

В АНДРЕОНА НА ЗАЛМОКСИС

ДИМИТЪР ПОПОВ

Димитр Попов. В АНДРЕОНЕ ЗАЛМОКСИСА

В студии анализируется эллинская версия традиция Залмоксиса. В ней отражены два повествовательные обряда – сбор в андреоне (комната, зал, в котором доступ разрешен только для мужчин) и спуск в подземное жилище или в пещеру, но и их новое появление, чтобы доказать возможность достижения бессмертия. Проведена реконструкция дороги Залмоксиса в горизонтальном и вертикальном плане, как переход, который касается смерти в одном состоянии вплоть до нового рождения (возрождения) в другом, а также и как посвященная смерть. На этой основе интерпретируются еще взаимодействия Залмоксиса с богинями Гестия и Гера – персонификация и одновременно греческие переводы-означения Великой богини матери фракийцев, в ее светейшей идентификации какой является земля и вместе с тем священный брак с ней.

Dimiter Popov. IN THE ANDREON OF ZALMOXIS

In the article is analyzed the Hellenic version of the tradition for Zalmoxis. In it are shown two degreed dedication rites – gathering in the andreon (the room, the hall; where only men are allowed to attend) and the withdrawal in the underground dwelling, or in the cave and the new appearance of it, in order to prove the possibilities for gaining immortality. A reconstruction of the way to Zalmoxis is made in horizontal and in vertical plan as a transition which touches to death in one condition and to the new birth (revival) in the other, as well as to the inanimated death. On this base we interpret also the relations among Zalmoxis and the goddesses Hestia and Hera – personifications and together with it the utmost Greek translations-indications of the Great Goddess-Mother of the Thracians, in her most holy identification as is the Earth and some more for the holy marriage to her.

С дълбока признателност посвещавам тази студия на моя учител проф. д-р Александър Фол по случай неговата шестдесетгодишнина.

В две преходни студии направих опит да анализирам ритуалите, които се отнасят до Залмоксис в местната – в тракийската версия на преданието за него, изложена най-рано от Херодот през V в. пр. н. е.¹ Там стана ясно, че човешките жертвоприношения, които се описват с подробности и стрелбата с лък – хвърлянето на стрели към небето, отразени като конспективна констатация, са в пряко взаимодействие и представят отделни елементи от сложната и от битуващата тогава обичайно-обредна система, свързана с това божество. Същевременно ако това бе действителната, показната страна на церемониалната практика, разкритите обреди се оказаха достатъчни, за да може чрез тях да се извърши сравнително пълна, но, разбира се, и хипотетична възстановка на фрагменти от основния мит, които те застъпват, т. е. да се реконструира донякъде следваният устен наратив. Възщност митът и ритуалът проблеснаха като две страни на една и съща монета и извиха неразривното си единство.

Работата е там, че в следващия пасаж от изложението на Херодот присъства още една версия за Залмоксис (който някои от гетите наричат също и Гебелейзис) и в нея са засвидетелствани други два ритуала. Ето какво пише бащата на историята:

„Както научавам от елините, които живеят по Хелеспонта и по Понта, този Залмоксис бил човек, робувал в Самос и бил роб на Питагор – син на Мнесарх. След като бил освободен, спечелил много богатство и със спечеленото се върнал у дома си. Но понеже траките водели тежък живот и били хора наивни, този Залмоксис, който познавал йонийския начин на живот и по-изтънчени нрави от тези на траките; поради това, че общувал с елините и с Питагор – един от първите елински мъдреци, построил си андреон“², т. е. стая, зала, в която достъпът е разрешен единствено на мъже.

Очевидно древният автор предава елинския и по-точно йонийския вариант на сказанието за Залмоксис³. Както сам съобщава, най-напред той научава за него от колонистите, обитаващи бреговете на Хелеспонта (т. е. на Дарданелите), а после и от тези, които населяват крайбрежните земи на Понта (т. е. Западното Черноморие). Датировката не е трудна и се отнася от края на VII и през VI в. пр. н. е., когато елините активно овладяват този район. Безспорно е обаче обстоятелството, че легендата за Залмоксис, която те предават, има корени в по-ранните времена, след като точно през тези векове тя е усвоена и несъмнено е преработена от тях в смисъл, че учението за безсмъртие и за обезсмъртяването е поставено в пряка зависимост от това на Питагор⁴.

В стремежа си да изяснят всичко онова, което узнават, по някакъв начин докосват или виждат (?!), чуват и научават за Залмоксис, елините съзнателно преобразуват същността му според собствените си познания и разбирания, уподобяват го с всичко, което те знаят, за да превърнат в крайна сметка местното, тракийското учение в духовен хоризонт на питагорейската философско-религиозна система⁵. Историзирането е пълно и няма нищо общо с действителното положение, защото е плод на вторична, чисто елинска трансформация.

Ако предложената интерпретация се приеме, а не виждам достатъчно силни аргументи тя да се отхвърли, трябва веднага да кажа, че по съвсем друг начин стои този въпрос със следващото изложение в същия пасаж от „Истории“⁶. Тук Херодот сбито и без каквито и да са подробности разкрива други два ритуала, свързани със

Залмоксис. Първият е събирането в андреона. Вторият е оттеглянето му в подземното жилище, където той прекарва три години, за да се появи отново на четвъртата и да убеди траките във възможностите за постигане на безсмъртие⁶. Разказът е естествен и лаконичен и по всяка вероятност предава сравнително точно това, което е научено от елините, за да се съмняваме в относителната му достоверност. Въпреки всичко и в тези случаи критичността не би била излишна.

Навярно не ще има противоречия, че и двата обряда изглеждат и най-вероятно са посветителни⁷. Възможно е също да се мисли, че те са в пряко взаимодействие и именно взаимовръзката им бележи отделни, различни степени на посвещение. Не е изключено по пътя на внушаване на учението да се предположи и инсценировка на някаква свещена драма в пряко отношение с неговата същност и с неговите подробности или със степените на усвояването му. Проблемите са много, отделните въпроси напират един през друг, но за момента всички те са предварителни, за да се изреждат последователно, и се нуждаят от детайлна интерпретация.

Първото, което впечатлява в йонийската версия на преданието за Залмоксис, е обстоятелството, че за разлика от тракийския му вариант (отново узнат и предаден от елините, но за съжаление, без да се съобщават източниците на информация) тук думата е за два вътрешни, скрити, недостъпни за всички ритуали. Следователно, техният таен, езотеричен характер не подлежи на съмнение. Той е пряко засвидетелстван и на него държи и набляга изложението на древния автор. Особено красноречив в това отношение е Хеланик, който буквално заявява, че „като се елинизирал, той (т. е. Залмоксис – б. м., Д. П.) научил гетите в Тракия на мистерии (Телетай)“⁸. Именно по време на тези мистерии той излага и учението си, за да е ясна и недвусмислена неговата тайна, езотерична квалификация.

Трудностите са много най-напред защото в тракийската версия на Херодот, а и на податките за нея в следващата го писмена антична литературна традиция, предадените два ритуала са външни, явни, открити и следователно най-лесно е да се мисли, че те имат екзотеричен характер и са достъпни за всички, а не само за определени, за посветени избраници. Анализът на човешките жертвоприношения и на стрелбата с лък в предишните ми две студии обаче разкри, че въпреки показността и достъпността на обредите, те съдържат различни смислови равнища съобразно целта на внушенията, които преследват, и възможностите им за осмисляне от аристократичния елит начело с царя и от населението, най-общо казано. Следователно, макар и да са явни, открити, достъпни, видими, те също имат своята езотерична същност или по-скоро едновременно са носители на езотеричност и на екзотеричност в зависимост от предназначението, от посланието, което преследват.

Настоящата студия е посветена на проблема какво става (какво се казва, какво се показва и какво се прави) в андреона на Залмоксис. Уважаемите читатели вече се досещат, че каквато и възстановка да се опитам да направя и да я защита с преки и с косвени аргументи от всякакво естество, неизбежно тя ще е и ще остане в сферата на хипотезите, след като обредът е таен – езотеричен, и логично разказът за него е така кратък. Сега е времето да уточня, че нямам никакви претенции за изчерпателно и за крайно решение на възникналите въпроси. Нека припомня и прекрасния коментар, който прави сър Дж. Фрейзър в предговора на една от книгите си:

„Аз не съм толкова безразсъден да смятам – пише той, – че заключенията ми по тези трудни въпроси са окончателни. Променил съм многократно възгледите си и смятам да правя това при всяка промяна на доказателствата; подобно на хамелеона честният изследовател би трябвало да променя окраската си при всяка промяна в цвета на твърдата почва, върху която стои.“⁹

Нашата почва обаче е твърде хлъзгава и никой не е защитен и застрахован от грешки. Самият Херодот не оставя много надежди с писаното за андреона. Ето и буквалния текст: „Там (в андреона – б. м., Д. П.) той (Залмоксис – б. м., Д. П.) приемал първите измежду съгражданите си, угощавал ги и ги учел, че нито той сам, нито сътрапезниците му, нито техните потомци ще умрат някога, но ще отидат на такова място, където ще живеят вечно и ще имат всички блага.“¹⁰

Това е всичко. Известното придобива все пак донякъде яснота в съчетание със съобщеното от Хеланик, че Залмоксис „научил гетите в Тракия на мистерии, като твърдял, че нито той сам щял да умре, нито тези, които са с него, а ще имат всички добрини.“¹¹

От съчетаните свидетелства е сигурно, че в стаята, в залата, достъпна само за мъже, по пътя на тайнства – мистерии, Залмоксис извършва някакво посвещение. Безспорно е и обстоятелството, че тази инициация не е разрешена за всички, след като той приема в андреона само „първите измежду съгражданите си“, т. е. представителите на аристократичния елит на обществото, които са неговите „гости“ сътрапезници¹². На свой ред тесният, затворен аристократичен кръг е обединен в едно цяло чрез организираното пиршество, по време на което Залмоксис проповядва учението си с неговата крайна цел – безсмъртието и достигането на всички блага и добрини (та панта агата). С други думи, сведенията на двамата автори разкриват последователно всички елементи на посветителния обред и на неговата реализация, а именно групата от висши аристократи съзаклятници, угощението и учението (доктрината), които извършват духовната им съпричастност, но и тяхното прераждане в по-висок статус от момента на инициацията в съкровените тайни на свещеното знание¹³.

Впрочем, идеята за андреона не е изолиран случай в тракийската действителност. Един разказ на Конон пресъздава почти идентична обстановка по отношение на Орфей и същевременно прибавя важни подробности към цялостната атмосфера. От известието на древния автор се разбира, че „в определени дни множество въоръжени траки и македони идвали в Либетра, където се събирали в една голяма и добре направена за мистерии постройка. Винаги, когато влизали там да празнуват оргиите, те оставяли оръжието си пред вратите.“¹⁴ Точно този момент издебват жените, за да грабнат оръжията и за да погубят посветените в тайните на Орфей, а и самия него.

Очевидно специалната постройка, в която отново се събират само мъже, за да се въведат от Орфей в мистериите на безсмъртието, е смислово тъждествена на андреона на Залмоксис. Нещо повече, свещеността на мястото не буди съмнение, след като то самото е абсолютно забранено за жени, а и всички задължително оставят оръжието си отпред, пред входа¹⁵. Всъщност през тези времена носенето на оръжие, както и в много други традиции, посочва принадлежността на притежателите му към аристократичния елит¹⁶. Следователно подобни сакрални помещения вероятно изправят пред наличието на своеобразни светилища¹⁷. В тях се извършва обредната мъжка инициация и там в качеството си на царе, на жреци и на богове едновременно, Залмоксис и Орфей приобщават присъстващите към свещеното си учение.

В тази обстановка още по-интересно е сведението за жилището на Марон, цар-жрец на траките кикони. Подобно на Орфей и на Залмоксис, той свещенодейства, но този път в собствения си „дворец“, разположен в богата с дървета дъбрава. Явно е, че своеобразното светилище на бога, където се внушава и се посвещава, и „дворецът“ на царя се намират в една и съща сграда¹⁸. Този факт, на който обърнах внимание в специализираната литература, е в отличен паралелизъм с данните от епохата на писаната история¹⁹.

Най-колоритно за анализа е известието на Теопомп за одриския владетел Котис I от първата половина на IV в. пр. н. е.: „От всички тракийски царе той се отдавал най-много на удоволствия и на разкош, обхождал страната си и където виждал места, сенчести с дървета и богати с води, построявал зали за пиршества (хестиатории – б. м., Д. П.). И като посещавал всяко едно от тези места, колкото пъти му се отдавало, принасял жертви на боговете и общувал със сановниците си и се чувствувал блажен и щастлив.“²⁰

Терминът хестиатории, който е употребен за обозначение на залите за пиршества, се използва често и нормално със съдържание – помещение за угощение, построено в религиозно средище. Както мисли Р. Томилсон, това не са формални банкетни стаи, в които се извършват обредни излияния преди пиене, но е повече от възможно те да съвпадат със светилища²¹. За изложението е от значение, че аналогите между андреона на Залмоксис, постройката за мистерии на Орфей, „дворецът“ на Марон (където има и специално помещение за свещенодействия) и хестиаториите на Котис I се налагат от само себе си. Несъмнено в тези своеобразни светилища, предназначени само за тесен, затворен кръг от мъже аристократи (след като и Котис I общува в залите за пиршества единствено със знатните си сановници), се извършва посвещението в идеите за безсмъртието, проповядват се скритите страни на сакралното знание, на учението.

