

ята на Питагор, Сократ и Платон, когато се формира философията в истинския смисъл на думата. Любовта, Мъдростта и Истината са организиращото начало, което преодолява хаоса.

Борбата на Дионис с титаничното начало налага необходимостта той да се превръща в Кронос, младия Зевс, тъй като е въплъщение на Мъдростта. Дионис е най-младият, но заедно с това участва в пораждаването и обновяването на света. Като носители на митологично съдържание образите и въплъщенията му са непосредствено свързани както със соларния култ, така и с култа към Небето. То е петият елемент, противостоящ на другите четири. Ето защо особен интерес представлява способността на Дионис като Логос да се превръща в бог на времето или в самото време. Такава възможност естествено предполага и съществуването на Дионис извън времето – във вечността. Това става в този случай, когато според орфиците той го включва в себе си и го трансформира във вечност. Но митологичното време не се подчинява на една линейна последователност. То е йерархично и съответно приема циклични форми, с които се съотнася ритуалната богослужерна дейност и свързаният с нея цикъл делник – празник.

4. Синкретичните предпоставки на философското мислене

Философията възниква и като „самосъзнание“ на мита, в резултат на което много от породилите се проблеми в системата на мита получават логическа конкретизация в сферата на философското мислене. Ранният синкретизъм на мита се рационализира в системата на философията, но преминавайки през формите на предфилософското мислене. Преди възникването на философията митът е функционирал като своеобразно „самосъзнание“ на културата. С възникването на философията последната „сне-

ма“ в себе си противоположността между мита и културата и се превръща в необходимата основа за тяхното осмисляне. Митът е управляващ елемент още в системата на праисторическата култура. Той е регулирал и нейната ценностна система чрез цикъла делник – празник.

Проявявайки се като ново „самосъзнание“ на културата, философията служи за осмисляне на границите и възможностите на човешките способности и поради това е непосредствено свързана с дейностния аспект на културата. Философията опосредства връзката между митологичния синкретизъм и новия синкретизъм, към който се устремява съвременната наука. Именно в този смисъл Н. Стефанов (29, с. 157) поддържа идеята за новия синкретизъм като бъдещо състояние на науката, в което основна роля ще играе философията. Неговото постигане би означавало завършването на един пълен цикъл на развитието на науката, започващ от митологичния синкретизъм, а в дадения случай от раннотракийския. Новият синкретизъм представлява отрицание на отрицанието на този митологичен синкретизъм. Според Н. Стефанов бъдещето на културата е свързано с такива синкретични процеси, „в които материалната и духовната дейност са непосредствено „вплетени“. Такъв „синкретизъм“ ще представлява повторение в ново качество „на синкретизма, характеризиращ първоначалната степен в историята на обществото“ (29, с. 157). Именно поради това би било методологически крайно неправилно формално да се противопоставят митът (като система) и философията. Диалектически опосредстваща връзка между тях е предфилософското мислене.

Митологията включва „природата и самите обществени форми, вече преработени по безсъзнателно-художествен начин от народната фантазия“ (2, с. 737). Ето защо основната роля във формирането на древния митологичен светоглед играе безсъзнателното. То участва и във

формирането на знаковата (семиотическата) структура на културата. Във връзка с това особен интерес представлява проблемът за съотношението между мита, знака и символа. Митът и неговата символика се отнасят като единство на противоположности. Такива символи са форма на проявление на митологичното съдържание. То от своя страна изпълнява структурообразуващи функции по отношение на културата. Между мита и символите, функциониращи в системата на древнотракийската култура, има структурни отношения на инвариантност. В противен случай символът не би могъл да „замества“ (символизира) определени митологични отношения и да функционира както в системата на мита, така и в системата на свързаната с него култура. От тази гледна точка символът се проявява като йерархическа система от съподчинени знаци. Тяхната семиотическа натовареност зависи от самата специфика на мита и свързаната с него обществено-историческа практика. Древнотракийската митологична система задава нормите на човешкото съществуване и социалната дейност, които стават необходимо условие по-късно за възникване на науките и философията.

