на аристократичните субститути. То не се засвидетелства пряко в изворовите данни, но се долавя подтекстово поради двете степени на внушение на системата на тракийския орфизъм и поради дуалността в разбиранията и в осмислянето на самата жертва. Всички изказани предположения обаче нямат стабилна доказателствена сила. Те просто висят и биха продължавали да са обект на скептицизъм, ако не беше неочакваният разказ за култа към Кронос в Християнското житие на Св. Дазий. Вероятно то е съставено през VI в. от н. е. Ето и самият текст:

„Когато царували беззаконните светотатци Максимилиан и Диоклетиан, по това време имало обичай сред войнишките отреди всяка година да се чества славния празник на Кронос... Неговият ден се чества по-тържествено от другите дни (празници). Прочее, когато в деня му всеки един извършвал оброчно светотатство,

този, комуто се паднал жребият, бил пременен, явявал се по образ и по подобие на самия Кронос и получавал дръзка и безсрамна власт над целия народ. Той вървял с много войници, като имал възможност в продължение на тридесет дни да задоволява беззаконните си и срамни желания и да се наслаждава на дяволски удоволствия. Когато се изпълнели трийсетте дни, празникът на Кронос вземал вид като че ли на сам по себе си оброчен празник. Тогава този, който носел царските одежди, като извършвал според обичая безсрамните и беззаконни игри, веднага бил принасян в жертва на беззаконните и скверни идоли, като бил посичан с меч...“⁴⁶

Както се разбира от житието, Дазий е войник от XI клавдиев легион, който по времето на императорите Диоклетиан и Максимиан, между 284 и 305 г. от н.е. в края на III в., е разквартируван в Дуросторум (дн. гр. Силистра). Празникът на Кронос, който се чества от войниците всяка година, бе анализиран находчиво в историографията като наслоение върху по-стария култ към Залмоксис, почитан по тези краища⁴⁷. Нещо повече, едно от имената на същия този Залмоксис е Кронос, а подробните тълкувания на това положение предложих вече на друго място в научната книжнина⁴⁸. За настоящото изложение от значение е човешката жертва, която този път се посича с меч и вероятно също се разделя на части. Успоредниците с преданието у Херодот се налагат и поради жребия, чрез който тя се избира. Самата жертва (и това е съобщено пряко) е персонификация на царя – без съмнение тя е негов обреден субститут и носи тържествените владетелски одежди. Празнично-ритуалната церемония съвпада по време с януарските календи, т.е. с настъпването на Новата година и недвусмислено олицетворява вечния процес на обновление и на възраждане – гарантира безсмъртието⁴⁹. Този нов момент може би намества във времето точната дата на човешките жертвоприношения на Залмоксис.

От описанието се вижда още, че самият празник и тържествата продължават 30 дни. На първия от тях става тегленето на жребия и определянето на временния цар, а на последния – неговото жертвоприношение. Тази практика, с много варианти, е широко разпространена през древността⁵⁰. Мимолетният суверен е винаги въплъщение на умиращия бог и точно както е в житието на Дазий, той се явява „сред народа по образ и по подобие на самия Кронос“, т.е. на божеството. Понеже в случая ролята му не се изпълнява от действителния цар, а от неговата символична персонификация, заместникът поне външно подражава всичките му действия, носи божествените му атрибути и дрехи и упражнява неговата власт в цялата ѝ пълнота. На свой ред войниците, от чиито среди произхожда избраникът, създават с действията си впечатлението за съществуването на тайно общество и въобще за мистериен характер на самото празнуване, макар че то е достъпно за всички тях, както и за населението в околността.

През III в. от н.е. обаче учението на тракийския орфизъм очевидно вече се изповядва на чисто дионисовото си, народностно-социално равнище⁵¹, а авторът на житието е убедителен в това отношение. Това положение се потвърждава и от

самата контаминация на Залмоксис с Кронос, схванат не толкова като бог на мистериите, а като господар на мъртвите и на преизподнята⁵². Процесът на профаниране на доктрината, който според известието на Херодот започва още през VI в. пр. н. е., а изглежда и преди това, се аргументира чрез текста. В него се говори за „скверната традиция“, която достига до нас (до края на III в. от н. е.) и се съблюдава по твърде жалък начин от тези хора, които „напускат доброто, в което са преродени, и се връщат към злото, в което са се родили“. Няма нищо чудно тогава, че в житието името на Залмоксис не се споменава въобще и естествено се заменя (най-вече поради деградацията и поради обезценяването на самата доктрина) с името на Кронос.

Що се отнася до проблема за същностната характеристика на човешката жертва, мисля, че цитираният разказ категорично подкрепя изложените по-горе равнища на нейната качествена определеност. Поради самата система от ценности, която се съпреживява и се осмисля на различни нива, човешката жертва (саможертвата) може да се разглежда дори като средство за изцелението на цялото общество⁵³. В най-общ план именно тя е най-надеждното оръжие за борба със злото, за установяване на хармония в космоса и в природата и точно в това си качество притежава необходимите достойнства да преобразува (все)общата опасност във (все)общо спасение.

Логиката, към която се придържа изложението, намира подкрепа и във функционалната натовареност на човешката жертва, защото тя именно е призвана да преодолее разстоянието между света на хората и света на боговете⁵⁴. Тя е посредникът помежду им, а периодичното ѝ извършване непрестанно актуализира необходимостта от търсения контакт. По този начин човешките жертвоприношения на Залмоксис придобиват и съдържат до голяма степен извънвременен, универсален характер, чиято ефективност трябва да се търси не само по линия на прекратяване на злото, но и на достигане на много висока степен на доброто. Впрочем въпреки че интерпретациите на функциите на подробно разкритата обичайно-обредна практика са проблем, който и занапред не ще загуби актуалност, извършеният тук анализ показва различните им смислови равнища. Без да се противопоставям на аргументите на категорично защитаваните от отделните школи в историографията трактовки на жертвоприношенията⁵⁶, смея да твърдя, че поне в настоящия случай те не бива да се абсолютизират, т. е. да следват една-единствена линия на тълкуване.

Вече не мога да пренебрегна и въпроса с наименованието Томи (дн. гр. Констанца) – елинска колония на Евксинския понт (Черно море) до р. Истър (дн. р. Дунав) откъм VI в. пр. н. е. Колебанията в предположенията идват от близкото звучене на „стомион“ – устие, и на „томе“ – посичане; но и отрязване, отсичане, отделяне (отрязана част). Някои съвременни изследователи предлагат названието да се изведе от формата на неголям полуостров до града, чиито очертания приличат на острие на нож⁵⁷. Други са склонни да търсят някакво тракийско обозначение на хълм, на възвишение, на могила, което дава топоними от типа Томарос, Тумолос, Томайос⁵⁸. Първо трябва да кажа, че полисът отстон от устието на реката на

около 100 км и едва ли се нарича по този начин само заради сходството при произнасянето на думата. Самият глагол „темно“ – режа, но и нарязвам, разсичам, разделям, а оттук – заколвам, жертвам, и следователно още – сключвам договор (съюз, приятелство) със, изглежда подсказва на елините номинацията на реалното селище. Тя се предопределя от конкретното осмисляне на цялостната церемониална атмосфера, свързана с учението за безсмъртието и за обезсмъртяването, разпространена по тези места. И след като дори за Херодот остават толкова много неизвестни и бели петна относно всичко около Залмоксис, човешките жертвоприношения, които най-вече поразяват въображението, и възстановеният чрез тях митичен прецедент на разкъсването, съвсем спокойно могат да послужат като основа за даване на име на поселението. На гръцки език то включва донякъде и обяснението или поне насочва към характеристиката на обредната действителност.

Любопитно е, че според античната писмена традиция точно в тази зона се локализира и митът за убийството на Апсирт. Наскоро той бе анализиран в българската историография⁵⁹. Брат по баща на Медея, Апсирт е роден от кавказката нимфа Астеродейа. Според една от версиите за него (а те са противоречиви) при бягството на Язон от Колхида, сестра му – Медея, го взема на кораба „Арго“, но когато баща ѝ – Еет, догонва бегълците, тя го убива и разхвърля частите му, за да отвлече вниманието и за да забави преследването. Ритуалното убийство се локализира първоначално при черноморското устие на р. Истър и на това на Адриатическо море, съобразно с теорията за бифуркацията на реката, а едва по-късно и с разположеният по юг от устието град Томи. За Стефан Византийски например Томи е полис край Одесос, а името му идва от посичането на Апсирт⁶⁰ там.

За мен няма съмнение, че обяснението се търси и се намира логично поради превода-означение, който съдържа реалния топоним – Томи. Нещо повече, локализацията на мита за Апсирт (и то независимо от версиите, от датировките и от интерпретациите, които могат да се дадат за него) е умишлено разположена в този ареал вследствие на впечатляващата ритуална действителност, която по тези краища има пряко отношение към Залмоксис. Просто смъртта на Апсирт и неговото разчленение съвсем тенденциозно и умозрително се напластват върху обичайно-обредната практика, свързана с човешките жертвоприношения или още по-точно, именно те предизвикват изкуствено наложеното им местоположение. Нещата са съзнателно нагласени и историзирани в античната писмена традиция и едва от тази позиция, т. е. след въвеждането им, там започват да се търсят и техните етимологии.

Обстановката е красноречива от гледна точка и на археологическата действителност. Най-напред имам предвид картината, която може да се види в съседната колония Истрия⁶¹. Тя се намира точно на устието на р. Дунав. При разкопки на могилен некропол от архаичната епоха край нея навремето бяха открити много скелети на хора и на коне. Според изследователите на обекта те не са погребани там, т. е. некрополът не е надгробен, а в случая става дума за насилствена смърт, т. е.

за човешки жертвоприношения и за жертвоприношения на коне, още повече, че някои от намерените трупове са преднамерено разчленени. Вярно е също, че човекът и конят са обредно взаимнозаменяеми⁶² и след като първият е най-висшето жертвено същество, е естествено вторият да го следва. Целият ритуал се приписва от археолозите на трако-скитското смесено население от хинтерланда на колонията – нещо нормално, след като и скитите познават сходни обредни практики, засвидетелствани нееднократно по археологически път и чрез многобройни писмени известия⁶³. И все пак в случая съм по-склонен да свържа находките с тракийската реалност най-вече заради цялостната атмосфера, изстраваща около фигурата на Залмоксис – божеството, което има приоритет в тази област.