В подобен дух трябва да се тълкуват и известията в античната литературна традиция за гетския цар Дромихет отново от IV в. пр. н. е. и за владетеля на кените Диегилис от II в. пр. н. е.²² Те също свещенодействат в специални зали в собствените си „дворци“ и най-вероятно в тях предават тайните на вечността и посвещават избраните аристократи в изконната идеологическа доктрина, която Ал. Фол нарича тракийски орфизъм²³. В случая е излишно привеждането на подробности от древните автори, защото по друг повод вече имах възможността подробно да ги анализирам²⁴. Особено любопитно е наблюдението на Ив. Маразов по отношение на одриския династ Севт II от края на V в. пр. н. е. Когато Ксенофонт и наемниците му го посещават в неговата резиденция, преди да влязат, гръцкият военачалник заповядва на хората си да оставят оръжието си отвън, пред вратите, точно каквото е положението и с почитателите на Орфей²⁵.

Макар и косвено, в резиденцията на Севт II с голяма доза увереност може да се предположи отново наличието на специално помещение за посвещение. При всички положения андреонът на Залмоксис, постройката на Орфей, хестиаториите на Котис I, специалните зали за свещенодействия и, изглежда, също така за мистерии на другите изредени по-горе тракийски владетели, отвеждат към един и същи прототип, който има корените си и е засвидетелстван още от края на II хилядолетие пр. н. е. поради свидетелствата за легендарните местни царе. Тези своеобразни светилища за мъжка инициация по всяка вероятност се намират в „дворците“, в резиденциите на династията и там в прерогативите си на жреци и на богове те извършват чудото на посвещението в съкровения блян за вечен живот. А сега, нека съберем смелост, нека оставим „оръжието“ си отвън и със затаен дъх и със спряло сърце да прекрочим прага на андреона.

Да се стъпи обаче в андреона, означава да се преодолее някаква граница. Между света на непосветените и между този на посветените съществува до такава степен несъвместимост, че преходът от единия в другия се осъществява задължително чрез посреднически акт²⁶. Всяка промяна в положението на човека, преминаването му от едно състояние към друго, съдържа в себе си действия и въздействия, които трябва да бъдат стриктно регламентирани. При този сложен и опасен процес на мъчителен преход, който в крайна степен опира до умирането в едно състояние и до новото раждане (възраждане) в друго, централно място в обрета

заемат учителя и обучението, което той провежда за подготовката към този акт²⁷. Та нали и самото посвещение е всъщност крачка за приближаване към божеството, един вид оприличаване с него²⁸. Още навремето А. ван Женеп нарече подобни обреди преходни, а в българската историография Ив. Маразов многократно и успешно ги интерпретира по отношение на тракийската среда²⁹.

Не ще и съмнение, че основната фигура в андреона е Залмоксис. Личността на този цар, жрец и бог съвпада с основната функция на учителя, призван да осъществи прехода чрез инициацията, и следователно най-добре отговаря на ролята му на посредник. Той е свързан и може да осъществи така мечтаната връзка между света на хората и света на боговете, между земната и божествената сфера. Всичките му действия са детайлно прецизирани и той се придържа строго към изпълнението на предварително определен сценарий, на който едновременно е и автор, но в който му е отредено и главното – единственото изпълнение. Това ще рече, че Залмоксис посредничи най-малко на още две равнища и по-точно в словесния разказ – в мита, в священосказанието, но и в хода на традицията за него, на която той самият е робба, но заедно с това е и оръдие³⁰.

Като типичен посредник именно Залмоксис не само най-добре познава границите на прехода, но и носи тайната за началото и за края, т. е. за достъпността и за истинността на самото пространство, за да го усвои и за да достигне до съкровените му ценности³¹. С други думи казано, той владее пътя към безсмъртието, към чудото на вечния живот. В качеството си на негов откривател Залмоксис фактически реактуализира – повтаря първоначалния космогеничен акт на творението, за да се преодолее хаосът до неговото начало, за да се организира и за да се подреди заобикалящата го среда³² и в нея да се затвърдят и да се възцарят хармония и благоденствие. В този смисъл А. Хокарт е принципно прав, че позицията на този, който открива пътя, по-късно естествено развива функцията на главен жрец и на велик пълководец – цар³³, защото и Залмоксис не само намира, но и разкрива във възможностите си на върховен прорицател, а и показва, и доказва в способностите на владетелските си достойнства.

В тази обстановка първото, което ще направи Залмоксис, е да развие чрез словото на мита тайните за овладяването на пътя към безсмъртието, да посочи на своите „гости“ сътрапезници посоките за неговото търсене и намиране, да възвести направлението за новото откровение, за истинното спасение. Вярно е, че в писмената литературна традиция не се съзират и нищожни преки елементи или мотиви за устройството на света, за произхода на боговете, за създаването на човечеството и т. н., но този факт не бива да тревожи, още повече, че едва ли по отношение на траките може да се очаква следването на модела за елинския културен герой. Тук нещата опират до тайните на мистериите и до свързаните с тях посветителни ритуали, за да се каже нещо по-определено. При всички положения обаче, не остава съмнение, че Залмоксис е идеалният експерт за свързването с божеството. Той обладава висшите сакрални ценности, познава трудностите, способностите и заплахите, които съпровождат достигането до него, начините за тяхното преодоляване и в този смисъл е най-удобният наставник за прехода, водач-специалист, върховен учител, прототип на мистагог³⁴.

Действително пътят към безсмъртието, към щастливото следсъществуване може да се извърви само с помощта на опитен водач, запознат с всичките му скрити препятствия, защото и самият преход, осъществен чрез посвещението, смислово означава ново раждане (преараждане)³⁵ и е един вид временна смърт (каталепсия) в предишното състояние, за да се постигне вечно възраждане. Точно такъв водач в постижимия идеал за бъдното възвръщане в себе си, за липсата на смърт, е Залмоксис. Като основател на мистерии той създава, той твори и посве-

щава в момента на прехода, т. е. по друг начин предава идеята за културния герой³⁶, но и за върховния жрец и в тези си качества не само персонифицира степента на богочовека, на даймона-антроподаймона, но и се уподобява и се разтваря в обща амалгама с бога³⁷. Тази е мисията на посредника, който затваря и одухотворява разстоянието между свещените точки на началото и на края, поддържа баланса между отделните космически сфери и приобщава най-вероятно чрез различни степени на посвещение.

Древните автори са категорични, че самият Залмоксис пътешества. От йонийската версия на преданието за него се знае, че отначало е роб на о. Самос и служи при Питагор. Сетне благодарение на наученото успява да спечели богатство. В духа от времето на Херодот, Страбон дори му приписва отиване в Египет³⁸ (както ще направи и по отношение на Декеней³⁹) и по този начин неимоверно умножава неговите знания. Натрупването на мъдрост и на опит, които се увеличават в писмената литературна традиция, преследват прозрачната цел да обяснят на елините доктрината за безсмъртието, която проповядва Залмоксис, чрез египетската вяра в озирификацията и едновременно чрез учението на Питагор⁴⁰. Според собствените гръцки ценностни ориентири тракийското разбиране за задгробния живот, за отвъдното не може да бъде нещо друго освен модификация на смесеното им единство, ако се следва логиката, според която и те самите заимстват от египтяните модели в сферата на свещеното⁴¹. Именно по този път, при завръщането в родината си, всъщност Залмоксис ще се окаже проводник и глашатая на елинската цивилизация, на един от духовните върхове на гръцката култура, защото и Питагор е белязан със славата на първите ѝ мъдреци.

Независимо от тази чисто умозрителна конструкция, която няма допирни точки с тракийското учение за безсмъртието, със стойност за изложението е обстоятелството, как писмените извори държат на знанието и на мъдростта, които притежава Залмоксис. Именно те са неговото натрупано и увеличено богатство (= на учението, = на доктрината), което в качеството си на мистериално познание задължително трябва да остане скрито, тайно за населението. Наистина то е затворено в андреона и може да бъде достойно единствено на малцина аристократи избраници само чрез посредничеството на посвещението. Нещо повече, точно като носител на мъдростта и на откровението на мистериалните истини Залмоксис придобива нови или просто увеличава функционалните си възможности.

Според Страбон например той „тълкува поличбите“, „оповестява волята на боговете“, очевидно персонифицира способностите на върховния прорицател-тълмач и поради тези причини е на особена почит и дори е „наречен бог“⁴². По същия начин древният автор гради същностната характеристика на историческата личност Декеней от I в. пр. н. е., „който във време на скитанията си из Египет научил някакви поличби, чрез които възвестявал волята на боговете и скоро починал да се счита за бог като Залмоксис“⁴³. Силата на знанието е толкова голяма, че според Ямблих, когато Залмоксис „се завърнал при гетите, създал им законите... и призовал гражданите да бъдат храбри“ чрез убеждението, че „не трябва да се страхуват от смъртта. И тъй ги закалил срещу всякакви опасности. Така възпитал той гетите и им написал законите.“⁴⁴

Като определена система от правила и от норми на отношение към себе си и към другите, законодателството се приписва от Страбон и на гетския владетел Буребиста от I в. пр. н. е., също по матрицата на Залмоксис. Той има „върховната власт над племето ... с упражнения, въздържаност и послушание към законите“ и благодарение на тях се „въздигнал дотолкова, щото за малко години спечелил голямо царство и подчинил под властта на гетите голяма част от съседите им.“⁴⁵

Приведените данни навеждат на мисълта, че водачът мистагог, че мъдрецът законодател, който посвещава в андреона, метафорично проповядва и тайната на пътя към безсмъртието, и то като чисто етична, духовна линия на поведение⁴⁶, чието следване е търсене на правда и на справедливост и в крайна сметка е постигане на спасение чрез строга система на самопознаване и на самоусъвършенстване, призвана да потвърди вечния процес на обновление и на възраждане. В хода на инициацията този е пътът за най-истинното приобщаване към божеството. И след като в андреона се крие най-голямото богатство, след като в него се пазят тайните на доктрината, самият той се превръща във важен, основен сакрален център. От него тръгва, струи познанието, което Залмоксис сее чрез установените от него и реактуализирани обредни образци, за да освети окръжаващата го действителност.

Преди всичко цялото пътешествие трябва да остане тайна и неслучайно залата за посвещение е недостъпна за жените. Забраната за нея съществува и по отношение на обикновеното население, защото само първенците могат да прекратят прага ѝ и да черпят от спотаеното там богатство на священото знание. Като типологически равнозначни тук могат да се приведат примерите с Орфей и с действителните тракийски царе, като например Котис I, като Диегилис и т. н. При това от сведенията за тях се знаят и други любопитни подробности, които по аналогия се отнасят към Залмоксис и дообогатяват общата картина за него. В българската историография проблематиката е изследвана подробно и прецизно от Ив. Маразов по принципа на „скитанията“ на Орфей, съобщени от Павзаний⁴⁷, т. е. чрез „установяване на митичния маршрут, чрез който се подрежда света или държавната територия и чието обредно повторение е царската обиколка“⁴⁸.

Очевидно пътът се осъществява в хоризонтален план, а ежегодният владетелски обход е задължителен обред, защото по този начин се потвърждава законното притежание на царството, сакрализират се неговите граници, бележат се и особено свещените точки в него⁴⁹, каквито са хестиаториите на Котис I, постройката за мистерии на Орфей, залите за свещенодействия на другите споменати по-горе тракийски династии и следователно и андреонът на Залмоксис. Вярно е, че „скитанията“ на Залмоксис, а и на смислово равнозначния му Декеней, са отнесени в писмената литературна традиция не до собствената, познаваема и усвоена действителност, а до външната, чуждата и враждебна среда, но не по-малка достоверност се крие и в констатацията, че в прерогативите си на цар и на суверен той също повтаря ежегодния свещен маршрут, за да докаже властта и притежанието си над територията на държавата и същевременно да освети нейната цялост. Собственият свят е създаден и организиран и най-сетне той е сакрализиран отново, което ще рече, че е неприкосновен, но е и реален, и сигурен.

Друг любопитен факт в писмените извори е, че по време на свещената владетелска обиколка династът винаги се съпровожда от аристократичната си дружина от най-верни сановници. С тях той преминава през най-важните места в царството (нека да го кажа свободно), през андреоните и осветява тези основни и ключови точки чрез жертвоприношенията, които извършва по начина, по който постъпват Котис I или Диегилис или дори само по примера на организирани свещени пиршества за безсмъртието, когато посвещава⁵⁰.