Следвайки диалектиката на мита, проявяваща се като бинарни опозиции: микрокосмос – макрокосмос, човек – Слънце, Земя – Небе, битие – небитие, живот – смърт и др., философията формулира не само своя предмет, но и своя главен метод на изследване – диалектическия. По такъв начин, може да се каже, че още при орфиците, а след това и при Питагор се осъществява определено рационално осмисляне и диференциране на митологичните образи (и тяхното съдържание) в съответни „фрагменти“ на света и изучаващите го науки. Синкретичността на митологичните образи се разгръща в логиката на отделните науки, а диалектиката изразява отношенията между ейдосите. Не прави изключение в това отношение и философията. На древнотракийския мит може да се гледа като на

фундамент, от който израства определено предфилософско мислене. Това най-добре се определя по линията на възникването на понятието „философия“ и неговите синтактически, семантически и ценностни аспекти на реализация. Към това предфилософско мислене следва да се отнесе орфизмът.

От гледна точка на митичната семантична мотивировка с възникването на философията възниква и проблемът за произхода на термина „философия“. Той още тогава е етимологически затворен (13, с. 148). Тук трябва да се отбележи, че всички опити за извеждане на понятието σοφία водят до излизане извън пределите на езикознанието и лингвистиката, като изискват определено философско категориално самосъзнателно мислене. В. Топоров смята, че семантичната мотивировка на думата σοφία била „непрозрачна“ вече към V в. пр. Хр. даже за хора с тънко езиково чувство (13, с. 149). По такъв начин възникването на понятието σοφία следва да се отнесе към един твърде ранен период, който в най-добрия случай обхваща началото на класическата древногръцка култура. Поради това съвсем основателно е корените на това понятие наистина да се търсят и в орфическото предфилософско мислене. По отношение на древнотракийската култура Топоров основателно търси връзка между σοφία и древнотракийското Σαβάδιος, Σαβάζιος. Този въпрос от своя страна също има отношение към раннотракийския мит за Дионис (и свързания с него тракийски орфизъм). Особено голямо значение за изясняването му има личността на Орфей, с която се свързва появата на идейното течение, предшестващо Милетската и Йонийската натурфилософия. Безспорно изясняването на етимологията на "σοφία", функционираща отначало като митологема, може да хвърли нова светлина върху социодинамиката на тракийската праисторическа култура и идеите, на чиято основа е възникнало и е придобило живот това понятие.

Както вече стана ясно, особено перспективна е тази култура, към която принадлежи и раннотракийската.

Изследването на проблема за възникването на философията ние отнасяме към „вътрешната история на явленията и процесите, иманентно присъщи на изследвания обект“ (6, с. 76). Според А. Фол вече се „напипва“ философията на тракийската култура (6, с. 76). Тази, бихме казали по-точно, „предфилософия“ е необходимата „жизнена среда“, в недрата на която възниква понятието „философия“, а заедно с това и самата философия като наука. В същия дух следва да се има предвид, че философията формулира своето собствено знание в концептуална форма, но средата и условията, влияещи върху възникването ѝ, трябва да се осмислят като ценности в системата на раннотракийската култура. Нейното развитие фактически е създало особено благоприятните духовни ценностни предпоставки за възникването на понятието σοφία. Но в класическия древногръцки период мисленето в древна Тракия не може да се издигне до философското, а всъщност остава на равнището на предфилософското.

Ето защо при разкриване етимологията на понятието Σαβᾱδῖος (σοφία) В. Н. Топоров се обръща към „тракийския митологически персонаж, чието име обикновено се представя като Σαβᾱδῖος, Σαβᾱζῖος (13, с. 170). Позовавайки се на А. Грегура, В. Н. Топоров смята, че Σαβᾱδῖος има непосредствена етимологическа връзка със славянското svobodъ*. Трако-фригийската форма на това понятие според същия автор би имала вида s(v)obod- (13, с. 171). Пак с култа на Дионис – Сабазий В. Н. Топоров свързва и произхода на сатирите и силените. Така би могла да се търси общност между етимологията на „сатри“

* Във връзка с това В. Н. Топоров отбелязва: "Още по-важно е, че именно Дионис, богът на плодородието, растителността – получава име, възхождащо към suobhod (h) -ios (Вж. 13, с. 171).

и „Сабазий“. Те според същия автор се наричали $\sigma\alpha\nu\acute{\alpha}\delta\alpha\varsigma$ или $\sigma\alpha\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, т. е. названия, които са неотделими от $\Sigma\alpha(o)\nu\alpha\zeta\iota\omicron\varsigma$ – вариант на основната форма $\Sigma\alpha\beta\alpha\delta\iota\omicron\varsigma$ (13, с. 171).