Следващото в хронологически ред сведение, което дава данни за човешките жертвоприношения при траките, се открива отново у Херодот. То се отнася точно за 479 г. пр. н. е., когато при преследването на персите атиняните обсаждат крепостта Сестос на Тракийския Херсонес (дн. Галиполски полуостров). По това време там се намира персийският пълководец Ойобаз. Той идва в града от Кардия и намира убежище при началника на гарнизона Артаит – довереник на Ксеркс. Когато елините обсаждат твърдината, Ойобаз се опитва да спаси хората си, но както пише древният автор, „траките апсинтии, залавяйки Ойобаз, който избягал в Тракия, го принесли в жертва на местния бог Плейстор по техните обичаи, а тези, които били с него, избили по друг начин“⁶⁴.

Наскоро се опитам да покажа, че Плейстор е едно от многото имена, които Залмоксис носи в Тракия⁶⁵. Тази хипотеза потърси подкрепа във вероятната тракийска глоса „плейстой“ – наименование на общество от посветени аскети при даките⁶⁶, т. е. от преките историографски наследници на гетите, които според Херодот са „най-смели и най-справедливи“ от траките⁶⁷. Макар и четенето да е спорно, важно за изложението е, че Йосиф Флавий сравнява плейстите с еврейските есени въз основа на принципа на общността в живота на двете секти⁶⁸. Мнението не е лишено от основания, защото и есените образуват затворена група, която живее по особени правила. За лингвистите самата дума „плейстой“ означава „най-голям“, „най-велик“⁶⁹. От културно-историческа гледна точка, директно от старогръцки, този превод означение отговаря добре на същностната характеристика на едно върховно божество. По същия начин както и Залмоксис, то изисква човешки жертвоприношения и е главният субект (носител) на обряда, защото всъщност е плейст в действие⁷⁰.

Възраженията срещу тази интерпретация могат да се групират естествено около проблема за локализацията на обичайно-обредната практика и около нейната смислова натовареност. Наистина, само споделените аргументи не стоят достатъчно стабилно и сами за себе си са слаби, за да отстоят предложената концепция. Трябва да се има предвид обаче, че локализацията на Залмоксис не се отнася единствено за североизточните тракийски предели – за гетските земи. Наскоро с много аргументи, базирани на изворовите данни от разнородно естество, направих опит

да покажа, че местоположението на Залмоксис трябва да се търси и в югоизточните, и в югозападните райони на древна Тракия ⁷¹ или, с други думи, то се разполага в зоната на защитения убедително в историографията хиперборейски диагонал, т. е. в областта на разпространението на тракийския орфизъм ⁷².

Не бива да се забравя и обстоятелството, че йонийската версия на преданието за Залмоксис се научава от Херодот от гръцките колонисти по Хелеспонта и по Понта, т. е. първо от онези, които обикчват бреговете на протоците и се локализируют най-общо в Югоизточна Тракия. Положението с Плейстор не е по-различно, защото древният автор не разполага за него с преки сведения от траките или от непосредствения тракийски хинтерланд, а ги узнава от елините, които се намират по крайбрежието и вече са го колонизирали. Любопитното в случая е, че ако Плейстор действително е едно от имената на Залмоксис в Тракия, разбраното и предаденото от Херодот за него ще отговаря на местния вариант на легендата за същия този Залмоксис, а това ще рече, че и тази версия е известна и е разпространена сред елините.

В тази обстановка остава да се види кои всъщност са апсинтите? Най-ранното им споменаване е у Херодот от средата на VI в. пр. н. е. и по-точно през 561/560 г. пр. н. е. по повод на нападенията им срещу съседното тракийско племе долонки ⁷³. То се разполага на юг от тях и обитава Тракийския Херсонес. Следователно те населяват земите на север от полуострова, а на изток се простират около т. нар. „Хиерон орос“ (Свещената планина) ⁷⁴. В този район тя се нарича още Ганос. В един запазен фрагмент от Страбон се твърди, че Енос се намира в по-раншната Аспинтида – сега (т. е. по негово време – I в. пр.н.е. – I в. от н.е.) Корпилика ⁷⁵. Известието разширява представите и показва, че областта стига до най-долното течение на р. Хеброс (дн. р. Марица), където на левия ѝ бряг, на самото ѝ устие, израства колонията Енос. От изворите се знае, че има още и река, и град със същото име – Апсинт ⁷⁶.

Каквито и тълкувания да се направят, според мен не може да има двоумение, че наименованието апсинтии не обозначава конкретно тракийско племе, а се използва и се дава от елините като отличителна характеристика на определено население, което покрива очертаната географска зона. Това положение е убедително защитено в историографията чрез много аргументи ⁷⁷. Всъщност номинацията идва от името на растението пелин – на старогръцки език „апсинтос“, „апсинтион“, и се употребява от елините като обозначение на необработена, неблагодарна, обрасла с бурени земя – метафора, която по-късно е типична за творчеството на Овидий ⁷⁸.

Още по-интересно е, че върху същите тези апсинтии на Херодот, малко време след това, се наслаждава наименованието на меландитите. Те се появяват само у Ксенофонт около края на V в. пр. н. е., а названието им се образува съвсем ясно от старогръцкия корен „мелас“ – черен ⁷⁹. От същата област се знаят още заливът Мелас и реката Мелас, която точно съответства на реката Апсинт (дн. р. Кавакчий). Очевидно локализацията на меландитите съвпада с тази на апсинтиите, а даденото

им от елините име – производно, отново не насочва към определено тракийско племе, а се пренася върху населението, което живее около залива Мелас и по течението на едноименната река. От посочените данни излиза, че апсинтиите на Херодот са меландитите на Ксенофонт ⁸⁰.

Нещо повече, ако се следва Страбон, може да се разбере, че от времето на устройството на Одриската държава на стратегии, същите тези номинации на обитателите на района се изтласкват от наименованието на корпилите. Те естествено приемат названието си от едноименната военноадминистративна област, чиято територия в никакъв случай не съвпада с племенната локализация ⁸¹. Корпилите са известни най-рано от II в. пр. н. е. и по-точно от 188 г. пр. н. е., защото Тит Ливий ги споменава тогава във връзка със завръщането на римския пълководец Гней Манлий Вулзон от Мала Азия (след битката при Магнезия през 190 г. пр. н. е. срещу елинистическата държава на Селевкидите) и с неговото преминаване през Тракия, когато той е принуден да се сражава с обединените сили на тракийските племена, едно от които е племето на корпилите ⁸². От други антични автори също личи, че корпилите са познати с местоположението си на изток от долното течение на р. Хеброс, че те се свързват с колонията Енос и с по-раншната Апсинтида, както и със залива Мелас и с Тракийския Херсонес. Всичко казано дотук е повече от достатъчно, за да потвърди наслагването на имената апсинтии, меландити и корпили през различните исторически периоди, както и да докаже, че те са едно и също население, чиято локализация съвпада със сравнително точно очертаната географска зона ⁸³.

Името на корпилите и на стратегията Корпилика се свързва и с названието на областта Кробиле. Тя се споменава от Демостен през IV в. пр. н. е. по повод на действията на атинския пълководец Диопейтес, който тогава нахлува в района и завладява там града Тиристазис ⁸⁴. Селището е познато още по данни на Скилак и на Плиний Стари, от които се разбира, че то се намира на северния бряг на Проπονтида (дн. Мраморно море), в съседство на запад с Тракийския Херсонес и поточно между Левке Акте и Ганос ⁸⁵. С други думи, и областта Кробиле, и поселението Тиристазис попадат в географския обхват на апсинтиите = на меландитите = на корпилите. От езиковедска гледна точка няма никакви препятствия за връзката между номинациите Кробиле и Корпилика ⁸⁶. Тук трябва да се добави и фактът, че не само областта се нарича Кробиле, но това име-производно носи и населението, което я обитават и което по-късно се установява по тези места под трайното название корпили.

Всъщност в основата на образуването на името на областта стои коренът „кроб“. Същият корен се съзира и като съставка на племето на кробизите, известно още от времето на Херодот ⁸⁷. Според един фрагмент на Хеланик съседните на гетите – теризи и кробизи, почитат Залмоксис и също обезсмъртяват. Те вярват, че умрелите „пак ще се върнат“ и „винаги смятат, че това е истина“. Затова и „принасят жертви и устройват угощения, понеже покойникът щял да се върне“ ⁸⁸. Теризите

пък, които Херодот въобще не познава, се споменават още през VI в. пр. н. е. от Хекатей от южната страна на река Дунав, където бащата на историята локализира кробизите⁸⁹. Последните са известни и на Хекатей, а географското им местоположение съобразно с данните у по-късните автори обхваща зоната от р. Янтра докъм хинтерланда Одесос (дн. гр. Варна) – Калатис (дн. гр. Мангалия в Румъния) – при всички случаи в близост до Понта⁹⁰. Родствените севернотракийски племена по-късно очевидно влизат в състава на гетската етнокултурна общност, а етнонимът на гетите, който започва да се чува още при Хекатей, постепенно се налага над тях и ги поглъща по военнополитически причини⁹¹.

В землището на теризите се намира и нос Тиризис, който се локализира на мястото на днешния нос Калиакра. Неговото име удивително съвпада с названието на града Тиристасис в областта Кробиле, който Диопейтес успява да овладее по време на кампанията си там. Въобще етнонимичната и топонимичната действителност, засвидетелствана чрез имената кробизи, Кробиле, Корпилика, корпили, а също чрез теризи, Тиризис, Тиристасис, показва ясно принадлежността на Североизточна и Югоизточна Тракия, най-общо казано, към единна етнокултурна и политико-религиозна контактна общност.

Сега е времето да прибавя и някои допълнителни аргументи, които отново опират до областта на етнонимията и на топонимията. Към края на VI в. пр. н. е. при похода на персийския цар Дарий I срещу скитите Херодот например споменава тракийските племена скирмиади и нипсеи, които живеят в Салмидесос, т. е. на юг от Аполония (дн. гр. Созопол) и от днешния Бургаски залив и на север от т. нар. „Тракийска делта“⁹². При днешния град Мидия на Черно море е известно и едноименното селище – Салмидесос. Както вече показвах в историографията, заедно с областта, поселението включва в наименованието си съставката „салм“, която се съдържа в името на Залмоксис⁹³. Любопитното е, че според Ксенофонт в Салмидесос се разполагат траките мелинофаги – несъмнено чисто елинска характеристика на населението там, която се образува направо от старогръцката дума „мелине“ – просо, и от глагола „фаго“ – ям, т. е. просоядци⁹⁴. Както при случая с апсинтиите и с меландитите, мелинофагите на Ксенофонт означават скирмиадите и нипсеите на Херодот, т. е. едно бедно население, което се прехранва като приготвя хляба си от просо – растение, и сега отглеждано предимно в ниските области на планините Странджа, Сакар и Източните Родопи⁹⁵.