В тази обстановка е ясно, че на практика андреонът е особено важна, изходна, критична точка за началото на пътя, за покоряването на така страшната, далечна и опасна периферия, пълна с неизвестности, със заплахи, със страх. Границите на преходите към нея и постоянно градиращите трудности могат да се опознаят и да се усвоят чрез преминаването на ценностни изпитания, чрез извършването на подвизи⁵¹. В този път на търсенето, на откриването и на преоткриването, за да се

затвори кривата на движението, за да се постигне целта на преодоляването, царят е неразривно свързан с adeptите си. Той е техният водач учител, който внушава и наставлява по време на обхода в споменатите вече основни и сакрални топографски обекти.

По този начин владетелят отново създава света, т. е. повтаря космогоничния акт на творението, но и го поддържа и доказва законните права за управлението си над него чрез линията, белязана от свещения маршрут, за да завърши тя пак в андреона, откъдето всъщност е тръгнала. Както се вижда, „всички блага“, „всички добрини“ се придобиват постепенно, в борба и с приближаването на този тъй важен, основен сакрален център, от който пътят води началото си, но и където той завършва. В този смисъл андреонът е не само начало – той е и край на познанието за най-висшето благо, за тайните на безсмъртието.

Всъщност свещената обиколка, която вие кривата си през андреоните, не бива да тревожи, защото е доказано, че тракийските държавни организации, вкл. и одriskото царство, не познават наличието на постоянен център – на столица⁵² и е естествено обходът да върви през временните резиденции на местните династи, където се намират и залите за свещенодействия и за мъжка инициация.

Пътят обаче се извървява от Залмоксис не само в хоризонтален, а и във вертикален план, а свещеносказанието за него в андреона безспорно включва неоходимите предписания за преминаването му. Първо по време е отново известието у Херодот, който пише, че „докато вършел и разказвал тези неща (в андреона – б. м., Д. П.) Залмоксис си строил подземно жилище и когато то било готово, изчезнал за траките и слязъл долу в подземното си жилище, където прекарал три години. А те тъгували за него и го оплаквали като умрял. Но на четвъртата година той се явил отново на траките и така те повярвали в това, което им говорел.“⁵³

Най-честата грешка в съвременната историография е смесването на това подземно жилище с андреона на Залмоксис – несъмнено две отделни и различни сакрални места. Споровете произтичат и се водят конкретно и поради замяната при Страбон на същото подземно жилище с пещера. За разлика от Херодот древният географ съобщава, че Залмоксис „се поселил в една пещера, недостъпна за други, и живеел там, без да се сношава често с външни хора, с изключение на царя...“⁵⁴ Веднага прави впечатление, че андреонът на Залмоксис типологически напомня много стаята, където Питагор проповядва в Кротона. И на двете места аллюзията за помещения за инициация на тайни религиозни мъжки общества чрез практиката на ритуалните банкети за безсмъртието е пълна и в това няма съмнение⁵⁵.

Що се отнася обаче до подземното жилище на Залмоксис, при никакво положение то не може да се счита за интерполация на самия Херодот. Бащата на историята съвсем не си припомня една легенда във връзка с Питагор, който също се оттегля в подобна обител⁵⁶. Тук нещата не опират и не се дължат на въздействието на питагорейската традиция, а просто не са разбрани от модерните изследователи. Добър пример в това отношение са резервите и двоумението на автора, който направо заявява: „Аз пък относно подземното жилище не искам да не вярвам, но не мога и много да вярвам“ и така показва, както мисли и Ж. Коман, че гетското учение за безсмъртието няма нищо общо с питагорейската философско-религиозна система за метемпсихозата⁵⁷. В противен случай всичките му съмнения щяха да отпадат.

Пасажът у Херодот не може да бъде и късно интерполиран текст, понеже този път от анализа се пропуска съобщението на Хеланик. То на свой ред набляга върху съществуването на подземното жилище – „Докато учел това (в андреона – б. м., Д. П.), (Залмоксис – б. м., Д. П.) си граждал подземно жилище.“ „След това – продължава логично – веднага изчезнал измежду траките и живеел в него. А гетите

жалели за него. На четвъртата година обаче той отново се появил и траките му повярвали във всичко.⁵⁸ При положение, че Хеланик е почти съвременник на Херодот и заимства от него, предположението за късно и за допълнително внесен текст в изложението на бащата на историята се оказва невъзможно.

Истина е, че има и се намират редица допирни моменти в религиозните доктрини на Залмоксис и на Питагор, но появата на подземното жилище в преданието за тракийското божество не може да се обяви за плод на питагорейството. От друга страна, замяната на подземното жилище с пещерата при Страбон също не бива да тревожи. М. Елиаде убедително показва, че и обредно, и символично оттеглянето в скривалището (в пещерата) или слизането в подземната стая (в жилището) е равнозначно, защото и едното, и другото в митологичен и в религиозен план означават едно и също нещо – другият свят, но и целият, макар и миниатюрен универс⁵⁹.

Отклонението съвсем не е излишно. Анализът е необходим, тъй като набляга на двойното оттегляне на Залмоксис. Първоначално той се изолира от обществото, от цялата окръжаваща го действителност, в андрео̀на в средата на малдината съзаклятници, негови „гости“ – сътрапезници – висши аристократи. Сетне дублира оттеглянето си чрез личното си уединение в подземното жилище, в пещерата, т. е. увеличава напрежението на посвещението чрез собственото си самовглъбяване. Двата момента се разграничават отчетливо и опират до различни, йерархично обозначени степени на инициацията.

Следователно едно е да се приеме новото раждане (прераждане), възраждане чрез прехода от непосветения към посветения и да се съпреживее временната смърт за преминаването през тези степенувани състояния с помощта на учителя мистагог, а съвсем друго е самият той да познае „посветителната смърт“, която се проповядва като възможност и за останалите, и то като опит да се основе един нов свят на следсъществуването. Поради тези причини Ив. Маразов набляга с основание в редица свои работи на амбивалентността на модела за обредната мъжка инициация и за царската консекрация, чийто смисъл е в зависимост от конкретния контекст⁶⁰. Все пак предпочитам да говоря за различни и за степенувани равнища на посвещение.

Изходната, началната, критичната точка за новото пътешествие пак е андрео̀нът. Именно от него Залмоксис се отправя към подземното жилище или към пещерата и цялото това слизание е аналогично смислово на катабазис (на десенсус ад инферос), за да се прекрачи следващото и по-висше стъпало на посвещението. Както посочва М. Елиаде, основните елементи този път са изчезването – окултност, и новата поява – епифания⁶¹. Те бележат началото и края на този така чест за Балканско-Егейско-Анатолийския (Средиземноморския) ареал сценарий, свързан с вечния цикъл живот, смърт, възраждане (= на безсмъртиє).

Примерите са много, като се започне с критския владетел Минос, премине се през Дионис и през Орфей и се стигне до Питагор и до Залмоксис. Моделът, който се следва, изглежда включва и взаимодействията с една Велика богиня-майка⁶², защото и Дионис извежда майка си Семела от подземния свят, там отива Орфей за своята Евридика, а в Метапонт – град в Южна Италия, в който вероятно умира Питагор, къщата му се превръща в светилище на Деметра. Именно тези отношения улесняват възможността за преход и гарантират радостта от подобно трансцендентно благополучие. Смяната на живота със смъртта (равнозначно на отиването в подземния свят) и постоянното възраждане са налице и се засвидетелстват пряко в изворовите данни.

Очевидно думата е за един втори и по-висш посветителен ритуал, чрез който се познава „инициационната смърт“ – смърт, задължителна при процеса на прераж-

дащото умиране⁶³. Самото слизание в подземното жилище или в пещерата, това отделяне, оттегляне, изолиране се схваща като процес на разчленяване, на разкъсване, така добре атестиран чрез многобройни примери от М. Елиаде⁶⁴. Този е пътът, по който се изживява и се преживява посветителната смърт, за да се добие безсмъртие.

Сега е времето да се върнем към всички смислови равнища при интерпретацията на човешките жертвоприношения на Залмоксис⁶⁵, защото като пада върху копията, вестителят до него също слиза или още по-добре извършва култов полет, чиято крайна цел е преминаването в отвъдния свят⁶⁶. Намерен е и дори е поет пътът на превъплъщението към вечен живот, към пълното прераждане на собствената природа и към безсмъртието, но според двата метода за неговото постигане то има за траките различни измерения и не се изразява само до отиването в подземния свят, а е просто полет в другия свят, чието местонахождение не е само преизподнята⁶⁷.

Паралелизмът между обредните човешки жертвоприношения и инициационната смърт е налице и не може да се отхвърли. Вечният кръговрат между човека и природата в затворения цикъл между живота и смъртта, който и при двата ритуала е фиксиран на четири години, гарантира и осигурява новото раждане (възраждане). Ето защо ще си позволя да предположа, че свещеносказанието на Залмоксис в андреона задължително включва и реактуализира мотива за началния митичен прецедент на разкъсването (унищожаването) на самото божие тяло (божеската саможертва) или поне въвежда към неговата същност.

Това, което е безспорно в известията на древните автори, е катабазисът на Залмоксис⁶⁸. Той слиза в подземното си жилище, отива в пещерата и по този начин конструира опит за промяна и възможност за преход между различните зони във вертикалното членение на космоса. На първо равнище неговото слизание (падане) е явно отиване в подземния свят. Мистичното придвижване към постигането на сакралните ценности е свързано с усилия, с максимален риск, който може да се преодолее само от познавача експерт, от посредника, заел се с мисията да победи злото чрез редица подвизи, за да успее, достигнал края, отново да постигне изменение на състоянието си, т. е. да пие от извора на живата вода и така да изпълни предназначението, с което е натоварен.

Както и при пътуването в хоризонтален план, ценностните изпитания са и инициационни. Те доказват възможностите за преодоляване на границите, за пресичане на ключовите и на най-опасните места, които изискват съвършени умения и смелост. Да се пребивава обаче в долното царство, не означава задължително Залмоксис да е с чисто хтонични качества, свързани със земята и с плодородието. Вярно е, разбира се, че той изпква като божество на мъртвите и като Кронос (едно от неговите имена-прозвища) създава есхатологична доктрина, но също така е истина, че като бог на мистериите той е основател на инициационен култ, от който зависи режимът на щастливите бъднини в отвъдния свят, изпълнен с всички добрини и блага⁶⁹.

Новата поява, епифанията на Залмоксис след четири години, се свързва с възкачването на небето и със способностите му да извърви вертикалния път не само надолу, но и нагоре. Точно в този пункт се крие и най-голямата трудност при интерпретацията, защото ходенето отвъд има отношение не само към проникването в подземния свят на мъртвите (катабазис), а е и с небесна посока – нагоре, към света на боговете (анодос) – другото олицетворение на отвъдното царство⁷⁰. От една страна, инициационната смърт или спускането в преизподнята и, от друга страна, възнасянето в небесата, са фактически две противоположни една на друга

фази от цялостна система, които се допълват и при които първата е необходимата подготовка за втората.

Чрез изминаването на отделните и на степенуваните равнища на посвещението Залмоксис увеличава способностите си на посредник и се превръща в идеална трансмисия за самото общество и за неговите взаимодействия с божествените сили. Този експерт мистагог може да пресича трите космически зони и да обединява световите на богове, на хора и на умрели. В този смисъл слизането (катабазисът) в подземното жилище или в пещерата, спускането в долното царство, се съпреживява пряко с издигането, с възкачването (с анодоса) в отвъдния, в горния свят на урано-соларните селения – постановка, характерна въобще за интронизацията на владетел от типа космократ, най-висш профет или месия⁷¹.

В тази обстановка не може да не се върнем към обряда стрелба с лък, защото чрез изпращането на стрели към небето не само се помага, но и се подражава във всичко на върховния бог Змееборец, бог на бурята. Точно летящите нагоре стрели имат предназначението да осигурят или по-скоро да възстановят директната връзка с него – безусловен принцип за получаване на безсмъртие⁷². Реактуализиран е фрагмент от основния мит за Гръмовежеца, който се бори с чудовището (= на злото), а свещеносказанието на Залмоксис в андреона не може да пропусне този момент. Както вестителят, пратеникът при Залмоксис лети срещу копията, по същия начин полетът на стрелите олицетворява ходенето отвъд, а съчетаването на тези две проявления не изключва и отделното им практикуване. Пресътворена е цялостната светова ориентация.

Мисля, че слизането в подземния свят и изкачването на небето не бива в случая да се интерпретират във връзка с два различни типа култура – уседнала земеделска и ловно-номадска⁷³, нито пък съм склонен да говоря за шаманизъм (със и без кавички)⁷⁴ или за прояви на неговите форми⁷⁵. По отношение на Залмоксис, както и в предходните студии, ще се старая да избягвам умозрителните конструкции и ще се придържам стриктно към изворовите данни от всякакво естество. За изложението е важно, че този върховен учител успява да овладее пътя и по вертикала. В неговите прерогативи е организирането на цялостната Вселена.

Както и при пътуването в хоризонтален план, пътешествието и този път завършва в андреона, но не в този, който се намира в „двореца“ на владетеля, а в онзи мечтан, бленуван андреон, разположен някъде в небесните селения, където посветените ще се ползват от всички блага, ще се потопят в блаженството на всички добрини. Ж. Коман също е склонен да приеме (без обаче да дава аргументи), че символично андреонът се намира в ураничните, в соларните пространства⁷⁶. Именно мислената линия, която свързва подземното жилище или пещерата и посочените вече андреони, е най-свещеният център и оттук минава космическата ос (аксис мунди). Един път завинаги светът е овладян, организиран, опитомен. Сложен е ред в хаоса, за да възтържествува хармонията.