При анализа на термина „философия“ В. Н. Топоров обръща особено внимание на неговата връзка с митологическия (ейдос) образ на Земята като средство и условие за съществуването на даден живот. Подобна особеност свидетелства за сравнително ранното възникване на култа към Дионис – Сабазий и свързаната с него митология „софия“. В този смисъл заслужава внимание близостта „между митопоетическия образ на Земята и къснофилologischеските опити за разбирането на Земята като софия“ (13, с. 167). Тук трябва да отбележим, че свещената планина „Пангей“, където се е намирало светилището на Дионис, е символизирала Земята или по-точно „центъра“ на нейния живот. Не случайно това светилище по времето на Херодот е било контролирано от тракийското племе, наричащо себе си „сатри“. Известно е, че жрецът Вологес (13 – 11 г. пр. Хр.) вдига по тези места въстание срещу Римската империя, което в основата си има религиозна мотивировка. Това тракийско племе е било особено чувствително към свободата. По всяка вероятност разбиранията за нея са били свързани с култа към Дионис. При някои питагорейци Пангей се намира и в центъра на Космоса, в който гори огън (Логос).

Описвайки похода на Ксеркс, Херодот съобщава за „сатрите, които не били покорени от никого“. За тях той пише следното: „Те владеят прорицалището на Дионис, а това прорицалище се намира на най-високата планина. Като прорицатели в светилището са бесите и сатрите. Има жрица, която дава отговорите както в Делфи, и нищо по-особено“ (22, с. 250). Според А. Фол жреческият род на този култ са бесите (36, с. 16-17). Съществуват сведения, че Орфей се заселва в „Пангейската скала като божество,

почитано от посветените“ (22, с. 142). В орфическите мистерии се утвърждава основният онтологичен модел на древногръцката философия.

Изследвайки етимологията на думата „сатър“, Т. Сарафов обосновава неговата връзка също с Дионис и племето „сатри“. Пак в този дух се схваща името на Дионис – Σατρεус (31, с. 121).

Щепомним, че у Омир „Орфей е откривател на сладкодумното поетическо изкуство и на химните на боговете“ (22, с. 54). Животът му като поет се отнася все още към така наречения космологически (негеоцентричен) период в историята на човешката култура. В. Н. Топоров отбелязва, че една от най-важните фигури от този период е „поетът с неговия дар за проникване (с помощта на въображението) в миналото, във времето на творението, което позволява да се установи още един канал на комуникация между сегашния ден и деня на творението“ (14, с. 20). Тази „поезия“ във вид на химни е била форма на проявление на едно негеоцентрично онтологично мислене и духовен живот.

Основен структурен елемент в раннотракийската митологична картина на света е вече споменатият образ на „Световното дърво“, символизирано от пиниевата шишарка на Дионис – Сабазий, бръшляна или лозата. То е една от главните митологеми на преднаучното синкретично мислене. Раннотракийското митологично съзнание конструира такава картина на света, според която всички природни процеси, включително и човекът, са съпричастни на „Световното дърво“ на живота. То обаче е в пряка зависимост от Дионис като Син на Бога. От само себе си то „актуализира митологичните представи за живота в цялата пълнота на неговия смисъл и следователно е противопоставено на дървото на смъртта, гибелта, злото“ (38, с. 396). Именно в този смисъл Дионис е „спасител“, „обновител“ на живота. С Дионис – Бог-Син като спасител и

обновител е свързан символът на лозата, оставил трайни следи в късната Античност на територията на Балканите. Лозата в определен случаи (отнасящи се към ранния култ) е символизираща Дионис, подобно на Христос. Неговите последователи са смятали себе си за части от тази „лоза“. Виното, правено от нейните плодове, е изпълнявало не само ритуални функции, но е било еднозначно свързано с духовния катарзис. То символизира кръвта на Дионис, пролята от титаните. „Възкресението“ на Дионис е необходимо условие за спасението и обновлението на живота, и съответно на човешкия род. Както кръвта прониква във всяка част на тялото, така и Дионис прониква навсякъде в природата (земна и космична) и нейната онтология.