Интересна в това отношение е наскоро предложената хипотеза за извеждане на името на Месамбрия (дн. гр. Несебър) от етнонима на мелинофагите и на меландитите по същия начин, както от етнонима на тините произхожда селището Тиниада и едноименният нос, или пък от теризите – вече разглежданите топоними⁹⁶. При всички положения при работата с подобен материал трябва да се отчитат звуковата, описателно-образната и асоциативната натовареност и символното значение на което и да е название, защото то има предимно социокултурен или географски характер, предопределен от конкретното осмисляне от страна на елините

на основни стопанско-битови, социално-политически и културно-идеологически дадености, които се запечатват при преските контакти и при следващите взаимодействия ⁹⁷.

В подобен контекст трябва да се разглежда например едно известие на Стефан Византийски, който цитира четвъртата книга от „Землеописанието“ на Евдокс от Книдос – известен географ, математик и астроном от IV в. пр. н. е. ⁹⁸ Според този автор скирмиадите са етнос „сюн гетайс“ – заедно със, съвместно с гетите, и малко по-долу посочва скирмиади и гети. Изрично се отбелязва още, че в областта Далиопида при Кизик (в Мала Азия) се намира градът Скурмос. Евдокс е сигурен извор, а близостта между скирмиади и гети е логична и лесно обяснима за съвременните изследователи. Поселението Скурмос обаче отново потвърждава етнокултурната общност от двете страни на планината Хемус (дн. Стара планина) и единството на приобщението между Североизточна и Югоизточна Тракия ⁹⁹.

В тази обстановка на сходна етнонимична, топонимична и обичайно-обредна атмосфера в североизточните и в югоизточните тракийски предели, вече с по-голяма сигурност мога да си позволя да твърдя, че действително върховното божество на траките апсинтии – Плейстор, е смислово равнозначно на Залмоксис и е просто едно от неговите имена в този ареал. Сега е необходимо да отворя една скоба, защото, ако се следва Хеланик, става ясно, че и теризите, и кробизите извършват жертвоприношения, а строго спазваната от тях обичайно-обредна практика преследва целта да се осигури безсмъртие, тъй като в известието изрично се посочва, че покойникът отново (т. е. след посещението при Залмоксис) ще се завърне. В историографията е установено, че освен Херодот, когото следва, древният автор използва и други извори ¹⁰⁰. Наистина той не уточнява, че в случая думата е за човешки жертвоприношения. Това положение може само косвено да се предполага. Съобщението съдържа обаче една важна подробност, която дообогатява ритуалната картина. От текста се разбира, че (човешките) жертвоприношения се съпровождат винаги от сакрална трапеза, от обреден банкет. Тяхното многопластово съдържание се разкри подробно по отношение на тракийската среда ¹⁰¹. Тук може само да се добави, че дори и погребалният пир означава ново начало, както и самата смърт носи в себе си ново раждане, постоянно обновление и следователно възраждане. Ето защо свещената трапеза и въобще ритуалните угощения могат да се схванат не само като филтри към безсмъртието, но дори при определени случаи те могат да осигурят вечен живот поради посредническите функции, с които са натоварени ¹⁰².

Поради човешките жертвоприношения Плейстор се идентифицира най-често в историографията или с Дионис, или с Арес ¹⁰³. И в двата случая мисля, че отъждествяването е чисто умозрително и се предлага по логични презумпции, защото божеството се изважда от конкретния му контекст, за да се съпостави с външните (общии) характеристики, присъщи и на Дионис, и на Арес. При първия човешките жертви стимулират вегетацията, а при втория те са нормални за един бог на войната, който трябва да се умилюстивява чрез проливането на човешка кръв, още

повече, че жертвоприношението се прави именно в хода на бойни действия. Тълкуванията са обосновани, но позицията за тяхното отстояване не изхожда от конкретните изворови данни, а търси подкрепи в паралели от гръцката действителност.

В „Истории“ на Херодот заедно с Кибела, наречена Кубебе, и със Залмоксис, Плейстор е третото и последно чуждо божество, на което древният автор не дава гръцко съответствие¹⁰⁴ и не се опитва при търсенето на яснота за сънародниците си да го преведе с името на някое елинско божество. Освен това от текста се разбира, че Плейстор е местен бог – „спихориос теос“. Това обстоятелство показва първо, че той не трябва да се схваща като „богът“, т. е. единственият бог, а че редом с него населението вярва и в други божества. На второ място, определението „местния“ съвсем не доказва, че Плейстор се почита само от траките апсинтии, т. е. от твърде ограничен кръг хора, а от население, което обитава според направения анализ сравнително обширен географски ареал¹⁰⁵. Самият превод-означение чрез името Плейстор – „най-велик“, „най-голям“, насочва към многофункционалността на едно върховно божество, при което не е трудно да се съзре поливалентността на същността му, т. е. по желание да се различат в него и дионисови, и аресови характеристики.

В научната книжнина убедително се доказва, че образ на Арес от Тракия като тракийска персонификация няма и няма да има¹⁰⁶. Според някои съвременни изследователи „никой в тази страна не изпитва необходимост от вяра в такава идентификация. Всички там притежават войнственост и жестокост в излишък. В архаичния си вид орфическата доктрина изключва подобно божество, защото неговите черти се съдържат и без това в основната персонификация на сина на богинята майка в соларния или в хтоничния му образ. Тези персонификации са немислими без човешки жертвоприношения“¹⁰⁷. Ето защо всички изображения и писмени данни за Арес в Тракия са плод на гръцките представи. Те се въвеждат от елините и остават елински.

Такова например е положението и у Йордан, който в средата на VI в. от н. е. завършва на латински език съчинението си „Гетика“. В него той засяга между другото и историята, и географията на Балканския полуостров през времето на Великото преселение на народите. Поради съзвучието между имената авторът отъждествява тракийското племе гети с готите, които се стреми да прослави. При търсенето на сполучливи примери и на сравнения в тази насока той се позовава на Залмоксис и на Декеней – на тяхната мъдрост, която ги отличава „от всички варвари“ и ги прави „почти подобни на гърците“¹⁰⁸.

„И тъй дотолкова били прославени гетите – пише той, – та отдавна поетите твърдят, че у тях се бил родил Марс, когото измамливото им въображение назовава бог на войната. Оттам и Вергилий го нарича: „втурващият се бог-отец (баща), който властва над гетската земя“. И сетне продължава, че гетите почитат бога чрез най-жесток култ. Внегова чест те извършват човешки жертвоприношения, като за целта умъртвяват пленници, защото предполагат, че за предводителя на войните е пристойно умилюваването чрез проливането на човешка кръв. Именно на Марс те

посвещават първата плячка, в негова чест окачват по дърветата и бойните трофеи. Йордан е категоричен, че повече от всички други гетите са проникнати от религиозната вяра към него и изглежда себеотдаването и поклонението им се подхранват от убеждението, че точно Марс те смятат за свой първородител и следователно за първи човек и за първи цар едновременно, т. е. за родоначалник ¹⁰⁹.

Сведението е твърде показателно. Най-напред от текста става ясно, че не други, а откоleshните твърдения на поетите и измамливото им въображение (т. е. чуждите – гръцки и римски информатори) превръщат Марс (Арес) в божество на „прославените гети“ и дори поставят месторождението му в тяхна среда. Този механизъм на присаждане е в пряка зависимост от традиционната представа за Севера – една канонизирана формула в мисленето, етикет, и клише, и синоним едновременно за означение на грубостта, на дивацината и на жестокостта, която блика от тези отдалечени от цивилизования свят краища. Според същата логика е естествено върховното и исконно божество на населението, което ги обитава, да се идентифицира с идеята за елинския Арес или за римския Марс. Неслучайно например основното определение на Овидий за гетите е „марсолюбиви“, а поетът почти винаги ги описва страховити и въоръжени ¹¹⁰. Съвсем друг е въпросът, защо в писмената антична литературна традиция мъдростта също идва от север ¹¹¹, понеже този път механизмът на преобразуването се подчинява на търсенето на еталонни ценности и на добродетели, т. е. на нравствен подтекст.

Не бива да се забравя, че от времето на логографите и от Херодот нататък древните автори с лека ръка смесват траките със скитите, а скитският Арес, който според бащата на историята също изисква човешки жертвоприношения, действително се подвизава по тези места и е зловещото божество в Скития ¹¹². Гръцкото му име е просто превод-означение на неговата същност. При това положение не е трудно да се разбере как скитският Арес може да се пренесе и в тракийска среда, особено на североизток, където е контактната зона на взаимодействията между тракийската и скитската етнокултурни общности ¹¹³.

Това, което е важно и се узнава още от Йордан е, че Марс, комуто гетите отдават върховни почести, е техният прародител-родоначалник. По този начин древният автор набляга, както и Херодот в случая с Плейстор, на идеята за едно върховно божество. Тя се долавя и от Вергилий, за когото Марс е богът отец (баща), който господства над гетската земя. Войнствените атрибути, които му се приписват в „Гетика“, посвещенията на първата плячка и на бойните трофеи в негова чест, са очевидно вторично и третично насложени характеристики, наложени поради необходимостта да се изгради цялостна представа за едно божество на войната. В този ред на тълкувания вече съм длъжен да кажа, че този Марс на Йордан, с чиято религиозна вяра са проникнати „прославените гети“, не е нещо друго, а е преводът означение на Залмоксис у този автор. Именно той изисква човешки жертвоприношения, защото е субект на обряда – в негова прослава се умъртвяват пленници и се пролива човешка кръв.

Според данните на Херодот за Плейстор (= на Залмоксис) и на Йордан за Марс (= на Залмоксис) човешките жертвоприношения и на двете места разкриват някои допълнителни и важни моменти, а също и разлики при съпоставка с вече подробно анализираната обичайно-обредна практика. Разбира се, интерпретациите в това отношение са задължителни и те няма да се подминат в изложението. Преди да пристъпя към тях обаче смятам за уместно да приведа и останалите данни, които макар и от различно време, се вписват в цялостния ритуален комплекс. От една страна, това ще спести тълкуванията „на парче“ и следователно усложняването на текста чрез повторения, а, от друга страна, ще даде по-цялостна и порелефна картина за състоянието на нещата.