Може да се възрази от някои, че въпреки всичките ми уверения така вода изложението, та подвеждам съзнателно. Поради тази причина съм длъжен да анализирам отделните елементи от сказанието за Залмоксис, засвидетелствани в писмената антична традиция. Най-подробен е Страбон, който съобщава, че той се поселил в една пещера, недостъпна за други, и после добавя: „... и планината се счита свещена и така я наричат. Името ѝ е Когайон; каквото е и на реката, която тече покрай това място.“⁷⁷ Планината обаче, там където се намира пещерата (= на подземното жилище), е най-разпространеният вариант и трансформация на „световното дърво“ – образ на света, модел на Вселената⁷⁸. В нея са отразени всички основни параметри и елементи на космическото устройство. Именно тя се намира в центъра на окръжаващата действителност.

По друг повод имах възможност да разгледам свещените планини на Залмоксис⁷⁹. В основата на образуването на оронимите безспорно влиза коренът „ган“ и освен Когайон (някъде в посока на двуречието Прут – Серет) тук влизат още планините Ганос и Пангей (Пангайон) в Югоизточна и Югозападна Тракия. Това, което е поразително, е, че от писмените извори знаем, че в Свещената планина (където явно е и една от техните твърдини – владетелска резиденция) одрисите пазят хазната си⁸⁰. Неведнъж Ив. Маразов обръща внимание на това обстоятелство в работите си⁸¹. Не може да има и съмнение, че посоченото място траките считат за най-сакралния център. Тук е ядрото, откъдето преминава космическата ос, тук се съхраняват реалното и идейното богатство, персонифицирано от хазната на одрисите.

Най-вероятно Свещената планина (Хиерон орос) на одрисите отговаря на планината Ганос и преди да слезе в пещерата, а и когато излиза от нея, Залмоксис се възкачва на върха ѝ. Та нима това не е най-идеалното място за епифанията на бога след годините окултност. Слизането и изкачването са налице – положение, засвидетелствано и от Есхил по отношение на Орфей, който се прекланя всяка сутрин пред слънцето на върха Панагей⁸². Посоките за овладяването на пътя по вертикалното му протежение са недвусмислено фиксирани, още повече че пещерата от само себе си е също модел на Вселената⁸³. В нея комплексът живот – смърт – ново раждане (= на възраждане) е очевиден. Тази своего рода антипланина, където се намира и входът към долното царство, към подземния свят, е едновременно и лоното на земята – детеродно място, но и гроб.

По логиката на предходните ми студии за всичко, което става в пещерата (= на подземното жилище), разбира се, ще има друго подробно изложение. Не мога да пропусна обаче известното на неоплатоника Макробий, който в своите „Сатурналии“ създава представата за равнозначната същност на Аполон и на Дионис като две имена на слънцето. Той описва подробно техния кръгъл храм с отвор към покрива, който се намира на хълма Зилмисус (= на Залмоксис), за да може светлината на лъчите да го осветява непрестанно, и заявява, че тази религия се изповядва в „светилище, което е разположено в планинските недра“⁸⁴.

Отъждествяването на хълма Зилмисус (някъде в Югозападна Тракия) със Залмоксис е сторено в българската историография от Ал. Фол, въпреки очакваните възможни, а и неизбежни възражения на лингвистите⁸⁵. То е правомерно от културно-историческа гледна точка, защото съединява соларното и хтоничното чрез образа на слънчевия храм и връзката му с планинските недра, т. е. с идеята за подземното жилище, за пещерата, точно каквото е положението и при Залмоксис.

На трето място идва реката. Тя също е свещена, както и планината Когайон, и е елемент от сакралната топография. Реката извира от върха на планината, спуска се надолу, прекосява пещерата, но после и опасва като лента цялата тази среда. В качеството си на световен път тя пронизва горната, средната и долната сфера на Вселената, но и я окръжава в хоризонтален план. Всъщност реката по друг начин олицетворява пътя от началото до края, до състоянието на смислова напълненост⁸⁶.

Много са нещата, за които говори Залмоксис в андреона. Разказът за собственото му пътешествие вие кривата си през реката, чието преминаване е равнозначено на подвиг, после идва трудното изкачване по гърба на планината (друго ценностно – инициационно изпитание) чак до нейния връх, за да се спусне после, да полети оттам към дъното на пещерата, откъдето ще се възроди отново в андреона на урано-соларните селения и така просто ще смени местоживелището си, както мисли и император Юлиан по отношение на гетите⁸⁷.

Планината, пещерата, реката – всички тези сакрални обекти са равнозначни смислово на пътя на Залмоксис към отвъдното. Този малко странен бог, който минава през смъртта, за да постигне безсмъртие в урано-соларния андреон, поместен въображаемо в небесните простори и изпълнен с всички добрини, владее перфектно техниките на посвещението. Само и единствено той може да направи достояние тайните за щастливото следсъществуване на своите адепти чрез разказа, чрез мита, чрез хиерос логоса за своето мистериално пътешествие.

Ето това казва Залмоксис в андреона на „гостите“ си сътрапезници. Там той им показва свещените копия, към които лети вестителят до него, за да го открие в подземното му жилище (в пещерата), в която познава смъртта и освен това изважда на показ сакралните стрели, с които надвива чудовището (= на злото). Това са инструментите за овладяването на пътя към безсмъртието. Очевидно то има различни измерения за населението и за посветените аристократични първенци, чието следсъществуване е предопределено от учението на мистагога за всички блага на урано-соларния въображаем андреон⁸⁸. Явно е, че въпросът опира до коренно различни и до противоположни есхатологични географии.

Двете равнища в изповядването на доктрината отговарят точно на двата метода за постигане на безсмъртие, на урано-соларната, но и на хтоничната същностна характеристика на Залмоксис, на неговите персонификации като божество на мъртвите и като божество на мистериите, на последователно степенуваните инициационни практики, но и на действената, на функционалната страна при осъществяването на обредните церемонии. Самото учение е и вътрешно, и външно. То има своята езотерична и екзотерична страна и познава йерархическата разлика в скалата на внушенията в зависимост от посланията, които преследва. Блажената страна на славата, която очаква посветените, не бива да се смесва с подземния свят на мъртвите.

Слизането обаче в подземното жилище или в пещерата е равнозначно метафорично на оттеглянето, на уединението в „пустинята“. А. Стойнев обръща внимание в историографията на тази проблематика⁸⁹. На практика във всички традиции индивидът, който иска да намери духовното си равновесие, няма друга възможност освен манастира и отвъд него – пещерата, пустинята⁹⁰. Това е свещеният топос за укрепването на новата истина, за поемането на пътя на спасението като самопознаване и като самоусъвършенстване. Тук се подготвя тайнството за умирането и за прераждането, за новия вечен живот, а логиката отстъпва пред осезанието, пред инстинкта, пред интуицията.

В тази атмосфера не остава съмнение, че възприемането на заобикалящата среда става по два начина⁹¹. Първият е динамичен и дава представа за света чрез извървяването на пътя. Подобен преход в хоризонтален и във вертикален план извършва и Залмоксис и се надявам, че в това отношение двоумения не бива да има. Вторият начин е статичен и пресъздава същата представа чрез обединяването на противоположните повърхности на небето, на земята и на подземния свят, които се сливат в мислената линия на хоризонта. Именно от подземното си жилище, от пещерата Залмоксис пресътворява Вселената чрез концентричните кръгове около тях, които затихват до границите с непознатото.

Според А. Лероа – Гуран тук нещата се назовават от човека, т. е. те съществуват символично⁹². Този аспект от мистичното придвижване на Залмоксис не бива да се пропуска от анализа. Като извървява пътя, той организира и овладява пространството, но той и излъчва същото това пространство умствено от момента на слизането в подземното си жилище или в пещерата. Явлението отново не се определя от ловно-номадската или от уседналата земеделска култура, защото за

VI в. пр. н. е., когато се отнасят най-ранните сведения за Залмоксис, амалгамата между тях е пълна.

Както посочва Херодот, а и следващите го древни автори, степенуваното посвещение в андреона в мистериите на сакралното знание за безсмъртието става по примера на ритуалните банкети за него. Те са достатъчно добре проучени в историографията, за да се излагат всички смислови равнища, които съдържат⁹³. Безспорно е, че Залмоксис организира угощението за „гостите“ си сътрапезници и на него внушава и посвещава. Поради липсата и на най-нищожна податка, съвсем хипотетично, на пиршеството има шанс да се предположи и присъствието на някакви тонизиращи или по-скоро на опиатни напитки от типа на кикеона при Елевзинските мистерии⁹⁴. Макар че по отношение на траките данните за подобни доброволни интоксикации съществуват и съвсем не са малко в писмената литературна традиция, за момента предлагам да не се твърди нещо по-определено или по-сигурно.

С по-голяма доза увереност ще се опитам да възстановя по какъв начин Залмоксис прави достойни свещеносказанието за безсмъртието на своите съмишленици. Приятно ми е да се позова на Платон, който в диалога „Хармид“ говори за тракийските лекари (по всяка вероятност жреци) на Залмоксис и им приписва лекуването на хората, на цялото, понеже не разделя душата от тялото чрез „някакви припоявания и баяния“⁹⁵. Баенето и припояването и въобще пеенето, музиката или най-общо мелодекламативността (както убедително посочва Ив. Маразов по отношение на траките и в българската историография) са своеобразен език на мистериалната инициация⁹⁶. Същевременно самата ритмика е отличен инструмент за контакт с отвъдното. Известно е например известието на Хезихий, който определя Залмоксис още като танц и като песен (химн)⁹⁷. Въздействията върху публиката на тези своеобразни заклинания не могат да не впечатляват и да не вълнуват, още повече, че те точно посредничат между различните светове и улесняват прехода към новото раждане, към вечното възраждане. Въпреки обосновано аргументираните анализи на редица български изследователи не мога да си позволя да видя в Залмоксис примитивния маг, магьосник, заклинател, в крайна сметка шаман, независимо дали ще му сложим или ще му махнем кавичките⁹⁸. За едно културно-историческо изложение подобни волности не са позволени!

Време е да се запитаме става ли още нещо в андреона, защото не е изключено новото раждане да се представя в него под формата на някаква свещена драма. Та нали именно поради познаването на „инициационната смърт“ новопосветеният се ражда в хода на ритуала отново и истински – дори може да се превърне в бог. Следователно има основания да се мисли, че в руслото на мистериите се разиграва сцената с изчезването и с новата поява на Залмоксис⁹⁹. Той се оттегля в подземното си жилище, в пещерата, но на четвъртата година се показва отново, за да убеди траките в истинността на своето учение. Постоянно умиращият и възраждащ се бог, бог на бурята, но и бог Гръмовец, който се въздига на върха на планината в урано-соларните простори, е достатъчна гаранция за възможностите на безсмъртието. Впрочем тези са нещата, които се казват, които се показват и които се правят в андреона. Въпреки всички изредени вече подробности, дотук присъствувахме само на едно от действията на церемониалната посветителна практика.

Трудностите при анализа тепърва предстоят, защото не може да не прави впечатление, че до този момент се търсеха аргументи и обосновки, върху които той да стъпи по-стабилно. Вече се посочи, че пътят на Залмоксис трябва да се схваща и като линия на поведение – нравствено, духовно, но и социално, т. е. като цял набор от правила, от норми, от задължения или, с други думи казано, от зако-

ни. Неслучайно например дори Буда нарича учението си средата на пътя. Как по друг начин да се стигне до мъдростта, до справедливостта, до високите ценности на всяко съществуване освен чрез самоусъвършенстването на индивида, което да достигне самопознанието, отличияването и спасението на безсмъртието след задължителното спазване на цялостна система от предписания, чиито корени са в дълбините на обичайната практика.

Наистина в данните на древните автори Залмоксис изпква като мъдрец, който разпространява законите и ги прави достояние на сънародниците си. Той обаче съвсем не е техният създател-творец. Единственото и с изключителна стойност съобщение се открива у Диодор – писател от средата на I в. пр. н. е., който предава буквално следната история: „Казват, че Заратустра у арианите поискал от Добрия демон (Агатон даймон – б. м., Д. П.) да му даде закони, а пък у гетите, които обезсмъртяват (безсмъртстват – б. м., Д. П.), Залмоксис – от общата (койне – б. м., Д. П.) Хестия, а пък у евреите Моисей – от Йехова.“¹⁰⁰

За първи път Залмоксис е поставен в отношения, във взаимодействия с определено божество и той никак не изпква като „самотен“, като „единствен“ бог, както се опитват да внушат някои модерни изследователи¹⁰¹. Това е богинята Хестия, която го дарява със законите и която в една предходна работа най-общо се опитва да определя като елински превод-означение на Великата богиня-майка¹⁰². Всичко обаче продължава да витае в сферите на несигурните хипотези при липсата на аргументирана интерпретация.