По-късно, особено по времето на римското владичество, ранният култ към Дионис (като ейдос) се изпразва от своето съдържание и той се превръща в „бог на виното“ и веселието. По такъв начин (в по-късно време) Дионис като Бог на разума (световния Разум, чисто въплъщение е самият той) се превръща в Бог на сакралното „безумие“. Това „безумие“ е било екстаз, средство за освобождение от примитивната рационалност и постигане на единение с Бога. А късното безумие е било безумие, идващо от прекомерната употреба на виното, в резултат на което стремежът за постигане на свръхразумност се профанизира. Стремежът към свръхестественото и свръхразумното се оказва подчинен на низшите човешки инстинкти. По такъв начин става ясно защо по-късно Дионис се превръща в бог на виното. Това е пример за деградацията на даден култ и неговото профанизиране. В процеса на тази деградация на преден план започва да излиза култът към Дионис, който изземва някои от ранните си функции. Тогава философията започва да се извежда от Атина, а последната от Зевс.

Сам Дионис като „управител“ на природата олицет-

ворява цикличността на живота и нейната връзка с времето. През четирите годишни времена конкретните изяви на живота се зараждат, живеят, умират и отново се възраждат. Като символ на четирите годишни времена е бил използван квадратът с вписания в него кръст и описана около него окръжност. Той е функционирал като образ на обновяващата се Вселена. В християнството този образ е свързан с Царството Небесно.

Освен „покровител“ на живота в природата, Дионис е бил покровител и на устройството на социалния живот. Квадратът като геометричен символ на Дионис намира по-късно израз в учението на „философите“ – орфици като жреци на култа към мъдростта. Точно в такава връзка се схваща едното от прозвищата на гореспоменатия Дионис – Сабазий. Интересно, че някои от праисторическите селища по нашите земи се проектират във формата на квадрат. Тази геометрична митологема остава да действа и по-късно, в римско време. Дори пространственият обхват на Никополис ад Иструм се влияе от формата на квадрата. Така че семиотическото влияние на Дионисевия култ се разпростира и върху някои градски композиции, целящи възпроизвеждането на „Небесния град“ или на Царството Небесно.

Има основание да се предполага, че изграждането на праисторическите селища по нашите земи е ръководено също от „ейдоса“ на квадратната форма. Принципът за подобно небесно покровителство на градовете се запазва и по-късно, но тогава на преден план излизат други божества. Например на града Атина покровителка е богинята Атина, която отначало е известна като „богиня на плячката“ (23, с. 24). У Порфирий вече „Атина е мъдрост“ (39, с. 43). Но тази мъдрост се олицетворява от маслиновото дърво, което от своя страна символизира дървото на живота. За разлика обаче от тая мъдрост, мъдростта на Дионис спасява и възкресява човешкия род. Оживотворява-

щите функции на небесното се чувстват още при Омир. Според него за първи братовчед на тракийския цар Резос (55, с. 132) се смята Орфей (22, с. 142) и поради това древните са мислели, че той е трябвало да остане и след смъртта си на „белия свят“. Тук е уместно да отбележим, че Атина вече е божество, което в Троянската война действа против орфизма и следователно против Дионис. Тя направлява Одисей и Диомед да убият съюзника на троянците – тракийския цар Резос. „Ако той, казва Атина, преживее тази нощ и види утро, нито копието на Ахил, нито копието на Аякс ще го спре да унищожи всички кораби на аргейците, след като срине кулите и с пристъп си пробие широк път вътре в стана. Убийте ли го, всичко е наред. Оставете Хекторовата шатра и мислете за кръв: той ще намери смъртта си от друга ръка“ (22, с. 135). Това са съвети, които дава Атина. Но заедно с това тя е призната за богиня на философията.

В орфическия ритуал човек е съпричастен на събитията, свързани с доброто и злото, истината и лъжата, хармонията и хаоса (в контекста на Космоса). Жреците на култа към Дионис са били не само митотворци, но и интерпретатори на мита. По всяка вероятност връхната точка в това отношение се достига от Орфей. Във връзка с такъв ритуал според В. Н. Топоров митологията „заема периферно място: тя обслужва сферата на precedentите и мотивировките, понякога тя построява своя относително пълен ред паралелно на хода на ритуала. Но този ред винаги се реализира във форма, напомняща словесно отпращане, коментар, своего рода позоваване“ (14, с. 18). Ритуалните действия са били схващани в непосредствено единство с божеството. Именно така възниква едно от прозвищата на вече споменатия Дионис – Сабазий (което по-късно дава началото на понятието „софия“). В този смисъл то носи в себе си потенциата на ритуала, посредством който се преодолява хаоса чрез борбата с ти-

таните. Ето защо още с възникването си философията е носела в себе си и своята културна социално-практическа насоченост. Но веднага трябва да се отбележи, че пълната неяснота на семантическата мотивировка на понятието σοφία (σοφία) в системата на древногръцкия език задълбочава трудността на анализа на тази дума още от самото начало (13, с. 149).