Аний Флор, известен ретор от Африка, който живее през втората половина на I докъм средата I в. от н. е., предава по повод на кампанията на Марк Лициний Крас през 29–28 г. пр. н. е. срещу траките буквално следното: „Страшно е да се каже, колко са били мизите свирепи и сурови, колко са били дори варварите между самите варвари. Един от вождовете им, като въдворил тишина, отправил към римската бойна редица тези думи: „Кои сте вие?“ Отговорено му било: „Римляни, господари на света.“ А той казал: „Така ще бъде, ако ни победите.“ Тези думи приел за щастливо предзнаменование Марк Крас. Веднага мизите заклали кон пред бойната редица и дали оброк да принесат в жертва и да вкусат вътрешностите на убитите вождове.“¹¹⁴

Известието се датира точно, но текстът е сложен за анализ поради появата в него на етнонима мизи. През I в. пр. н. е. те са засвидетелствани в централната част на днешната Дунавска равнина, но нямат нищо общо с древните си малоазийски предшественици – мизи, бойци отблизо, опитни в ръкопашния бой, които участват в битката за Троя. Според някои изследователи името се използва уместно от римляните и е подходящо по-късно за новообразуваната провинция, защото непобедимите легиони трябва да надделееят над известни противници¹¹⁵. По този начин славата на вечния град се пропагандира идеологически и политически. След обстойна интерпретация на всички сведения за мизите в античната литературна традиция в историографията се стигна до заключението, че етнонимът не може да се вмести в земите между р. Дунав и Стара планина¹¹⁶. При такова състояние на изворите данни е логично да се предположи, че в случая управителят на провинция Македония, Марк Лициний Крас, е пред стълкновение с гетите, както може да се отсъди и от крайните резултати на кампанията му през тези години. Без да вземам отношение към дискусиата мога да кажа само, че съобщението на Флор описва една обичайно-обредна практика, присъща на севернотракийските племена (след като изрично се говори за няколко техни вожда) и на сборното население от тази обширна географска зона, което се противопоставя на римляните, а древният автор най-общо го назовава мизи.

Поради суровия живот и поради свирепостта на мизите – „най-варвари между самите варвари“, свидетелството на античния ретор подсказва, макар и косвено,

свързването в неговите представи на целия ритуал с един бог на войната или поне с някаква идентификация на идеята за него. Та нали сцената се разиграва пред очите на двете армии, и то миг преди непосредственото стълкновение помежду им. На свой ред в битката вече всичко ще е в ръцете на воинстващото, жадно за победа божество, което трябва да се умилостави и да се спечели чрез жертва и чрез клетва, както сочи стриктното придържане до текста. Неслучайно от разговора, който предшества ритуалните действия, се разбира, че между предводителите на двете войски се дискутира впрочем властта и съдбата на света ¹¹⁷.

Очевидно представата се влияе от стереотипи, защото разказът на Флор по принцип не се отличава особено от тези на Херодот и на Йордан, съответно за Плейстор и за Марс (Арес), и следователно в случая по-скоро отново се опира до идеята за едно върховно божество. В текста обаче има и нови моменти. Първият е, че точно преди схватката мизите извършват жертвоприношение на кон. То не може да бъде и иначе, защото в момента те не разполагат, както например апсинтиите или както гетите, с военнопленници, за да ги принесат в жертва. В индоиранската жертвена практика, в която изцяло се вписва и тракийската, човекът е най-висшето жертвено същество. То се следва от низходяща градация от поредицата кон, бик, овен, козел – всички те, негови тъждествени субститути ¹¹⁸. Следователно в тракийските предели жертвоприношението на човек по правило се измества от жертвоприношението на кон – проблематика, подробно анализирана в историографията ¹¹⁹. Идентификацията, която се извършва, демонстративно обозначава една и съща реалност на вложеното значение. В това отношение думите на античния автор са двойно симптоматични, защото в случай на победа траките дават оброк, заклеват се, че ще принесат в жертва вождовете на противниците си, т. е. че те ще пристъпят не към символично, а към действително човешко жертвоприношение, тай като ще притежават вече и обекти за неговото осъществяване ¹²⁰.

Аналогично в смисловото си съдържание е известието на Плутарх от биографията на Крас, което се отнася непосредствено преди последното решително сражение за Спартак през 71 г. пр. н. е. Именно тогава тракиецът построява цялата си войска в боен ред, заповядва да му доведат коня и го посича с меча си ¹²¹. Идеята за заместването на човека от коня и за тяхната равнозначност се долавя, макар и косвено, чрез данните за легендарните тракийски царе Диомед – изяден от собствените си кобили-човешкоядки, и Ликург – разкъсан от коне на планината Пангей.

От съобщението на Флор се долавя и любопитната подробност, че при победа, клетвата на мизите включва освен човешките жертвоприношения на пълководците, и задължението им „да вкусат от вътрешностите на убитите вождове“. Този път обичайно-обредният сценарий се дообогатява, както това стана и чрез известието на Хеланик, с желанието да се поеме една изключително свещена храна. Нейното значение се разкри по отношение на тракийската среда ¹²². Ритуалният канибализъм обозначава стремежа да се придобият физическите и интелектуалните качества на жертвата, да се овладеят всичките ѝ способности и достойнства и тя самата да

бъде подвластна и в пълно подчинение на този, който я поглъща и пие от тялото. Непосредственият акт на ядене и на пиене символизира едновременно борбата и победата, която се печели.

В тази обстановка интерпретациите се усложняват и се затрудняват поради широко разпространената в древна Тракия практика на омофагията ¹²³. Ужасяващото общо ядене несъмнено притежава важно сакрално значение. От подробните интерпретации в историографията се знае, че по време на празненствата, обобщено казано в чест на тракийския Дионис, бясно се разкъсва диво животно, най-често бик, а във вдъхновението на неистовата религиозност участниците се нахвърлят върху месото и върху кръвта. Обладани и изпълнени с духа на бога, в еретичното си изстъпление, всички пристъпват към омофагията, понеже за тях тялото и кръвта съдържат същността на божеството. Сливането с него и приобщаването към качествата му е заложено във вярването, че жертвените животни са инкарнация на самия бог и именно единението с него изпълва с онази сила и с онази мощ, които носят неограничени и възраждащи способности и дори могат да дарят с безсмъртие.

Въздържам се от допълнителни тълкувания, въпреки сторени вече в научната книжнина ¹²⁴. За изложението е от значение, че съобщението на Флор за ритуалния канибализъм, който вероятно съпътства човешките жертвоприношения, или е просто спомен и реминисценция за тях, или дори е тяхна равнозначна смислова възстановка, разкрива как към края на I в. пр. н. е. чистотата в разбирането на учението (на доктрината) на тракийския орфизъм, чрез която се реактуализира същността на митичния прецедент на разкъсването на самото божие тяло, без съмнение е профанирана. Нещата опират до различни равнища на осмисляне, на функциониране и на реализиране на обичайната практика, при която обредната трапеза, недвусмислено засвидетелствана от Хеланик, и въобще ритуалният банкет дообогатяват съдържанието си чрез най-свещената храна и напитка – човешкото тяло на жертвата. Точно тя е призвана да осигури контакта между света на хората и света на боговете и в качеството си на идеална трансмисия между тях е изпълнена с божествена енергия – самата тя е персонификация на сакралното божие тяло, за да даде нужните гаранции за възраждането и за така бленуваното безсмъртие.

Косвена връзка и идентификация на Залмоксис с Арес се прави от някои съвременни изследователи и по повод на една случка, разказана от Ксенофонт от Ефес (гръцки писател от римската епоха, вероятно от II в. от н. е.) в любовно-авантюрният му роман „Хаброком и Антия“ или „Ефеска повест“. Ето и дословният текст: „А онази нощ шайката на разбойника Хипотоос прекарала в пируване. На следния ден се заели с жертвоприношението. Било приготвено всичко: и идоли (статуетки) на Арес, и дърва, и венци. Жертвоприношението трябвало да стане по обичайния (обикновения) начин: жертвата, която щяла да се принася – било човек, било животно, се окачвала на някое дърво, а принасящите я заставали на известно разстояние и я замеряли с копия. И които я улучвали, смятало се, че богът приема

благосклонно тяхната жертва. А които не я улучвали, го умилиствявали с ново жертвоприношение, за да получат неговото благоволение. Ето че и Антия трябвало да послужи за такава жертва.¹²⁵

Анализът е сложен, защото за този литературен жанр ролята на клишето е много по-голяма, отколкото личното авторово присъствие. Тук се допускат всякакви формални композиционни усложнения, а дългите и мъчителни перипетии, които преодоляват героите в непрестанното си лутане, не са определени нито географски, нито исторически¹²⁶. Използват се просто безкрайни вариации върху една типова фабулна схема, която включва всякакви изпитания, за да потвърди в крайна сметка любовно-брачната вярност на основните действащи лица. В постоянното си скитане героинята Антия също налита от една опасност на друга. Тя например е продадена на киликийски търговци, сетне когато корабът им претърпява крушение, успява да се добере до брега и цяла нощ броди там из гъстата гора, „докато не била пленена от шайката на разбойника Хипотоос“¹²⁷. Всичко е стереотипно, абстрактно и формално едновременно, и не дава стабилна основа за сериозно тълкуване. Каквито и интерпретации да се правят и напред, според мен те винаги ще останат в сферата на хипотезите, а предпазливостта ще е задължителна.

И все пак въображението, колкото и ситуации да ражда, се опира на традиционното познание. В научната литература се предполага, че така както е разказан, ритуалът и съпътстващите го подготовка и действия нямат вид на измислица, а на нещо автентично, научено от античния автор по литературен път от някой предшестваша го древен извор и вмъкнато от него като колоритен и екзотичен момент в произведението¹²⁸. За разлика от съобщението на Херодот, в което не се казва по какъв начин става човешкото жертвоприношение на Плейстор, Ксенофонт от Ефес подробно описва обредната картина. Понеже главатарят на разбойниците Хипотоос сам твърди, че родът му е от Перинт на Пропонтида, някои учени са склонни да мислят, че той е тракиец и че самият ритуал се отнася до траките и се свързва с тях¹²⁹. Логиката изисква да се отиде още по-напред, защото Перинт се локализира в земите на апсинтиите и следователно не само Хипотоос ще е апсинтиец, но и върховното божество на тези траки ще отговоря на Арес и ще се почита от тях като божество на войната. Разбира се, предположението не е пропуснато да се направи в историографията¹³⁰. То се подкрепя и от обстоятелството, че точно в един надпис от Перинт се чете теофорното име Тактор Плейстор¹³¹ и следователно „тракийският Арес“ на апсинтиите, които обитават хинтерланда на този град, е техният жесток бог Плейстор, който се почита чрез човешки жертвоприношения.

Всичко обаче остава само в сферата на вероятностите. Така е, защото самият Хипотоос носи чисто гръцко име и нищо не подсказва, че той е тракиец (от апсинтиите) или пък, че древният автор го смята за такъв. Неговата разбойническа дружина действа в Киликия (в Мала Азия) и е естествено съмнението, че в случая по-скоро става дума за случайно съвпадение, че главатарят на тази банда и неговият род произхождат от Перинт, а някога в околностите на този град траките извърш-

ват човешки жертвоприношения ¹³² в чест на върховното си божество, което в този ареал носи името Плейстор.