На първо равнище идва представата за това малко странно божество, което напуска хората, умира като тях, но и отново се възражда. Обикновено идеята за него се свързва с една майка (също така със сестра или със съпруга), която го оплаква и очаква¹⁰³ по същия начин както и тези, от които то се скрива, слиза, пропада в подземното си жилище или в пещерата, точно какъвто е и случаят със Залмоксис. Не е инцидентно наблюдението на В. Бъркерт, който мисли по повод на Питагор и на подземното му жилище за хтонична Велика богиня-майка¹⁰⁴.

Нещата в гръцката религия обаче никога не бива да се съпоставят пряко с Тракия. Тяхната асинхронност е убедително защитена от Ал. Фол¹⁰⁵. Що се отнася до траките, една подобна богиня се възприема като скална, като пещерна, по аналогия на малозийските и по-късно на фригийските си персонификации¹⁰⁶. Следователно като пада в лоното, в утробата на майката-съпруга (сестра), като извършва култовия си полет към нея, Залмоксис не само моделира отношенията си с отвъдната женска сила, но чрез нея конструира и възможността за преход от човешкия към другия свят.

Сега идва ред на Хестия. Най-добрите проучвания, които познавам за нея, са на Л. Жерне и на Ж.-П. Вернан, а в българската историография са налице приносите на Ив. Венедиков и на Ив. Маразов¹⁰⁷. Както сочи и името ѝ, тази аниконична богиня, която най-малко се поддава на антропоморфизация, е всъщност богинята на домашното огнище. Според известието на Диодор обаче почитането на Хестия от траките се отнася към самата нея, а не до огнището. По-прецизно казано, богинята съвсем не е неопределена, а е доста конкретизирана¹⁰⁸, макар и да не се знае тракийското съответствие на гръцкото божеско име. Сигурното в цялата история е, че в местната действителност тази Хестия няма и не може да има роднинските отношения с божествата, които притежава в гръцкия пантеон. Според сполучливата терминология, предложена от Ал. Фол, тя е просто превод-означение¹⁰⁹.

Макар и рядко да се споменава в самата Елада, а и още по-малко да се знае за почитането ѝ от траките, Хестия изпква като едно всевластно божество при тях, още повече че в нейните прерогативи са разпорежданията със законите. Легендата за нея, която се предава в андреона, е разработена с подробности, въпреки

че знанието ни е повече от нищожно. Безспорно е, че като богиня на огнището тя олицетворява единството на семейството, а оттук и на рода, и на държавата¹¹⁰. Най-красноречив е терминът „общата Хестия“, който използва Диодор. Той показва, че думата е за една богиня, която почитат всички общо, т. е. цялото общество. Тя е едновременно и една, и много богини, защото, както огнището присъства във всеки дом, така и владетелското огнище се превръща в символ на държавата, а пък самата богиня изпъква като покровителка на царството. При това положение, както мисли Ив. Венедиков, общата Хестия предполага съществуването на Хестия за всеки човек¹¹¹. Амбивалентността на характеристиките набляга на многофункционалността на богинята.

Терминът „общата Хестия“ обаче очевидно държи на „държавната“ богиня, а не на Хестия, която всеки почита в къщата си чрез домашното огнище. На свой ред самото огнище бележи идеята за център. Както показва Ив. Маразов, чрез него се осъществява връзката между вътрешния и външния свят, преходът между живите и мъртвите, между надземното и отвъдното съществуване¹¹². Оттук минава световната ос и мислената линия на взаимодействията на хората със земята. Ето как владетелското огнище, разположено в „дворците“, във временните резиденции на тракийските династии и най-вече това в андреоните, се превръща в най-свещената точка на територията на държавата. Това е нейният път и около него се организира пространството и се вие връвта, която го обгръща и в хоризонтален, и във вертикален план. Оттук започва и тук завършва сложният и опасен път на Залмоксис.

Впрочем през последните години археологическите открития са доказателствено убедителни за присъствието на подобни култови огнища в Тракия и по аналогия за почитането на Хестия. Най-известни са есхарите в Севтополис¹¹³, които според публикацията на М. Чичикова са открити в „двореца“, но има и много други примери, грижливо събрани от Ив. Маразов¹¹⁴. Всъщност като предава законите на Залмоксис, Хестия освещава неговите права да владее територията, чието въплъщение е самата тя. С този акт се узаконяват и прерогативите на суверена за властта над народ и над държава, потвърждава се и едновременно с това се реактуализира изконното му господство¹¹⁵.

В тази обстановка е уместно да предположа, че в андреона на Залмоксис, там до огнището, става известен мотивът за свещения брак с Хестия¹¹⁶ и той допълнително освещава изредените вече привилегии. Мисля още, че по време на посветителния обред най-вероятно символичната сватба се разиграва и се представя, макар и с жестовите на миманса, поради самата херметична мистериалност на помещението, достъпно само за мъже. Не е изключено да се имитират някакви сексуални действия и звуци около или до самото култово огнище (= на Хестия).

Нещо повече, заедно с Атина и Артемида Хестия е една от трите девствени богини в гръцкия пантеон. Нейната виргинална характеристика не буди съмнение, по същия начин както и връзките ѝ със земята. В този смисъл М. Дараки има основания да твърди, че „Хестия е едно от тези конкретни места, които имат стойността на „полов орган на земята“ в своята двойна функция – полово и порождаща“¹¹⁷. Именно като девствена богиня тя ще роди „първите хора“ и по този начин допълнително ще узакони качествата на владетеля като родоначалник, притежател на земята и корените му с предишните поколения и с предците¹¹⁸.

Раждането на девствената земя задължително изисква и възвръщането към нея, за да се затвори цикълът. Както сочат редица примери и от скитската действителност, самото зачатие най-често се извършва в пещера¹¹⁹. Точно в подземното жилище или в пещерата е и нашата обща Хестия. Отиването на Залмоксис там означава просто падане в скута на подземната царица, връщане към лоното, към

утробата на Великата богиня-майка, която се идентифицира със земята. Това вътрешно пространство, сакрализирано от присъствието и на самото божество, е идеалното място за мистерии, за инициации, за символичното осъществяване на свещения брак. Неслучайно пещерата (подземното жилище) е типична не само за Залмоксис, но и за светилищата в Делфи, на островите Крит и Самотраки.

Връщането към утробата на Великата богиня-майка отговаря пряко на отиването в подземния свят, за да може да се гарантира и да се осигури новото раждане (възраждане). По този начин е възможно да се обяснят периодичните появи и изчезвания, при които майката-земя (= на Хестия) освещава вечния кръговрат между човека и природата в затворения цикъл между живота и смъртта. Вече с по-голяма сигурност ще си позволя да предположа в Хестия действително да се види превод-означение на Великата богиня-майка, и то предимно в нейната хтонична характеристика.

Известието на Диодор за това, как Залмоксис получава законите от общата (от държавната) Хестия, е интересно и в друго отношение. Преди всичко неговото учение е поставено и е съпоставено с две различни религии (на Заратустра и на Моисей), които не са политеистични. Самите закони като начин на живот и като норми на поведение, като правила за отношение към себе си и към другите, като определен свод от забрани – табута за храни, за напитки, за думи (имена), за действия и т. н., но и като учение за безсмъртието, се сравняват тук с делата на други земни владетели, за да се наблегне допълнително на царското достойнство на един обикновен човек, подобен на другите хора. Множеството на отделните лица се увеличава, защото Залмоксис не е само бог, той е и родоначалник, демиург, културен герой, върховен жрец, всевластен суверен. Няма обаче изчерпване на персонафикациите му и по пътя на множеството той става още по-неуловим, колкото по пътя на единството, защото в хода на традицията за него и те взаимно се преплитат, за да проблесне смътно и в определени моменти някой от образите му или поне те да се доловят интуитивно.

Самите закони не са единствено религиозни норми, учение, доктрина (и това е принципът през древността), понеже се смесват и със светските закони, т. е. определят общественото поведение, чиито корени са в изначалните истини на обичайното право¹²⁰. По този начин, като дава законите на Залмоксис, Хестия не само връчва и узаконява правото му на царската власт. Тя определя границите на строгото им спазване, регулира отношенията и взаимодействията в самото общество и е пълното олицетворение на законността¹²¹.

Излишно е да се спирам с подробности на обществата на ктисти, на плейсти, на капнобати и т. н., които по друг повод имах възможността да анализирам изчерпателно¹²². Въздържанието от жени (мизогинството), от определени храни (предимно от месо), от напитки, въобще аскетизмът и абстинентността, но и дишането на опиати и др., са обичайна практика за тракийските земи. Работата е там, че в андреона всички тези норми на поведение, изглежда, също трябва да станат достояние на тесния затворен кръг от аристократи, по начина, по който те се обучават и в доктрината на безсмъртието. Подобна пуританска етика, която превръща гетите в античната писмена традиция в най-храбри и в най-справедливи¹²³, в хора без страх от смъртта, увеличава напрежението на вътрешната сложност на индивида. Тя води до тяхното оличностяване¹²⁴ по пътя на самоусвършенстването, по който пълзи нишката на надеждата да се постигне сливането с божеството, за да се добие разковничето на безсмъртието.

Въпросът, на който не мога да отговоря, е хвърлят ли се някакви опиятни треви или семена в огнището на андреона, за да може халюциногенното опиянение от вдихваните изпарения „законите“, излъчени от Хестия, да проникнат и в най-дълбоките дебри на съзнанието и на подсъзнанието и да го бележат с клеймото на вечността.

Анализът обаче не може да спре средата, тъй като в лексикона Суда на елински вариант на Залмоксис е посочена Хера – без съмнение друг превод-означение на Великата богиня-майка, на който обърнах внимание в историографията, но не приведох аргументи за него¹²⁵. През късната античност богинята се схваща като персонификация на атмосферата, а Ж. Коман не закъсня да види в това ѝ изпълнение доказателство за урано-соларната концепция за Залмоксис¹²⁶. Проблемът е какво е положението преди това и трябва ли задължително да се извърши умозрителното разграничение на Хестия и на Хера, съответно на чисто хтонично и на преимушествено уранично божество?

Подобна абсолютизирана концепция, макар и да е най-лесна за възприемане, не може да издържи на критика по много причини. Най-напред, въпреки че самата Хестия се откроява предимно с виргиналната и с хтоничната си характеристика, тя притежава и своя урано-соларен аспект чрез пламъците, които се издигат над огнището. В нея е заложена като възможност освен способността да осъществява прехода към подземния свят, да установява и връзката с божествените селения. От своя страна Хера, която е най-властна между божествата на Олимп е и тяхна царица, първоначално се почита от елините предимно като богиня на вегетацията и на свързания с нея живот в природата. В това отношение тя демонстрира редица допирни черти с богинята Деметра, а Д. Дечев дори е склонен да мисли, че първоначално Хера е епитет на Деметра¹²⁷. В този смисъл, независимо че Хера изпъква главно със своята матронална и с небесната си качествена определеност, отношенията ѝ със земята и с подземния свят са недвусмислено заявени. Всъщност Хестия и Хера са двете страни на единна същност, чиято квинтесенция е концепцията за Великата богиня-майка на траките.

Всеки превод-означение обаче съвсем не изчерпва богатството на вложеното в него съдържание, което излъчва различни равнища на внушения и на напрежение, т. е. то е многозначно, поливалентно. С важна стойност за изложението е едно известие за Хера у Полиен – автор, който живее във времето на Марк Аврелий и на Луций Вер през II в. на н. е. Ето какво съобщава той: „Тракийски племена били кебрени и скаите. Вождове им били според обичая им жреците на Хера. Жрец и вожд им бил веднъж Косинг. Траките не му се подчинявали. Тогава Косинг събрал много дървени стълби, и при това големи, и ги съединил една с друга. Той се готвел да се възкачи към небето, за да заяви на Хера, че траките не му се подчинявали. А те, както са траките глупави и безразсъдни, уплашили се, че вождът им щял да се възкачи на небето и почнали му се молят и кълнат, че щели по-нататък да се подчиняват на всичките му заповеди.“¹²⁸

От съобщението е видно, че двете племена са съседни и влизат в обща държавна организация начело с владетеля Косинг. Понеже Страбон съобщава, че кебрени живеят близо до р. Арисба, която се влива в р. Хеброс (дн. р. Марица), е очевидно, че техните местоживелища се разполагат по средното и горното ѝ течение¹²⁹. Същевременно скаите (за които ръкописите на Полиен предлагат две различни форми на изписване на името на племето, а именно сюкайбои и скайбои) заемат непосредствено прилежащата територия, след като заедно с кебрени образуват една непрекъсната област. Те също се разполагат в близост до р. Хеброс, но и покриват зоната недалеч от Тракийския Херсонес (дн. Галиполски полуостров)¹³⁰.

За да избегна излишните повторения, ще препратя към студията си за човешките жертвоприношения, откъдето става ясно, че посочените кебрени и скаи попадат в географския обхват на апсинтиите = на меландитите = на корпилите и на областта Корпилика и дори е възможно да са наричани още с тези чисто гръцки номинации¹³¹. Посоченият район съпада с локализациите и с разпространението на Залмоксис и с неговата популярност в югоизточните тракийски предели¹³².