От друга страна, атмосферата, която претворява Ксенофонт от Ефес, удивително прилича на обичайно-обредната практика, пресъздадена от Херодот по отношение на Залмоксис ¹³³. Тя предполага вероятни реминисценции, идващи по линия на въздействието на цялата, упорито повтаряна в литературата атмосфера, свързана с тайните на обезсмъртяването, което дарява това божество. Най-напред, както и при Залмоксис, а и при Плейстор, жертвоприношението се извършва по обичайния, т. е. по традиционния начин. После в ритуала отново присъстват копията – свещени инструменти, а и самата жертва умира във въздуха. На трето място, в случай, че не се улучи целта, се пристъпва към ново жертвоприношение, за да се омилюстива божеството и да се спечели неговото благоволение и покровителство.

Съвпаденията на обредните елементи съвсем не са малко. По тази причина ако все пак се приеме, че разказът на Ксенофонт от Ефес черпи колорита си от тракийската действителност, може да се допусне поне, че авторът използва името на бога на войната Арес като превод-означение на върховното тракийско божество от хинтерланда на Перинт. И след като траките апсинтии почитат Плейстор, а картината на цялостния ритуал отвежда към обичайно-обредната практика, свързана с човешките жертвоприношения на Залмоксис, логично следва, че е налице още едно доказателство. – Плейстор е едно от имената, под които се подвизава Залмоксис по тези краища. Нещо повече, въпреки че Херодот не съобщава абсолютно нищо относно извършването на човешкото жертвоприношение от апсинтиите, трябва да се предположи, че то става по същия начин, както той описва ритуала в тракийската си версия на легендата за Залмоксис.

Както казах, споделените наблюдения ще имат винаги хипотетичен характер. Вече е крайно време да премина и към конкретния опит за тълкуване на човешките жертвоприношения в посочения комплекс от изворови данни. Прави впечатление например, че траките апсинтии, които залавят персийския пълководец Ойобаз, го обричат на Плейстор по техния обичай, т. е. по особен и по специфичен, но същевременно и по консервативно-традиционен способ, докато останалите пленени заедно с него избиват по друг начин. Освен това обектът на жертвоприношението не се излъчва безразборно, а изборът пада само върху предводителя на врага ¹³⁴. Ако се върнем към съобщението на Флор за предстоящото сражение на северно-тракийските племена с римляните, също ще видим, че наречените от него мизи дават клетва в случай на победа да принесат в жертва не други, а само вождовете-предводители на своите противници. Тези уточнения липсват при Йордан и при Ксенофонт от Ефес. Там думата е единствено за пленници, чрез чиято кръв се омилюстива божеството. Тези елементи естествено отпадат при късните автори-компилатори, които по-скоро се стремят да предадат една обща характеристика на нещата, отколкото да ги прецизират.

Във всички свидетелства, които цитирах, никъде не се посочва, че тези жер-

жертвоприношения се извършват на определен отрязък от време, т. е. че те се подчиняват на периодично фиксирана цикличност, нито пък се казва, че обектите на обряда са преднамерено поставени заместници – субститути, които се идентифицират със слово с действителната жертва, излъчена измежду гетите според разказите за обичайно-обредната практика у Херодот и при следващите го древни автори. Това обстоятелство не е случайно и подсказва, че двата ритуала до голяма степен трябва да се разграничат, макар че като идейна натовареност съдържанието им включва несъмнено и редица общи моменти. Очевиден е например фактът, че човешкото жертвоприношение е достъпно за всички, без разлика в йерархичното подреждане в социалната стълбца или в степента на религиозно-идеологическото посвещение на който и да е от присъстващите. По този начин постъпват по своя обичай апсинтиите с Ойобаз. Така и мизите принасят в жертва кон пред бойната редица и дават оброк да посветят на върховното си божество восначалниците на римляните, а гетите на Йордан просто го почитат чрез смъртта на пленниците си. Следователно тези човешки жертвоприношения имат място в тракийската среда, но не са в зависимост от периодичността на основния обред и от многозначността на внушенията, които се влагат в него.

Картината се усложнява, защото обектът на ритуала е нормално да се възприема и като изкупителна жертва. Именно върху нея се струпват всички беди и нашествия, които се отнасят със смъртта и се заличават завинаги. В най-общ план отново се достига до идеята за откриването на разковничето за изцелението на цялото общество, за надделяването над злото и за достигане на най-висока изява на доброто¹³⁵. Това смислово съдържание е прозрачно по време на ожесточението на бойните действия, към чийто ужас и безумие насочват конкретните известия на древните автори.

Съществува и възможността човешките жертвоприношения, за които става дума в тези извори, да дообогатят символиката си и по линия на ретрибутивната теория аз тях¹³⁶. Основното в нея е идеята за възмездието, което ще сполети хората, ако нарушат дадената клетва (договора си), защото точно те, както и жертвата, ще бъдат застигнати и ще загинат от насилствена смърт. В историографията се доказва обаче, че ретрибутивната теория върви заедно и е слята със сакраменталната¹³⁷. Поливалентността на обредното значение сега се увеличава чрез внушението за пречистване и за предпазване (за защита) едновременно от всякакви враждебни попълзновения от страна на победените врагове. Кръвта на жертвата, а и самата тя, ако се има предвид символиката на ритуалния канибализъм, са гаранция за връзката, за своеобразната форма на договор и за неговото косвено функциониране между двете страни.

Заедно с това не може да се пренебрегне и възможността за реализация на всички онези равнища на възприемане, които подробно анализирах в предходното изложение. Така например е ясно, че човешките жертвоприношения във въпросния комплекс от изворови данни са призвани да осигурят победата. Що се отнася кон-

кретно до тракийските владетели, те имат задачата да обнови прерогативите на тяхната власт и да потвърдят свещените им права над народ и над държава¹³⁸. Традиционната картина на умиране и на ново раждане (възраждане) е принципно равностойна и една ли ще предизвика възражения. При всички положения нищо определено не може да се каже в повече. Целта е да се овековечи божествената енергия в цялото ѝ могъщество, а човешките жертвоприношения, които са най-подходящото средство за това, са натоварени с убеждението за безсмъртието и трябва да се възприемат като грядущо възраждане.

Следващото известие, което съдържа данни за човешки жертвоприношения при траките, принадлежи на Диодор и се отнася на II в пр. н. е. С малки съкращения текстът на древния автор е следният: „Тракийският цар Диегилис, като получил царската власт и работите му неочаквано се нареждали щастливо, не управлявал поданиците си като приятели и съюзници, но властвал над тях жестоко като над купени роби или пленени неприятели. Той убил по позорен начин голям брой отлични траки, а немалък брой изтезавал и подлагал на издевателства... и цялата си държава изпълвал с безчинства. Той ограбвал и съседните гръцки гладове и от пленените едни изтезавал, а други наказвал със страшни и необикновени мъчения. Когато завладял града Лизимахия, който бил подвластен на Атал, той го опожарил, а от пленниците избрал най-знатните и приложил спрямо тях особени и необикновени наказания. На децата отсичал ръцете, краката и главите и ги окачвал на вратовете на родителите им, за да ги носят... На някои (мъже и жени – б. а., Д. П.) отрязвал ръцете и разсичал тялото откъм гърба, а понякога карал да носят отсечените части, натъкнати на копия...

... Като се оставят настрана другите му убийства, само от един случай би могло да се заключи за прекомерната му жестокост. Когато празнувал сватба по някакъв стар тракийски обичай, уловил както пътували двама млади гърци от Аталовото царство. Те били братя, които се отличавали с хубостта си. На единия братата била набола, а другият току-що догонвал тази възраст. Диегилис увенчал двамата братя по обичая на жертвените животни и ги въвел в двореца си. Той проснал надлъж по-младия, за да го разреже по средата с помощта на прислужниците си, и извикал, че не трябва да си служат частните лица и царете с еднакви жертвени животни. А когато по-възрастният брат плачел и проявявал братската си обич, като подлагал себе си на меча, Диегилис заповядал на прислужниците си и него също да проснат надлъж. Удвоявайки жестокостта си, улучил е един удар и двамата, докато зрителите възхвалявали с песен похватността му. Той извършил и много други безчинства.“¹³⁹

Ужасяващата обстановка продължава да кондензира страховитите си отсеченьици и в следващия пасаж¹⁴⁰. И за да е още по-убедителен, Диодор продължава в същия дух и по отношение на наследника на този владетел: „Зибелмий, синът на Диегилис, следвайки усърдно бащината си кръвожадност и хранейки омраза към траките поради това, което те били сторили на баща му, достигнал до такава степен

на жестокост и безчинство, че избивал с цялото семейство тези, на които бил разгневен. За обикновени провинения едни разсичал на части, други разпъвал на кръст, а трети живи изгарял. Той посичал децата пред очите на родителите им и дори в техните обятия и насечените им части поднасял на близките им, като подновявал онези стари угощения на Терей или Тиест. Най-сетне траките уловили Зимбелмий.¹⁴¹

Нека читателите не ми се сърдят за прекалено дългите пасажии. Вече въведем в материята, те и сами могат непредубедено да ги интерпретират. Диегилис, когото Диодор нарича тракийски цар, според Страбон е владетел на кените¹⁴². При Валерий Максим формата на изписването на името му е Диогорид¹⁴³. Единственото по-точно сведение за географското положение на кените принадлежи на Солин¹⁴⁴. Веднага трябва да сигнализирам обаче, че то е объркано, защото областта им се локализира недалеч от Флавиопол, където се намира градът Бизия. При всички положения Бизия е извън Кеника, тъй като тази „столица на тракийските царе“ винаги остава в Астика, принадлежи на астите и следователно може да се приеме, че кените се разполагат на изток от р. Хеброс докъм Перинт на Пропонтида, на юг граничат със Сароския залив до шийката на Тракийския Херсонес, а на север достигат до средното и до долното течение на реката Агрианес (дн. р. Ергене в Европейска Турция) и до територията на поселението Апри¹⁴⁵.

Династическият дом е в непосредствено съседство на корпилите и се налага в периода на социална и на политическа криза на Балканите и в Тракия след средата и след края на III в. пр. н. е., когато изявените сепаратистични тенденции се подклаждат от усилващия се натиск на римляните, а големите тракийски държавни обединения се разпадат за сметка на местните политически организации. В бурята на разгорялото се съперничество, Диегилис успява да увеличи географския обхват на царството и да укрепи властта си за сметка на корпилите и на владенията от тях земи. Някои съвременни изследователи са дори на мнение, че убитите от династа по позорен начин „отлични траки“, за които говори Диодор, предполагат не толкова вътрешни антидинастически борби срещу него, колкото наблягат върху разширяването на територията на държавата¹⁴⁶.

Събитията се разиграват най-вече между 148–146 г. пр. н. е., когато римляните трябва да се справят с предизвиканите в Македония смутове от въстанието на Андриск (известен и като Псевдофилип) и с Ахейския съюз. Именно тогава Диегилис успява да завладее града Лизимахия (по-рано Кардия) точно на шийката на Тракийския Херсонес. При всички положения землището на кените, местоположението на областта, локализацията на стратегията Кеника, самото ядро на династическият дом – всичко говори, че географският ареал се вписва в зоната, за която човешките жертвоприношения са засвидетелствани обреди. В този район на Югоизточна Тракия се намират вече дискутираните апсинтии=на меландитите = на корпилите, при които почитането на Залмоксис под едно или под друго прозвище едва ли ще се смята за проблем.

Подробностите са още по-любопитни, ако се разгледат имената на царете на жените. Така според Дион Касий пратеникът на дакийския цар Децебал – негов брат, при император Домициан през I в от н. е. се нарича Диегис¹⁴⁷. Паралелизмът между антропонимите е повече от безспорен. Още по-интересно е името на сина на Диегилис – Зибелмий. Според Валерий Максим формата на изписването му е Зиселмис, още по-правилно Зиселмис¹⁴⁸, което ще рече, че предводителят на кените направо включва при назоваването си коренната съставка от името на Залмоксис, а именно „салм“, „селм“ – обичайна практика за тракийските династи¹⁴⁹. Известна е и монета на напълно неизвестния от писмени извори Дизателмиос, очевидно Дизаселмис, върху която освен името има изображения на глава на Аполон и на амфора – явни заемки от монетосеченето на град Сестос¹⁵⁰. Този цар на кените изглежда управлява към края на II в. пр. н. е, защото те са окончателно покорени от Рим през 101–100 г. пр. н. е., когато македонският претор Т. (М?) Дидий подчинява Кенийския Херсонес, т. е. вътрешните земи на полуострова¹⁵¹.

Успоредниците в областта на антропонимията не могат да се смятат за случайни. Този път те потвърждават констатацията, че като най-висш религиозен акт човешките жертвоприношения са характерни за обширен ареал от тракийския свят, в който влизат Североизточна и Югоизточна Тракия с областта на Пропонтида¹⁵² и в който се подвизава Залмоксис.

Знае се още, че Диегилис е зет на витинския цар Прусий и използва помощта му, за да проведе агресията си срещу градовете на Тракийския Херсонес. По това време те са подвластни на пергамския цар Атал II (159–138 г. пр. н. е.) – съюзник на Рим. Между 144–141 г. пр. н. е. войната се затяга, но е неуспешна за тракийския владетел, защото Аталовият стратег успява да го разбие, отнема му Лизимахия, а с това и ключа към полуострова¹⁵³. Не е известно кога точно Диегилис слиза от историческата сцена и кога синът му Зибелмий се възкачва на престола. Според проучванията в историографията смъртта на последния обаче съвпада с мандата на управителя на Македония Марк Косконий през 139–133 г. пр. н. е. Затова е приемливо и допускането, че траките, срещу които той воюва, въстават точно поради убийството на Зибелмий без действително да са го извършили, както ги обвинява рязко настроеният срещу тях Диодор¹⁵⁴.

Негативните характеристики, целият ужас на изстъпленията, страховитите безчинства, които човешкото въображение едва ли може да възприеме, са мотивирани от антитракийските позиции на древния автор. Както и при други случаи с този писател, текстът му има и силно нравоучителен характер и преследва морален ефект. Въпреки това мисля, че под множеството думи за прекомерната жестокост и за издевателствата пасажите са достатъчни, за да разкрият същността на обичайно-обредната практика на човешките жертвоприношения, при това във всички анализирани досега нюанси, а и да внесат някои нови моменти при цялостното ѝ тълкуване или поне да я детайлизират за точно определени случаи.

От една страна, разказът дава ясна представа за цикличността на човешките

жертвоприношения при траките от този район и за необходимостта те да се извършват периодически, като жертвата се излъчва от собствената им среда, точно както е положението и при Херодот. Диодор постоянно държи на факта, че и Диетилис, и Зибелмий избиват съплеменници, т. е. че те пристъпват според логиката на моя анализ към жертвоприношенията им. На свой ред обстоятелството, че това е просто ежедневие, има за цел да наблегне на ужаса и на отвращението, които внушават тези ритуали. Те така и остават неразбрани и се обясняват опростено чрез отвратителните, но ясни подробности. Освен това се вижда, че жертвата не е случайна. Тя се избира измежду „отличните траки“ – нещо, което е напълно допустимо и едва ли в напомнянето на древния автор трябва да се търси изложеният по-горе политически подтекст, или поне най-малко двата момента е необходимо да се обединят.

От друга страна, човешките жертвоприношения са нещо естествено и по време на бойни действия и на военни кампании. Този път за обект на обредите служат пленените противници. Те също не се използват безразборно, а Диодор изрично сочи, че се излъчват от „най-знатните“, каквото е положението и в случаите с Плейстор или пък с оброка на мизите преди сражението им с римляните. Предводителите, първенците, въобще най-знатните са единствено достойни за омилостивяване и за спечелване на върховното божество. В текстовете присъстват на няколко места и копията, но те едва ли могат да се приемат за свещените инструменти от разказа на Херодот. Копията се намират там, според преследваната от изложението задача, за да увеличават всеки миг у читателите тръпките на страха.

С висока стойност за интерпретацията са свидетелствата на Диодор за разсичането, за разделянето, за разкъсването на телата на жертвите и за тяхното разхвърляне. Този момент не е засвидетелстван пряко в досега анализирания изворови данни от времето на писаната история и се долавя само косвено. Разчленението въобще и разсейването по земята на отделните части несъмнено приобщават със сакралната сила, стимулират плодородието, вечния възпроизводителен цикъл на постоянното умиране и на новото раждане (възраждане) и са източник на бъдещия живот. Символиката е взаимнозаменяема по линия на ритуалния канибализъм, който не закъснява да се появи в разказа на древния автор. Неслучайно се описва как Зибелмий поднася за храна на близките „насечените части“ и „подновява онези стари угощения на Терей“. Според Валерий Максим той „заставя родителите да ядат от телата на своите деца“¹⁵⁵. Този път метафората е още по-сложна, защото децата се отъждествяват мито-ритуално с родителите си като част от цялото, като тяхна плът и кръв и следователно убийството на собствените деца е равнозначно смислово на самоубийство, т. е. на саможертва¹⁵⁶. Тук е мястото да кажа, че в тази посока изглежда може да се върви при тълкуването и на други подобни случаи, характерни за тракийската среда, какъвто е например този с Терей.

Най-колоритна у Диодор е историята с човешкото жертвоприношение на двамата млади гърци от Аталовото царство, които преминават през страната. По

това време Диегилис празнува сватба „по някакъв стар тракийски обичай“, т. е. тържествената церемония и допълнителните обредни действия на този тракийски владетел следват една традиционна, исконна практика. Царят е типичен жрец, защото увенчава двамата младежи „по обичая на жертвените животни“, сетне ги въвежда в „двореца“ си и там извършва обредните церемонии, като с един удар разсича и двамата. Същевременно присъстващите възхваляват свещеноедействията му като петят тържествен химн. По това време военните действия между траките кени и съюзното на Рим Пергамско царство са факт и изборът на жертвата отново пада върху „пленници“. Този път те се отличават с хубостта и с младостта си, т. е. достойни са за предназначението си. Диодор обаче е категоричен, че Диегилис казва: „не трябва да си служат частните лица и царете с еднакви жертвени животни“. По този начин древният автор явно ограничава възможността друг освен династа да извърши обряда.

Владетелската привилегия е достатъчна, за да потвърди убедително социално-класовото разграничение, което се прави, а и различните равнища на внушение, които са налице. Нещо повече, кръгът от присъстващите на ритуалното свещеноедействие най-вероятно е ограничен. То се прави в „двореца“ и на него не могат да бъдат всички, а само най-близките довереници на царя, излъчени от средите на аристокрацията. Те оформят затвореното общество около личността му и за тях само са предназначени тайните на съкровено знание и чистата изповед в учението на тракийския орфизъм. Сега не бива да се забравя, че след разполовяването на жертвите и може би след обредното преминаване между частите им, се осигурява и защита от всякаква враждебност от страна на враговете и едновременно всички, които са там, се пречистват чрез кръвта им, защото косвено влизат в договор с тях.

Анализът в настоящото изложение може да се усложни с обреден подтекст, ако се има предвид известието на Херодот от V в. пр. н. е., че при траките, които живеят над крестоните, заедно с починалия се погребва и най-обичаната от мъжа жена¹⁵⁷ – особен вид човешко жертвоприношение, което обаче не се потвърждава по археологически път. Изглежда съобщението намира място в „Истории“ поради засвидетелстваните от древния автор разлики в религиозните вярвания на различните тракийски племена и особено на тези на гетите, на травсите и на траките над крестоните, които са отличени от него от останалите чрез идеята за постигане на безсмъртие¹⁵⁸. Целта е прозрачна, а локализацията на обичайно-обредната практика този път отвежда най-общо към зоната на Югозападна Тракия. Споменатите от Херодот племенни състави и тяхното местоположение обаче очертават според последните проучвания в историографията големия диагонал от крайния североизток – басейна на реките Прут–Днестър, към и до крайния югозапад – басейна на реките Струма–Вардар. Към и след VI в. пр. н. е. в този географски ареал се намира територията на разпространението на орфическото учение. Тук са местата на неговите прояви и на неговата жизненост. Крайните точки на разположението на споменатите племена бележат и върховете изяви в съзряването на самото учение¹⁵⁹ – една от

персонализацията на което е Залмоксис.

Като се изключат легендарните данни за тракийските царе Диомед, Ликург, Орфей, за сборния образ на Дионис, сведенията от епохата на писаната история за човешки жертвоприношения от района на Югозападна Тракия почти липсват. Изключение прави едно известие на Флор, което не може да се датира съвсем точно. То най-вероятно се отнася към края на II в. пр. н. е., защото главата, наречена от него „Тракийска война“, се разполага между бойните действия на римляните срещу кимври, тевтони и тигурини и Първата митридатова война от 89 г. пр. н. е.¹⁶⁰ Ето какво предава древният автор: „След македоните по божия воля въстават траките, които някога са плащали данък на македоните. Те не се задоволили да нахлуят само в най-близките провинции Тесалия и Далмация, но стигнали чак до Адриатическо море. Възпрени от него, като че ли самата природа се намесвала срещу тях, те хвърлили стрели срещу самите морски вълни. През всичкото това време, в своята свирепост те не оставили нито една жестокост неизпитана спрямо пленниците: умилостивявали боговете с човешка кръв, пиели от човешките черепи и с всякакъв вид подигравки сквернели смъртта, като си служели както с огън, тъй и с дим; дори изтръгвали с мъчения рожбите от бременните жени.“¹⁶¹

Отново всичко е толкова общо предадено, че разграничението на отделните моменти е трудно да се направи. Най-напред сраженията срещу римляните в тази област се водят от траки (общо казано) и от скордиски – най-вероятно келтско племе, както ги наричат повечето антични автори, макар че Апиан ги причислява към илирите¹⁶². По отношение на настоящото изложение, най-любопитното е свидетелството на Амиан Марцелин, който през IV в. от н. е. пише, че „те били някога, както свидетелства древната им история, сурово и диво племе, принасяли пленниците в жертва на Белона и на Марс и жадно пиели човешка кръв от човешки черепи“¹⁶³.