Въпреки че е интересно, не мога да си позволя да приема обяснението на името на тракийското племе скаи по принципа на миторитуалната теория и практика, предложено неколkokратно от Ив. Маразов¹³³. По същия начин както апсинтиите, както меландитите, както мелинофагите и т. н., скаите – в буквален превод „левите“ (но и „леваците“ с всичките нюанси, които тази дума има в различните езици в смисъл на груби, на недодялани хора), не обозначават точно определено племе, а определено население, което просто живее наляво от кебрени и от течението на р. Хеброс в посока на Тракийския Херсонес. Използването на метафоричния превод за изграждането на стройна теория за момента не се подкрепя с други подобни данни и изисква по-голяма предпазливост.

И още нещо. Името на племето кебрени несъмнено се свързва с корена на р. Кеброс, Киаброс – дн. р. Цибрица от североизточните тракийски земи, а не с р. Хеброс, защото в такъв случай, ако произхождение от земите по течението на Марица, племето щеше да се нарича не кебрени, а хебрени¹³⁴. Тези наблюдения на Ив. Венедиков са особено важни, защото и името на скаите посочва отношения с топонимията на Североизточна Тракия. От интерариите например е известна станцията Скаидава между Ятрос (дн. с. Кривина на устието на р. Янтра) и Тримамииум (западно от дн. гр. Русе), при дн. с. Албаново¹³⁵. Както се разбира, етнонимичната и топонимичната действителност показват и наблягат на принадлежността на Североизточна и Югоизточна Тракия към единна етнокултурна и политико-религиозна общност – географски ареал, в който шества Залмоксис.

Наблюденията не са отклонение от темата, защото от свидетелството на Полиен личи, че за разлика от Хестия, която винаги заема позицията „вътре“ и „долу“, посочената Хера се намира някъде в небесните селения и следователно обозначава пространствено това, което е „вън“ и „горе“. Тази местна богиня изпква категорично като върховна господарка на тракийските племена кебрени и скаи. Матроналната, всевластна характеристика на епихоричното божество не буди възражения. В нейните разпореждания са съдбините на народ и на държавна организация. Тя е тази, която регулира отношенията в обществото и естествено определя границите на преходите в него и преминаването между различните светове.

Като превод-означение на Великата богиня-майка Хера е още по-интересна, понеже измежду всички богини в гръцкия пантеон, тя най-пълноценно персонифицира единството на матроналния и на виргиналният аспект чрез падението, че всеки път, когато се потопа във водите на р. Канатос, възстановява девствеността си. При посвещението Хера покровителства прехода от девицата към съпругата и въплъщава едновременно и двете позиции¹³⁶. Поради тази причина на доктриналното равнище Косинг – вождът на кебрени и на скаите, като пълно олицетворение на Залмоксис, ще се опита да предприеме възкачването към нея, за да черпи от изключителните ѝ възможности.

Противоречията в изложението са само привидни, понеже като Кронос (едно от имената – прозвища на върховното божество) Залмоксис се изявява като божество на мъртвите. Той се намира в подземния свят, в лоното на подземната царица, в утробата на Великата богиня-майка (= на Хестия). Но Залмоксис притежава и своя небесно-соларен аспект и като Уран (макар че това не е упоменато никъде) се разполага и в ураничните простори, където, както и в долното царство, в качеството си на върховен бог може да осъществи свещен брак с Великата богиня-майка (= на Хера). Този Кронос-Уран или Уран-Кронос, който удивително прилича на критския Зевс¹³⁷ (божество, което също преминава през смъртта), е пълната персонификация на властния бог Гръмовец. Другите му имена прозвучат като Гебелейсис, като Збелсурд, като Сурегетес, като Астрей, като Перконис и т. н. са достатъчни, за да докажат тази му същност¹³⁸.

В последната си книга Ив. Венедиков стига на много места до тази идея, на крачка е да я изкаже, учудва се дори, че не може да го направи, а всъщност всичко, което му пречи, е използването на погрешния превод на Херодот¹³⁹, че гетите хвърлят стрели към небето, като заплашват бога (т. е. Залмоксис), вместо правилното „заплашват небето“. Проникновеният изследовател обаче е прав в друго отношение, а именно, че някъде след VI в. пр. н. е. жреците на Залмоксис са тези, които му дават името-прозвище Кронос (и тук ще добавя, и останалите имена-прозвища), за да подчертая факта, че в случая думата е за едно божество, което предшества олимпийския Зевс от „Теогония“ на Хезиод¹⁴⁰. То много напомня на критския Зевс и едновременно е представено от два бога – от Кронос и от Уран, но поради посочената вече подробност е естествено моята интерпретация да се различава съществено от тази на Ив. Венедиков.

На доктринално равнище пътешествието на Косинг напълно олицетворява анодоса на Залмоксис. Възкачването към Великата богиня-майка отново е опасно и трудно и това личи от разказа на древния автор. Този път царят събира и съединява много дървени стълби, за да стигне небето. На свой ред стълбата, която пресича, пронизва просто трите космически зони, свързва света на хората с царствата на боговете и на умрелите¹⁴¹. Сама по себе си тя е неустойчива, а наслаждането на много такива стълби създава допълнително напрежение. Преминаването на отделните стъпала по скалата на вертикалата носи несигурност, граничи с риск. Това са ценностните, инициационните изпитания, равнозначни на пътя на самоусъвършенстването, чрез което ще се постигне безсмъртието. Изкачването е свързано с доближаването до „всички блага“, с постигането на онзи мечтан рай, изпълнен с добрини, но и със смяната на местоживелището за следсъществуването, очевидно равнозначно смислово на въображаемия небесно-соларен андреон. Там се намират Великата богиня-майка (= на Хера) и върховният бог Гръмовец. Там в небесните селения става свещената нис сватба, която владетелът по пътя на посвещението се стреми да осъществи на доктринално равнище – едно чисто аристократично разбиране, резултат от инициационната практика в земния андреон на Залмоксис.

Човек обаче не само се изкачва по стълбата, той и слиза по нея, за да падне, за да полети към подземното жилище (към пещерата), където пак се намира Великата богиня-майка (= на Хестия), а и върховният бог и където в своята вездесъщност те имат възможност също да осъществят свещения си брак, за да могат всички след познаването на смъртта да разкъсат веригите на мрачното царство на тъмнината и да се появят отново във видимия свят, окъпан от лъчите на слънцето, и да преживеят новото си раждане (възраждане).

Ритуалът, който визира периодичното завръщане на мъртвите, няма нищо общо с доктринално-идеологическото, с мистериалното равнище на учението¹⁴². Обучението в тайните на сакралното знание сред тесния, затворен кръг на аристократичния елит начело с владетеля, осъществено в андреона, не показва допирни черти с него. Та нали именно чрез достъпа до утробата на Великата богиня-майка те ще се озоват чрез познаването на „инициационната смърт“ в урано-соларния въображаем андреон, който се разполага в небесата. Там те ще познаят съвършенството и дори ще могат да се обожествят.

В този ред на мисли не мога да се въздържа да не приведа едно малко неочаквано съобщение за Хера на Никандър – поет и граматик от град Колофон в Мала Азия, роден към края на III в. на н. е., в съчинението му „Териака“, т. е. „За опасните животни“. Древният автор предава историята на Рескинтийската Хера¹⁴³. На нея са посветени планината и реката, която я опасва. Там според античния тълкувател на поета се намира и храм на Хера, който по всичко изглежда няма да

е по-различен от описанието на Макробий за „светилището, разположено в планинските недра“. И всичко локализирано наблизко до устието на р. Хеброс, навярно в северозападна посока от нея.

Независимо дали това е планината Ганос, една от свещените планини на Залмоксис, за която първо може да се помисли, свидетелството е с първостепенно значение. Във вече приблизително очертания географски ареал то отново поставя на преден план почитането на Хера. При това тя не е която и да е богиня, а както сочи епитетът ѝ, е Рескинтиската, т. е. Царската Хера, поради корена „рес, рег, рекс“, който се съдържа в пръкора и откъдето произхожда и името на знаменития тракийски владетел Резос¹⁴⁴. В тази обстановка обаче този път е излишно съмнението, че наименованието е точен превод-означение на Великата богиня-майка.

От друга страна, ако си припомним етимологията на Залмоксис¹⁴⁵, която се крие в тракийската глоса „залмос“, т. е. мечо руно (както най-правилно превежда Ал. Фол¹⁴⁶), веднага се разбира, че значението, с което той е натоварен, включва смисъла на „покровител, господар“, най-общо „цар“ в качеството му на върховен властелин и както се вижда, на Уран и на Кронос едновременно. При това положение Царската (Рескинтиската) Хера е пълната персонификация на Великата богиня-майка, която пак се намира на върха на планината и още по-нагоре в небесните простори, където е и урано-соларният бог Гръмовержец. Той е в очакване да се съчетае с нея, в нетърпението да се обнови и да се завърти вечният кръговрат в природата, смяната на сезоните, да се осигури плодородието, да се възобнови и да се потвърди властта и нейното притежание и в крайна сметка да се установи вечната смяна на смъртта с живота – възраждането (= на безсмъртието). Какво по идеално място от урано-соларния въображаем андреон за тяхната хиерогамия, още повече че това е най-високият топос в идеологическата постройка на тракийската религия. И след като той носи упованието за безсмъртието, е редно тази Хера (= на Великата богиня-майка) да се нарича Царска и там на върха на нейната планина да се намира и светилището ѝ. Всички елементи – планината, пещерата, реката са налице и е излишно повторно да се спирам на тях.

Известието на Никандър търпи интерпретация и от още една гледна точка. То предупреждава за „дългнесто чудовище кенхринес, което са наричали шарен лъв, пропъстрен от люспи лъв“, т. е. огромна змия, кръвожадна и силна като лъв, чиито люспи напомнят зърната на просото (на старогръцки език кенхрос) и чиято „дебелина и дължина се менят“. „Когато през най-голямата горецина слънцето застане на небето, чудовището настървено поема към островърхите планини и алчно за кръв, дебне кротките овце, щом пастирите занемарили своята работа, са се отдали на почивка ...“ По твърдението на античния автор подобно е положението с него и на планините на тракийските острови Самотраки и Лемнос. Отново сме изправени пред засвидетелстването на фрагмента от основния мит за върховния бог Гръмовержец. Той се бори със Змея, надвива ужасния Дракон, побеждава чудовището в тази люта схватка и установява равновесие и хармония. Злото бяга от лицето на змеята, за да може да ражда тя, оплодена от изливащия се дъжд и от лъчите на слънцето.

Надявам се не ще има възражения, че не е случайно обстоятелството, как според изследванията на Я. Младенова паметниците на Хера от римската епоха изобилстват най-много по р. Хеброс, и то в областта на горното ѝ течение¹⁴⁷. В никакъв случай тази богиня не може и не трябва да се отъждествява с гръцката Хера. Наслоението на чуждото име и иконография не може да прикрие спомена за Великата богиня-майка, която почита местното население. Освен това свързването на Зевс и на Хера в съпругеска двойка едва ли се осъществява само под влияние на елинската религия и изглежда следва собствени изначални представи.

Добро доказателство в това отношение са светилищата на Зевс и на Хера при с. Копиловци, недалеч от Пауталия (дн. гр. Кюстендил), при с. Гаганица, Берковско, и при с. Дулево, Панагюрско, където те се наслагват върху местни традиции, а под чуждата иконография и имена траките изповядват култа към собствените си божества¹⁴⁸.

Най-важни за изложението и за отношенията между Великата богиня-майка и върховния бог Гръмовец са четири оброчни релефа от края на II и началото на III в. на н. е., а именно от с. Сухаче, Белослатинско, от с. Могилево, Чирпанско, от с. Арчар – античната Рациария, Видинско, и от с. Криводолска махала, Врачанско¹⁴⁹. Иконографската сцена е почти идентична и представя Зевс Керауниос с мълния в ръка да отвежда Хера на летищата си колесница, теглена от коне, за да се съчетае в брак с нея.

В една от предходните си студии се опитах да покажа, че макар и да не е изрично обозначен, този зевс Керауниос отговаря точно на тракийския Збелсурд – едно от имената прозвища на Залмоксис (= на върховното божество)¹⁵⁰. Именно той отвежда на колесница, впрегната в буйни коне, бъдещата си съпруга там горе в небесните палати. В такъв случай колесницата изпква като брачен символ, тя е свещената сватбена каляска, но тя е и колесница на победата¹⁵¹, защото хиерогамията с Великата богиня-майка може да се осъществи едва след преминаването на ценностно изпитание. Това е борбата със Змея, с Дракона и победата над него, която вече е спечелил Гръмовец.

При това положение самата Хера изпква по-скоро в своя виргинален аспект, въпреки че иконографията подчертава матроналната ѝ характеристика. Но и това е естествено в момента на прехода от състоянието на девица, която ще бъде оплодена, към майката, която ще ражда. Следователно богинята, представена на колесницата до върховния бог, е Великата богиня-майка в своята най-света идентификация, каквато е земята. Тя притежава както урано-соларна, така и силно изразена хтонична характеристика и в това отношение може да се отъждестви с гръцката богиня Деметра, както прави Д. Дечев, който привежда много други и убедителни аргументи¹⁵², но едновременно и с дъщеря ѝ Персефона. Не мога да се съглася обаче с Ж. Сор, че до Зевс Керауниос по-скоро е представена нимфа, критика на която позиция изложи още навремето Дж. Кук¹⁵³.