Успоредниците между изворовите данни са очевидни, а човешките жертвоприношения се правят в чест на ясно обозначените божества на войната при келтите. За самия Флор обаче скордиските са траки и в такъв случай Белона и Марс за него ще са несъмнени преводи-означения на Великата богиня майка и на върховното божество на траките. Те също изискват човешки жертвоприношения, а по тази линия контаминациите в една смесена среда съвсем не е трудно да се направят. Поразителен в съобщението е обредът с хвърлянето на стрели срещу морските вълни, който удивително прилича на стрелбата на гетите с лък към небето, засвидетелствана от Херодот пък във връзка със Залмоксис¹⁶⁴. Той обаче се нуждае от детайлна интерпретация и не тук е мястото да се разискват подробностите.

От значение е, че разказът на Флор, макар и донякъде косвено, има доказателствена стойност за локализирането на човешки жертвоприношения и в зоната на Югозападна Тракия, и то отново, най-вероятно пак във връзка със Залмоксис или още по-добре с някое от неговите прозвища или от идентификациите му там. Картината е грубо нахвърляна, влияе се от стереотипи и от традиции и не е необходимо

чрез нея да избистрям отделните нюанси, разяснени подробно в студията. Важно е обаче, че свидетелството не е изолирано. Тит Ливий например съобщава, че по време на Третата македонска война (171–168 г. пр. н. е.) траките, които участват на страната на Персей, се връщат радостни от победата си в лагера и като пеели песни, „носели на копията си неприятелските глави“¹⁶⁵. В писмената антична литературна традиция има и редица други известия за направата на чаши от черепите на неприятелите, за пиенето от тях, за траките сарапари, които „одират кожата... или отрязват главата“, за ловците на черепи въобще, но всички тях подробно анализирах в едно предходно изследване¹⁶⁶.

В заключение трябва да кажа, че човешките жертвоприношения на Залмоксис се вменстват в обширен географски ареал, който включва не само североизточните тракийски предели, но и Югоизточна и Югозападна Тракия. Същностната характеристика на свързаната с тях обичайно-обредна практика, засвидетелствана чрез различни древни автори през различни периоди, разкри редица успоредици, но и добавки към смисловите равнища на внушение и на възприемане при реализацията ѝ. Макар и сравнително оскъдни, изворовите данни се оказаха достатъчни, за да пресъздадат цялостната атмосфера и символната натовареност на тържествените церемониални свещенодействия. На свой ред тяхното осъществяване в посочените краища е още едно доказателство за локализацията на Залмоксис.

Б Е Л Е Ж К И

¹ М а р а з о в, Ив. Следи от ашвамедха и пурушамедха в култовите ритуали и в царската идеология на траките. – Изкуство, 1980, №8, 7–17; Ф о л, Ал. Тракийският орфизъм. С., 1986; Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей. С., 1991.

² Н д т. 4, 94.

³ Й о р д а н о в, К. Thraco-Scythica: политическите отношения до средини IV в. до н. е. – ЕВ, 1988, № 2, 64–65 с лит.

⁴ Н д т. 4, 95; Ф о л, Ал. Политическа история на траките. С., 1972, 50–52; Тракия и Балканите през ранноелинистическата епоха. С., 1975, 41–43.

⁵ П о п о в, Д. Залмоксис (нови наблюдения). – История и обществознание, 1989, № 1, 3–16; № 2, 3–17 с лит.

⁶ С l e m. A l e x. Stromat. 4, 8, 57, 2; 58, 1–2; 59, 1–3.

⁷ П о п о в, Д. Залмоксис. Религия и общество на траките. С., 1989, 177–193.

⁸ E l i a d e, M. Histoire des croyances et des idées religieuses. Vol. I. Paris, 1978, 384–385.

⁹ Ф о л, Ал. Дионис...

¹⁰ Ц и в ъ в я н, Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа). – В: Палеобалканистика и античност. М., 1989, 119–131.

¹¹ R e i n a s h, S. Cultes, mythes et religions. Vol. 2, Paris, 1906, p. 98.

¹² Ф р е й з ъ р, Дж. Златната клонка. С., 1984, 473–474.

¹³ П о п о в, Д. Тракия на царете жреци, царете богове. – В: Тракийски легенди. С., 1981, с. 76 сл.

¹⁴ Пак там; проучвания върху тракийската религия. IV. Царят и царската власт. – ГСУ ИФ, 78, 1985, 36–91 с лит.

¹⁵ Ф о л, Ал. Орфизъм...

¹⁶ Пак там, с. 147.

- ¹⁷ Попов, Д. Залмоксис № 1 и 2.
- ¹⁸ Попов, Д. Залмоксис..., с. 104 сл. По тези проблеми и специално за жреците на Залмоксис подготвям публикация.
- ¹⁹ Reipach, S. Op. cit., p. 88, 103; Фол, Ал. Дювис..., с. 67.
- ²⁰ Фрейзър, Дж. Цит. съч., с. 353.
- ²¹ Кацаров, Г. Нови изследвания върху религията на старите траки. – Сп БАН, 70, кл. ист. фил., 1945, № 33, с. 173 с лит.
- ²² Попов, Д. Залмоксис..., с. 30, 88, 118–119.
- ²³ Tomaschek, W. Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung. Wien, 1980, II, 1, 63.
- ²⁴ Попов, Д. Залмоксис..., 118–119.
- ²⁵ Aineios Gazaios, PG, 85, 940; Вану, I. Zalmoxis et le phénomène de sectes. – In: Actes du II^e congrès international de Thracologie. Vol. 2. Bucaresti, 1980, p. 123.
- ²⁶ Coman, J. L'immortalité chez les thraco-géto-daces. – In: Actes du II^e congrès international de Thracologie. Vol. 3. Bucaresti, 1980, 241–269.
- ²⁷ Попов, Д. Залмоксис № 1 и 2, 90–110.
- ²⁸ Пак там, № 2, с. 15, 177–193.
- ²⁹ Нубаух, J. Le plongeon rituel. – Musé Belge. Bruxelles, 1933, 1–81; Керену, К. Labyrinth – Studien. Amsterdam – Leipzig, p. 53; Андреев, Ю. В. Миннойский Дедал. – ВДИ, 1989, № 3, 41–42.
- ³⁰ Фол, Ал. Политика и култура в древна Тракия. С., 1990, с. 129.
- ³¹ Пак там.
- ³² Теодосиев, Н. Свещената игра на орфиците. – Култура, 1990, № 2, с. 65.
- ³³ Попов, Д. Залмоксис № 1 и 2.
- ³⁴ Нубаух, J. Op. cit.
- ³⁵ Нот., II.VI, 130–140.
- ³⁶ Eliade, M. Traité d'histoire des religions. Paris, 1949, p. 297.
- ³⁷ Попов, Д. Залмоксис № 1 и 2.
- ³⁸ Пак там.
- ³⁹ Фол, Ал. Политика..., с. 130.
- ⁴⁰ Китов, Г. Тракийски могили от III – I в. край село Дойренци, Ловешки окръг. – Във: Втори конгрес по българистика. Т. 6. Българските земи в древността и България през Средновековието, 37–40.
- ⁴¹ Пак там.
- ⁴² Теодосиев, Н. Цит. съч., 64–78.
- ⁴³ Фол, Ал. Политика..., с. 164.
- ⁴⁴ Попов, Д. Залмоксис..., 141–151 с лит.
- ⁴⁵ Burkert, W. History of Greek Mythology and Ritual. Berkeley – Los Angeles – London, 1979, 69–70.
- ⁴⁶ Pillingerg, R. Das Martyrium des Heiligen Dasius (Text, Übersetzung und Kommentar). Wien, 1988.
- ⁴⁷ Венедиков, Ив. Нов аспект на култа към Залмоксис. – Изкуство, 1983, № 4, 43–45; Симеонова, Л. Деянията на Св. Дазий като извор на духовната култура на Дурострум през късната античност. – В: Северноизточна България – древност и съвремие. С., 1985, 288–295.
- ⁴⁸ Попов, Д. Залмоксис № 1 и 2.
- ⁴⁹ Венедиков, Ив. Цит. съч. За други и интерпретации: Pillingerg, R. Op. cit., p. 37, бел. 60.
- ⁵⁰ Фрейзър, Дж. Цит. съч., 334–339, 353–368.
- ⁵¹ Фол, Ал. Политика..., с. 184.
- ⁵² Попов, Д. Залмоксис № 1 и 2. Противоречиво мнение се защитава от Eliade, M. De Zalmoxis a Gengis – Khan. Paris, 1976, 31–80.
- ⁵³ Girard, R. La violence et le sacré. Paris, 1972.
- ⁵⁴ Цивьян, Т. В. Цит. съч., с. 120 с лит.
- ⁵⁵ Girard, R. Op. cit.
- ⁵⁶ Detienne, M. J.-P. Vernant. La cuisine du sacrifice en pays grec. Paris, 1979, 24–35 avec lit.; Cassabona, J. Recherches sur la vocabulaire des sacrifices en grec l'origine à la fin de l'époque classique. Aix-en-Provence, 1966.
- ⁵⁷ Сярова, З. Митът за убийството на Апсирт и някои топоними в лексикона на Стефан Византий.