Връзката със земята, с плодородието, с вечното ново раждане, с възраждане то и отгук с безсмъртието се подчертава в посочените оброчни релефи и от змията, която пълзи под колесницата или се увива около олтара пред нея. Обикновено тя се свързва с долната зона на космоса и с подземния свят, има хтонична характеристика, но и осъществява преминаването в земния живот, в средната зона¹⁵⁴. По същия начин, както всяка пролет змията сменя кожата си, така и тогава всичко се ражда наново. Нещо повече, в оброчния релеф от с. Криводолска махала (и това е уникално!) змията е изобразена с крила, най-вероятно, за да подчертае връзката между земята и небето, и между трите космически сфери. Както сочи и Ив. Венедиков, представата за върховното божество обладател на мълнията и на дъжда и на Великата богиня-майка, отнасяни в брачната им колесница от галопиращи коне, съпроводени със змия, е чисто тракийска и не се среща другаде¹⁵⁵.

Редно е тук да приведа и примера с Есквилинския релеф от Рим от II–III в. на н. е. с изображения на Збелсурд, прав с мълния в дясната и с орел в лявата си ръка, и на Ямбадула на кон¹⁵⁶. Противоречивите мнения в историографията са събрани и са коментирани от Д. Дечев. Независимо дали се приема неговата етимология на Ямбадула в смисловото значение на „тази, която твори, която прави, която създава храна, богатство“ или предложеното от Вл. Георгиев „дъждовна буря“, и двете дешифровки отвеждат към същността на една Велика богиня-майка

в единение с върховния бог Гръмовержец¹⁵⁷. При това положение съм длъжен да добавя към интерпретацията в предходната си студия, че в названието на твърдината на медите Ямфорина трябва да се вижда като съставка не само името на сина на Великата майка – Фортуна, откъдето и Перун, но и самото име на богинята, както сочи и съвременното селище Ямборано.

В тази обстановка за мен няма противоречия в обстоятелството, че в писмената антична традиция Залмоксис намира еквивалент в лицата на богините Хестия и Хера. Анализът разкри как те са просто елински преводи-означения на всеобемната характеристика на Великата богиня-майка, която е навсякъде и която съчетава едновременно матроналния и виргиналният аспект. Неслучайно например по време на празника на тракийската богиня Бендида процесиите на траките тръгват към храма ѝ в Пирея от Пританеума, т. е. от Държавния съвет в Атина, където е държавната Хестия и там гори нейното огнище¹⁵⁸. Взаимодействията между Бендида и Хестия се подчертават и от нощната надпревара на коне из улиците на полиса към Пирея, защото ездачите си подават един на друг факли, запалени точно от огнището в Пританеума, т. е. те носят със себе си Хестия. Инициационното изпитание на прехода от възрастта на ефеба (на младежа) към зрялата възраст се покровителства от сборния образ на Великата богиня-майка още повече, ако се има предвид, че коренът на името на Бендида означава „свързвам, съчетавам“¹⁵⁹.

И за да не остане съмнение в предложените интерпретации, по друг повод в лексикона Суда се твърди, че има и богиня тъкмо с това, със същото име Залмоксис, но формата на изписването е красноречива и звучи Замолксис, за да е разбираемо отъждествяването със земята¹⁶⁰. Този е пътят, по който Залмоксис всъщност взема името на майка си и по този начин подчертава, че носителят му е неин син, по аналогия на примера с Перке-Пейрой и др., на които вече е обърнато внимание в историографията¹⁶¹.

Очевидно в центъра на религията на Залмоксис стои фигурата на Великата богиня-майка в своята най-свята идентификация, каквато е земята. В това отношение елинските ѝ преводи-означения – Хестия и Хера, са отлични доказателства. Загадката на тайнството на мистериите и на инициацията в андреона е свещеният брак на богинята и на съучастието на посветения в този сублимен акт на сливането. По принципа на тракийската религия Великата богиня-майка самозачева и ражда своя син (= на слънцето)¹⁶². На първо равнище това е ураничен бог на гърма, бог на бурята, точно какъвто е Гебелейзис – друго име-прозвище на Залмоксис. На второ и по-извисено равнище идеята за сина, но и за любовника на Великата богиня-майка се развива в общото в главното космическо божество, върховен бог – баща, именно какъвто е Залмоксис – Уран и Кронос едновременно, за да се олицетвори мистериалното сношение с богинята-майка.

Персонифицираното зачатие, въведено чрез принципа на свещения брак, оформя доктрината на Залмоксис като соларно-хтонично учение и процес на сливане на двете начала в баланс между основните стихии. На този фон, на доктринално равнище се ражда и изразва фигурата на царя-жрец и бог, който е най-истинното чедо на този брак и който е идеалната персонификация на соларно-хтоничната дуалност¹⁶³. При това кръгът божествено дете, син-любовник, божествен съпруг, бог-баща се възплъщава в неговата личност¹⁶⁴. Той е неговият единствен изразител и само той е в състояние да го осъществи, защото е доктриналното чедо на Великата богиня-майка и на нейния син на първо и на второ равнище.

При това положение отношението Залмоксис–Гебелейзис – Великата богиня-майка (= на Хестия и на Хера) и владетелят-жрец удивително напомня на известието на Херодот за боговете на траките – Арес, Дионис, Артемида и Хермес

и на тетрадата от о. Самотраки – Аксиерос, Аксиокерсос, Аксиокерса и Касми-лос¹⁶⁵, подробно анализирани и съпоставени от Ал. Фол¹⁶⁶. Действително това е тракийската тетрада и тя е убедително защитена и от комплекса от изворови данни за Залмоксис.

Доведено до тази точка, изложението сякаш изброди плетеницата на лабиринта. В лабиринта обаче човек не се загубва, там той се намира и вместо да се срещне с Минотавъра, се сблъсква със самия себе си, което може би е още по-неприятно. Веднъж достигнали центъра на лабиринта чрез пътя на Залмоксис, трябваше да се върнем обратно чрез пътя на Великата богиня-майка – връщане, което не бива да се схваща единствено като скъсване с досегашното съществуване. То символизира и новото начало, представата за смърт и за прераждане, т. е. за новото раждане след смъртта, за вечното възраждане и следователно за безсмъртието, тъй като входът, през който влязохме, се оказа и изход.

Остава да отидем и в пещерата.

Б Е Л Е Ж К И

¹ Попов, Д. Човешките жертвоприношения на Залмоксис. – Год. СУ. Истор. фак., 1992, 84–85; Залмоксис–Гебелейсис и обредът стрелба с лък. – Год. СУ. Истор. фак., 86, 1993, 27–58.

² H d t. 4, 95, 1–2 (ed. Stein-Hude).

³ Фол, А. Политическа история на траките. С., 1972, 50–52; Тракия и Балканите през ранноелинистическата епоха. С., 1975, 41–43; Йорданов, К. Добруджа през I хил. пр. н.е. Гети. – В: История на Добруджа. Т. I. С., 1984, с. 86 сл.

⁴ Попов, Д. Залмоксис. Религия и общество на траките. С., 1989, 173–204 с лит.

⁵ Elia de, M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris, 1970, p. 33; Coman, J. L'immortalité chez les thraco-géto-daces. – In: Actes du II^e congrès international de thracologie. Vol. 3. București, 1980, p. 247. Питагорейската политика на Залмоксис се застъпва от Minar, E. L. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore, 1942, p. 6 sq., но хипотезата не се поддържа.

⁶ H d t. 4, 95, 4–5.

⁷ Elia de, M. Цит. същ., с. 36; Попов, Д. Залмоксис (нови наблюдения). – История и обществознание, 1989, № 1, 3–16; № 2, 3–17.

⁸ Hellan, fr. 73 (ed. Jacoby); Фол, А. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. V. Генеалогисти и митографи от V–IV в. пр.н.е. – Год. СУ. Истор. фак., 70, 1976, 15–17.

⁹ Frazer, J. Totemism and Exogamy. Vol. 1. London, 1910.

¹⁰ H d t. 4, 95, 3.

¹¹ Hellan, fr. 73.

¹² Маразов, И. Трако-хетски паралели в ритуала. – Във: Видимият мит. Изкуство и митология. С., 1992, 112–113.

¹³ Gennep, A. van. Les rites de passage. Paris, 1909.

¹⁴ Conon, fr. 45 (ed. Jacoby); Фол, А. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. VII. Конон: „Разкази“. – Год. СУ. Истор. фак., 74, 1980, с. 14.

¹⁵ Маразов, И. „Синтез на изкуствата“ през древността в миторитуален контекст. – Във: Видимият мит. С., 1992, 66–67.

¹⁶ Подосинов, А. В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья (тексты, перевод, комментарий). М., 1985, 236–237 и бел. № 823 с лит.

¹⁷ Маразов, И. Трако-хетски..., с. 109.

¹⁸ Hom., Od. IX, 196–211 (ed. Ameis-Hentze).

¹⁹ Попов, Д. Тракия на царете-жреци, царете-богове. – В: Тракийски легенди. С., 1981, с. 77 сл.

²⁰ Athen. 12, 531e–532a (ed. Kaibel); Theophr., fr. 31 (ed. Jacoby); Фол, А. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. IV. Теопомп: „Гръцка история“ и „История на Филип (II Македонски)“. – Год. СУ. Истор. фак., 69, 1975, 13–14.

²¹ Tomilson, R. Thracian and Macedonian Tombs Compared. – Thracia, 3, 1974, p. 249.

²² Diod. 21, 12; 33, fr. 14 (ed. Vogel).

²³ Фол, А. Тракийският орфизъм. С., 1986.

²⁴ Попов, Д. Тракия..., 88–91.

- ²⁵ М а р а з о в, И. Трако-хетски..., с. 118; „Синтез на изкуствата“..., с. 67; Х е п, Anab. 7, 2–3 (Ed. Vollbrecht).
- ²⁶ Г е н п е р, A. van. Цит. съч., 1–18.
- ²⁷ М а р а з о в, И. Котелът от Гуидеструп – опит за структурно описание. – Проблеми на изкуството, 1991, № 4, 7–8.
- ²⁸ Б о г д а н о в, Б. Орфей и древната митология на Балканите. С., 1991, с. 65.
- ²⁹ М а р а з о в, И. „Царският път“ у траките. – Митология. Изкуство. Фолклор, 3, 1988, 194–214; „Шаманизмът“ в древна Тракия. – Български фолклор, 1989, № 2, 3–14.
- ³⁰ Принципно Б о г д а н о в, Б. Цит. съч., с. 82; с. 91.
- ³¹ Т о п о р о в, В. Н. Пространство. – МНМ, 2, 1982, 340–342; М а р а з о в, И. Човек, мит, култура (Културни модели на древността). С., 1993, 105–107.
- ³² Т о п о р о в, В. Н. Путь. – МНМ, 2, 1982, 352–363.
- ³³ Н о с а r t, A. M. Kings and Counsiliors. Chicago, 1970.
- ³⁴ М а р а з о в, И. За изобразителния език на мита. – Във: Видимият мит. С., 1992, 17–18.
- ³⁵ М а р а з о в, И. „Царският път“..., 209–211.
- ³⁶ Б о г д а н о в, Б. Цит. съч., 75–76.
- ³⁷ Принципно П о л о в, Д. Проучвания върху тракийската религия. IV. Царят и царската власт. – Год. СУ. Истор.фак., 78, 1985, 36–91 с лит.
- ³⁸ S t r a b o. 7, 3, 5 (ed. Meineke).
- ³⁹ S t r a b o. 7, 3, 11.
- ⁴⁰ П о л о в, Д. Залмоксис..., с. 173 с лит.
- ⁴¹ H d t. 2, 42–50; 2, 79–82; 2, 123; 2, 144–146; C a r d i n i, M. Pitagorici. Testimonianze a frammenti. Vol. I. Firenze, 1969, 20–22.
- ⁴² S t r a b o. 7, 3, 5.
- ⁴³ S t r a b o. 7, 3, 11.
- ⁴⁴ I a m b l i c h., Vita Pyth. 173 (ed. Deubner).
- ⁴⁵ S t r a b o. 7, 3, 11.
- ⁴⁶ Т о п о р о в, В. Н. Путь..., 352–353.
- ⁴⁷ P a u s a n. 9, 30, 4–12 (ed. Spiro).
- ⁴⁸ М а р а з о в, И. „Царският път“..., с. 208.
- ⁴⁹ П а к т а м, 194–214.
- ⁵⁰ П о л о в, Д. Залмоксис..., 152–168 с лит.
- ⁵¹ Т о п о р о в, В. Н. Пространство..., 340–342; Путь..., 352–353.
- ⁵² Ф о л, А. Политическа..., 117–118 с лит.
- ⁵³ H d t. 4, 95, 4–5.
- ⁵⁴ S t r a b o. 7, 3, 5.
- ⁵⁵ E l i a d e, M. Цит. съч., 34–35.
- ⁵⁶ B u r k e r t, W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon. Nürnberg, 1962, p. 139 sq.
- ⁵⁷ H d t. 4, 96; С о т а н, J. Цит. съч., с. 247.
- ⁵⁸ H e l l a n., fr. 73. Мнението, че по подобие на Питагор Херодот разказва за подземното жилище на Залмоксис, се поддържа от R o n d e, E. Die Quellen des Imblichus in seiner Biographie des Pythagoras. – Rheinisches Museum, 26, 1871, p. 557; D e l a t t e, A. La vie de Pythagore de Diogène Laerce. Bruxelles, 1922, p. 245; L é v u, I. La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. Paris, 1927, p. 133.
- ⁵⁹ E l i a d e, M. Цит. съч., 34–39.
- ⁶⁰ М а р а з о в, И. Трако-хетски..., с. 111.
- ⁶¹ E l i a d e, M. Цит. съч., с. 49.
- ⁶² Б о г д а н о в, Б. Цит. съч., 67–69.
- ⁶³ E l i a d e, M. Цит. съч., с. 36.
- ⁶⁴ Последно М а р а з о в, И. „Шаманизмът“..., с. 6 и цялата лит.
- ⁶⁵ П о л о в, Д. Човешките жертвоприношения..., с лит.
- ⁶⁶ Н и б а и х, J. Le plongeon rituel. – Muse Belge. Bruxelles, 1933, 1–81; К е р е н у, K. Labyrinth – Studien. Amsterdam – Leipzig, 1941, p. 53; А н д р е е в, Ю. В. Миноийский Дедал. – ВДИ, 1989, № 3, 41–42.
- ⁶⁷ П о л о в, Д. Залмоксис № 1 и № 2.
- ⁶⁸ Б о г д а н о в, Б. Цит. съч., 66–73; Маразов, И. „Шаманизмът“..., с. 10.
- ⁶⁹ П о л о в, Д. Залмоксис № 1 и № 2.
- ⁷⁰ E l i a d e, M. Цит. съч., 37–38; B é r a r d, C. Essai sur l’imagerie des passages chthonienne. Lausanne, 1974.
- ⁷¹ E l i a d e, M. Цит. съч., с. 38.
- ⁷² П о л о в, Д. Залмоксис-Гебелейзис...
- ⁷³ Б о г д а н о в, Б. Цит. съч., с. 80.
- ⁷⁴ М а р а з о в, И. „Шаманизмът“..., 3–14 с цялата лит.
- ⁷⁵ Б о г д а н о в, Б. Цит. съч., 54–91.
- ⁷⁶ С о т а н, J. Цит. съч., с. 249.