- ски. – В: *Terra Antiqua Balcanica*, 4, 1990, 29–31.
- ³⁸ D e t s c h e w, D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1976, 510–511.
- ³⁹ С я р о в а, Р. Цит. съч.
- ⁴⁰ П о д о с н о в, А. В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. М., 1985, бел. 70 с лит. и извори.
- ⁴¹ A l e x a n d r e s c u, P., V. E f t i m e. Tombes thraces d'époque archaïque dans le nécropole tumulaire d'Histria. – *Dacia*, 3, 1959, 143–164.
- ⁴² М а р а з о в, Ив. Цит. съч.
- ⁴³ Г о ч е в а, Эл. Боги фракийцев и скифов по сведения Геродота. – *Studia thracica*, 1, 144–146; Кузьмьяна, Е. Е. Конь в религия и искусстве саков и скифов. – В: *Скифы и сарматы*. Киев, 1977, 96–119; Р а е в с к и, Д. Митология на скитите. С., 1988, с.76 сл.
- ⁴⁴ H d t. 9, 119.
- ⁴⁵ Р о р о в, D. Le dieu aux différents noms (Nouvelles observations sur Zalmoxis). – *EB*, 1990, № 3, p. 73.
- ⁴⁶ L o z o v a n, E. Les pleistoi daces, moins abstinents. – *Orpheus*, 11, 1964, 141–147; *Dacia Sacra*. – *History of Religions*, 7, 1967–1968, 219–228; D e t s c h e w, D. Op. cit., p. 372.
- ⁴⁷ H d t. 4, 93.
- ⁴⁸ I o s. Fl., *Ant. Iud.*, 18,1,5; *Bel. Iud.*, 2, 120.
- ⁴⁹ B r e d o w, I. von. Der trakische Gott Pleistoros. – *Terra Antiqua Balcanica*, 2, 1985, 72–76.
- ⁵⁰ Ф о л, Ал. Политика..., с. 160, 214.
- ⁵¹ П о п о в, Д. Опыт за локализация на Залмоксис. – *Terra Antiqua Balcanica*, 4, 1990, 7–12.
- ⁵² Ф о л, Ал. Орфизъм..., 137–149.
- ⁵³ H d t. 6, 34.
- ⁵⁴ В е н е д и к о в, Ив. Тракийската топонимия в движение. Населението на Югоизточна Тракия. – В: *Тракийски паметници*. Т. 3. С., 1982, с. 42.
- ⁵⁵ S t r a b o. 7, fr. 58.
- ⁵⁶ В е н е д и к о в, Ив. Тракийската..., с. 47 с извори.
- ⁵⁷ П а к т а м.
- ⁵⁸ П о п о в, Д. Овидий, Октавиан Август и Залмоксис (към проблематиката на тракийското изворознание). – *Thracia*, 10, 1992 (под печат).
- ⁵⁹ Х е п., *Anab.*, 7, 2.
- ⁶⁰ В е н е д и к о в, Ив. Тракийската..., с. 48 с извори.
- ⁶¹ Ф о л, Ал. Тракия..., 60–92.
- ⁶² T i t. L i v. 33, 40, 8–9.
- ⁶³ В е н е д и к о в, Ив. Тракийската..., 57–58.
- ⁶⁴ D e m o s t h., *Er. Phil.*, 12,3.
- ⁶⁵ В е н е д и к о в, Ив. Тракийската..., 57–58, 86–87.
- ⁶⁶ П а к т а м.
- ⁶⁷ H d t. 4,49.
- ⁶⁸ H e l l a n, fr. 73.
- ⁶⁹ H e s a t. fr. 171.
- ⁷⁰ H e s a t. fr. 170.
- ⁷¹ Ф о л, Ал. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. I. Тракия периегезата на Хекатей. – *ГСУ ИФ*, 66, 1972–1973, с.26.
- ⁷² H d t. 4, 93; В е н е д и к о в, Ив. Тракийската..., с. 41, 45–47.
- ⁷³ П о п о в, Д. Залмоксис № 1 и 2.
- ⁷⁴ Х е п. *Anab.*, 7,5.
- ⁷⁵ В е н е д и к о в, Ив. Тракийската..., 45–47 с извори.
- ⁷⁶ M a r i n o v a, L. Une hypothèse sur le nom de Mésambria. – In: *Studia in honorem Borisi Gerov*. Sofia, 1990, 156–157.
- ⁷⁷ О р а ч е в, А. „Каря“ в Черноморието? I. Писмените сведения за кари по Добруджанското крайбрежие. – In: *Studia in honorem Borisi Gerov*. Sofia, 1990, 169–170.
- ⁷⁸ S t. V u z 579, 12, 14; D e t s c h e w, D. Op. cit., p. 463.
- ⁷⁹ Й о р д а н о в, К. Добруджа през I хилядолетие пр. н. е. Гетя. – В: *История на Добруджа*. Т. I. С.,

1984, с. 103.

- ¹⁰⁰ Фол, Ал. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. V. Генеалогисти и митографи от V – IV в. пр. н. е. – ГСУ ИФ, 70, 1976, 15–17.
- ¹⁰¹ Попов, Д. Залмоксис..., 152–168 с лит.
- ¹⁰² Dumézil, G. Le festin d'immortalité. – Etudes de mythologie comparée indoeuropéenne. Paris, 1924; Bieckert, C. J. The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion. Leiden, 1963, 225–235.
- ¹⁰³ Bredow, I. von. Op. cit.
- ¹⁰⁴ Hdt. 4, 93–96; 5, 102; 9, 119; Linforth, I. M. Greek and Foreign Gods in Herodots. – University of California. Publications in Classical Philology, 9, 1928, p. 1 sq.
- ¹⁰⁵ Bredow, I. von. Op. cit., p. 72 sq.
- ¹⁰⁶ Фол, Ал. Политика..., 158–159.
- ¹⁰⁷ Фол, Ал. Дионис..., с. 241.
- ¹⁰⁸ Скржинская, Е. Ч. Йордан и его „Getica“. – В: Йордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960, 11–61; Лазова, Цв. Тракийски реалии в античната литературна традиция: „Getica“ на Йордан. – Terra Antiqua Balcanica, 4, 1990, 33–40.
- ¹⁰⁹ Iord. Get., 39–41.
- ¹¹⁰ Русева, М. Гетите в римската поезия от Августовата епоха. Terra Antiqua Balcanica, 4, 1990, 50–53.
- ¹¹¹ Фол, Ал. Политика..., с. 153 сл.
- ¹¹² Hdt. 4, 62–64.
- ¹¹³ Йорданов, К. Thraco-Scythica: етнокултурни взаимодействия. – ЕВ, 1987, № 3, 70–89.
- ¹¹⁴ Flot. 2, 26.
- ¹¹⁵ Фол, Ал. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. II. Тракийският логос на Херодот. – ГСУ ИФФ, 67, 1973–1974, 14–15; История на българските земи в древността. Т. 1. С., 1981, с. 69.
- ¹¹⁶ Тачева, М. Още едно становище по античната дискусия за европейските мизии (срещу Страбон VII, 3, 2). – Tracia Antiqua, 9, 1982, 31–48; История на българските земи в древността. Т. 2. С., 1987, с. 150 сл., 160–161.
- ¹¹⁷ Маразов, Ив. Опит за реконструкция на хипомита в древна Тракия. – Изкуство, 1985, № 3, 20–30.
- ¹¹⁸ Фол, Ал. Политика..., с. 127, 158; Дионис..., с. 88.
- ¹¹⁹ Маразов, Ив. Следя...; Опит...
- ¹²⁰ Попов, Д. Залмоксис..., 63–67 с лит.
- ¹²¹ Priut. Cras., 11; Саpозза, М. Spartaco e il sacrificio del cavallo. – Critica storia. 2. Firenze, 1963.
- ¹²² Попов, Д. Залмоксис..., 152–168 с лит.
- ¹²³ Пак там, с. 165 с лит.
- ¹²⁴ Фол, Ал. Дионис...
- ¹²⁵ Хеп. Ерh. Abroc., 2, 13.
- ¹²⁶ Богданов, Б. Античният любовно-авантюрен роман. – В: Три антични романа. С., 1987, 5–13.
- ¹²⁷ Хеп. Ерh. Abroc., 2, 11.
- ¹²⁸ Михайлов, Г. Траките. С., 1972, 218–221.
- ¹²⁹ Хеп. Ерh. Abroc., 3, 2–3; 5, 9; Dalmeida, G. Xenophon d'Ephèse. Les ephésiaques. Paris, 1926, p. 32.
- ¹³⁰ Кацаров, Г. Цит. съч. 176–177 с лит.
- ¹³¹ Пак там.
- ¹³² Михайлов, Г. Цит. съч., с. 219.
- ¹³³ Пак там, 218–221.
- ¹³⁴ Bredow, I. von. Op. cit., p. 72 sq.
- ¹³⁵ Цивьян, Т. В. Цит. съч., с. 119 сл. с лит.
- ¹³⁶ Фрейзър, Дж. Фолклорт в стария завет. С., 1989, 176–189.
- ¹³⁷ Пак там.
- ¹³⁸ Попов, Д. Залмоксис..., 63–67 с лит.
- ¹³⁹ Dio d. 33, fr. 14.

- ¹⁴⁰ Ibidem, fr. 15.
- ¹⁴¹ D i o d. 34–35, fr. 12.
- ¹⁴² S t r a b o. 13, 4, 2.
- ¹⁴³ V a l. M a x. 9, 1, 4.
- ¹⁴⁴ S o l i n. 10, 18, 20.
- ¹⁴⁵ Ф о л, Ал. Тракия..., с. 86; В е н е д н о в, Ив. Тракийската..., 58–59.
- ¹⁴⁶ Т а ч е в а, М. История..., с. 60.
- ¹⁴⁷ D i o. C a s s. 67, 7.
- ¹⁴⁸ V a l. M a x. 9, 1, 4.
- ¹⁴⁹ П о п о в, Д. Проучвания..., с. 36 сл. с лит.
- ¹⁵⁰ М у ш м о в, Н. Монетите на тракийските царе. – В: Сб. Б. Дякович. С., 1927, с. 224.
- ¹⁵¹ Т а ч е в а, М. История..., 63–65.
- ¹⁵² Й о р д а н о в, К. Добруджа..., с. 85.
- ¹⁵³ Т а ч е в а, М. История..., с. 61.
- ¹⁵⁴ П а к т а м.
- ¹⁵⁵ V a l. M a x. 9, 1, 4.
- ¹⁵⁶ Ц и в ъ я в, Т. В. Цит. съч., 127–128 с лит.
- ¹⁵⁷ H d t. 5, 5.
- ¹⁵⁸ H d t. 5, 3.
- ¹⁵⁹ Ф о л, Ал. Орфизъм..., 137–149; Хиперборейският диагонал. – Векове, 1984, № 6, 78–79.
- ¹⁶⁰ S a l m o n e G a g g e r o, E. Florus Epitome: A Source for the History of the Thracians and Moesians. – Pulpudeva, 4, 1983, 107–121.
- ¹⁶¹ F l o r. 1, 39.
- ¹⁶² Д о м а р а д с к и, М. Келтите на Балканския полуостров. С., 1984, с. 91 сл.
- ¹⁶³ A m. M a g s e l. 27, 4, 4.
- ¹⁶⁴ H d t. 4, 94.
- ¹⁶⁵ T i t. L i v. 42, 60.
- ¹⁶⁶ П о п о в, Д. Залмоксис..., с. 162 сл. с извори и лит..