- ⁷⁷ Strabo. 7, 3, 5.
- ⁷⁸ Попов, В. Н. Гора. – МНМ, 1, 1980, 311–315.
- ⁷⁹ Попов, Д. Опит за локализация на Залмоксис. – ТАВ, 4, 1990, 7–12.
- ⁸⁰ Strabo. 7, fr. 55; Василева, М. Хиерон орос. – В: Кратка енциклопедия. Тракийска древност. С., 1993, с. 307 с извори.
- ⁸¹ Маразов, И. Предмет и функция в архаичната култура (мистериалните сервиси на тракийските царе). – Във: Видимият мит. С., 1992, с. 53.
- ⁸² Aeschyl., fr. 83 (ed. Mette).
- ⁸³ Попов, В. Н. Пещера. – МНМ, 2, 1982, 311–312; Маразов, И. „Синтез на изкуствата“..., 61–68.
- ⁸⁴ Masgob., Sat. 1, 18 (ed. Nisard).
- ⁸⁵ Фол, А. Политика и култура в древна Тракия. С., 1990, 186–189.
- ⁸⁶ Попов, В. Н. Река. – МНМ, 2, 1982, 374–376.
- ⁸⁷ Iul., De Caesar. 327d (ed. Lacombrade).
- ⁸⁸ Попов, Д. Залмоксис № 1 и № 2.
- ⁸⁹ Стойнев, А. Пътят и пустинята. – Философия, 1992, № 4, 16–20.
- ⁹⁰ Leroi-Gourhan, A. Le geste et la parole, Paris, 1955, 138–168.
- ⁹¹ Пак там.
- ⁹² Пак там.
- ⁹³ Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. II. Пиршествата и угощенията. Съкровищата и подаръците. – Год. СУ. Истор.фак., 76, 1983, 15–50 с лит.; Залмоксис..., 152–168; Dumézil, G. Le festin d'immortalité. Etudes de mythologie comparée indo-européenne. Paris, 1924.
- ⁹⁴ Delatte, A. Le cycéon breuvage rituel des mystères d'Eleusis. Paris, 1955 (= Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques, 40, 1954, 690–751).
- ⁹⁵ Plaut., Charm. 155–158 (ed. Croiset).
- ⁹⁶ Маразов, И. Мит, ритуал и изкуство (Царска идеология и изкуство в древна Тракия V–III в. пр.н.е.). С., 1986, 53–56 (авторреферат на докторска дисертация).
- ⁹⁷ Hesych. s.v. Zalmoxis (ed. Alberti).
- ⁹⁸ Маразов, И. „Шаманизмът“..., 3–14 с лит.; Богданов, Б. Цит. съч., 54–91.
- ⁹⁹ Маразов, И. Аспекти на царската Хестия. 2. Хестия, богатството, огънят и слънцето. – Проблеми на изкуството, 1990, № 3, с. 46.
- ¹⁰⁰ Dioid. 1, 94, 2.
- ¹⁰¹ Венедиков, И. Раждането на боговете. С., 1992, с. 256; с. 265.
- ¹⁰² Попов, Д. Залмоксис № 1 и № 2.
- ¹⁰³ Венедиков, И. Цит. съч., 203–204.
- ¹⁰⁴ Burckert, W. Цит. съч., с. 139 сл.
- ¹⁰⁵ Фол, А. Тракийското религиозно мислене. – В: Тракийски легенди. С., 1981, 9–13.
- ¹⁰⁶ Фол, А. Тракийската тетрада. – Изкуство, 1989, № 8, с. 16.
- ¹⁰⁷ Gernet, L. Sur le symbolisme politique. Le foyer commun. – In: Anthropologie de la Grèce antique. Paris, 1968, 382–403; Vernant, J.-P. Hestia-Hermes: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les grecs. – In: Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1966, 97–145; Венедиков, И. Цит. съч., 265–295; Медното гумно на прабългарите. С., 1983, 150–155; Маразов, И. Аспекти..., 42–51; Аспекти на царската Хестия. 1. Хестия и идеята за автохтонност. – Проблеми на изкуството, 1990, № 1, 11–26.
- ¹⁰⁸ Венедиков, И. Раждането..., 265–266.
- ¹⁰⁹ Фол, А. Политика...
- ¹¹⁰ Маразов, И. Аспекти. 1 и 2.
- ¹¹¹ Венедиков, И. Раждането..., 270–276.
- ¹¹² Маразов, И. За семантиката на женския образ в скитското изкуство. – Във: Видимият мит. С., 1992, 157–178; Маразов, И. Царят и изкуството в древна Тракия. – Във: Видимият мит. С., 1992, 150–151.
- ¹¹³ Чичикова, М. Жертвеники эллинистической эпохи в Фракии. – Studia thracica, 1, 1975 (= Фрако-скифские культурные связи).
- ¹¹⁴ Маразов, И. Аспекти. 1..., с. 11.
- ¹¹⁵ Пак там, 11–26; Аспекти. 2..., 42–51.
- ¹¹⁶ Маразов, И. Царят..., с. 151.
- ¹¹⁷ Dakari, M. Dionysos. Paris, 1985, p. 222.
- ¹¹⁸ Маразов, И. Аспекти. 1.
- ¹¹⁹ Маразов, И. За семантиката..., 165–171.
- ¹²⁰ Венедиков, И. Раждането..., 269–270.
- ¹²¹ Маразов, И. Аспекти. 1.
- ¹²² Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. III. Тайните общества. – Год. СУ. Истор.фак., 77, 1984, 5–49; Залмоксис..., 87–130 с лит.
- ¹²³ Hdt. 4, 93.
- ¹²⁴ Принципно Богданов, Б. Цит. съч., с. 63.

- ¹²⁵ По п о в, Д. Залмоксис № 1 и № 2.
- ¹²⁶ Со т а н, J. Zalmoxis un grand problème gète. – Zalmoxis. Revue des études religieuses. Vol. 2. București, 1939, p. 95.
- ¹²⁷ Де че в, Д. Една семейна триада в религията на траките. – ИАИ, 18, 1952, 23–28.
- ¹²⁸ Ро л а у е н, 7, 22 (ed. Woelfflin).
- ¹²⁹ Ст а б о, 13, 1, 21.
- ¹³⁰ Ве не ди ко в, И. Тракийската топонимия в движение. Населението на Югоизточна Тракия. – В: Мегалитите в Тракия. Ч. 2. Тракия Понтика. – Тракийски паметници. Т. 3. С., 1982, с. 61, 82–85.
- ¹³¹ По п о в, Д. Човешките жертвоприношения..., с лит.
- ¹³² По п о в, Д. Опит..., 7–12.
- ¹³³ Ма ра з о в, И. За изобразителния език..., с. 9; Трако-хетски..., 115–116.
- ¹³⁴ Ве не ди ко в, И. Тракийската топонимия..., 82–83; С п и р и д о н о в, Т. География на тракийските племена до IV в. пр.н.е. – Във: Фо л, А., Т. С п и р и д о н о в. Историческа география на тракийските племена до III в. пр.н.е. С., 1983, с. 83; с. 101.
- ¹³⁵ Ве не ди ко в, И. Тракийската топонимия..., 84–85.
- ¹³⁶ Ма ра з о в, И. Предмет и функция..., с. 47.
- ¹³⁷ Принципно Ве не ди ко в, И. Раждането..., 331–332.
- ¹³⁸ По п о в, Д. Залмоксис-Гебелейзис...
- ¹³⁹ Ве не ди ко в, И. Раждането..., 245–276.
- ¹⁴⁰ Пак там, с. 264; с. 332.
- ¹⁴¹ То по ро в, В. Н. Лестница. – МНМ, 2, 1982, 50–51.
- ¹⁴² По п о в, Д. Залмоксис № 1 и № 2.
- ¹⁴³ Ні с а н д р е с, Thér. 458–482 (ed. Schneider).
- ¹⁴⁴ И в а н о в, В. В. Древнебългарските названия свещения царя и символика царского ритуала. – В: Палеобалканистика и античност. М., 1989, 6–13.
- ¹⁴⁵ Де т с х е в, D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1976, 173–175; Ге о р г и е в, В. Траките и техният език. С., 1977, 14–15.
- ¹⁴⁶ Фо л, А. Слово и дела. С., 1994.
- ¹⁴⁷ М ла де но в а, Я. Към култа на Зевс и Хера в нашите земи. – Археология, 1966, № 3, 34–38.
- ¹⁴⁸ Пак там; Ми х а й ло в, Г. Траките. С., 1972, 236–237.
- ¹⁴⁹ Де че в, Д. Цит. съч., 23–27; Ве не ди ко в, И. Два новооткрити паметника за религията на траките през римската епоха. – ИАИ, 19, 1955, 195–205.
- ¹⁵⁰ По п о в, Д. Залмоксис=Гебелейзис...
- ¹⁵¹ По п о в, Д. Конят и колесницата в тракийската царска идеология. – ИБИД, 38, 1986, 113–114 с лит.
- ¹⁵² Де че в, Д. Цит. съч., 23–27.
- ¹⁵³ Се и ге, G. Les images thraces de Zeus Kéraunos. – REG, 26, 1913, p. 223; Со о к, А. В. Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. 2. Cambridge, 1928, p. 823; p. 851.
- ¹⁵⁴ И в а н о в, В. В. Змей. – МНМ, 1, 1980, 468–471.
- ¹⁵⁵ Ве не ди ко в, И. Два новооткрити..., с. 204.
- ¹⁵⁶ Де че в, Д. Цит. съч., с. 7 сл.
- ¹⁵⁷ Пак там, 14–21; Ге о р г и е в, В. Цит. съч., с. 60.
- ¹⁵⁸ По п о в, Д. Тракийската богиня Бендида. С., 1981, с. 39 сл.
- ¹⁵⁹ Пак там, с. 32.
- ¹⁶⁰ Sw i d a s, s.v. Zalmoxis (ed. Bernhardt).
- ¹⁶¹ По п о в, Д. Залмоксис-Гебелейзис..., с лит.
- ¹⁶² Фо л, А. Тракийската тетрада..., с. 16.
- ¹⁶³ Фо л, А. Слово...
- ¹⁶⁴ По п о в, Д. Копенхагенският релеф. – Археология, 1977, № 1, с. 7.
- ¹⁶⁵ H d t. 5, 7; S c h o l. a d A p o l l. R h o d. I, 917 (ed. Merkel).
- ¹⁶⁶ Фо л, А. Тракийската тетрада..., 16–19.

Постъпила 7 юни 1994 г.