Вече стана ясно, че както философията се диференцира от мита, така и самото понятие „софия“ има своите корени в съответното синкретично митологично съзнание. В този смисъл В. Н. Топоров има пълно основание, когато пише: „Трудно е да се намери друга дума, която така пълно и ярко да е освещавала структурата на античния космос и която би позволявала така органично да се проникне в дълбините на архаичното митопоетическо съзнание на древните гърци, като древногръцкото σοφία (σοφία) (13, с. 148). Това понятие съсредоточава в себе си основните схващания на древните за съотношението между природата (земна и космична), социалните отношения и човека. Ето защо то обединява в себе си също така диалектиката микрокосмос – макрокосмос. Това обстоятелство от своя страна дава основание да се търсят едни ранни предпоставки на съвременното онтологично схващане за антропния принцип.

Относно Сабазий Аристофан пише: „Както излиза, като разглеждаме от всички страни, установяваме,.... че Дионис и Сабазий са едно и също божество и че то е получило това си наименование от даването от него предвещаване (22, с. 159). По такъв начин култът към Сабазий се свързва и с човешката способност за предсказване и предвиждане. Сам по себе си този култ действа като целева причина. Ето защо ако се приеме (вече наложилата се идея), че в резултат от диференциацията на мита възниква философията (и частните науки), има реални основания да се конкретизират и формите на тези проявления.

М. Тачева-Хитова отстоява хипотезата, че тракийският конник „е местната тракийска хипостаза за орфическия Дионис, т. е. на Сабазий“ (27, с. 296). Разглеждайки „Сабазиевите ръце“ като символ на култа, тя смята, че те изобразяват „даряващата (чрез пиниевата шишарка) плодородие в растителния свят Божиия ръка“. Този жест, по-късно известен като „бенедиктис латина“, според същата авторка „е характерен и за католическата догма на християнската религия (откъдето е получил впрочем и името си). Някои смятат, че това е жест на Божието поучение, на мисълта (logos) и го свързват с иконографията на Учителя Христос“ (27, с. 298). Подобна интерпретация позволява да се открие връзка между култа към Дионис – Сабазий не само със *σοφία*, но и с философия. Приблизително в този дух нашият възрожденец В. С. Берон се стреми да постигне едно онтологическо обосноваване на логиката, нейните принципи и закони – производни на човешката душа (като *ейдос*).

В късната античност, според А. Фол, „когато гръцкият класически орфизъм придобива реликатен и антиковарен характер, започват отново да се съзират възродени същностните белези на тракийското орфическо начало, на тракийския орфически култ, на тракийската орфическа космогония и митология“ (6, с. 76). Широкото разпространение на култа към Дионис дори през VII в. пр. Хр. в древна Гърция ярко контрастира на олимпийската религия. Идеите, съдържащи се в култа към Дионис в своята орфическа интерпретация, се различават значително от идеите, свързани с култа към типично олимпийските богове. Противоположността между едните и другите е изначално предопределена от два типа относително самостоятелно обособени ценностни системи.

Според първия тип смисълът на човешкия живот се оценностява по отношение на един (негеоцентричен) космичен или надкосмичен свят. В култа към Дионис нами-

ра израз стремежът на човека да осъзнае безсмъртието на душата в „контекста“ на световната Мъдрост (σοφία). Другата ценностна система поражда култа към олимпийските богове. Действията им и отношението на човека към тях се затварят предимно в рамките на земния живот. Докато Дионис обещава евентуално спасение на всяка душа, според олимпийската религия хората са предварително обречени като смъртни. Само в много редки случаи (както е с Херакъл) някой от живеещите на Земята може да се издигне до Божественото, и то в една твърде второстепенна роля.

При това олимпийските богове носят качествата на земните хора. Дори на Зевс не е чужда земната страст, и то в своята инцестна версия. Самият той, подобно на своя баща, е подчинен на необходимостта на съдбата. Олимпийските богове не са в състояние нито да дават свобода, нито да даряват възкресение. Както вече отбелязахме, дори и в късната версия Дионис възкресява своята майка Семела, като я извежда от царството на мъртвите и я нарича (Θιоне) – Тионе.

Прави впечатление, че в късната версия Зевс е причинител на смъртта на Семела, а Дионис като Син на Бога е този, който я възкресява и ѝ дава името Тионе, т. е. божествена. Спасителните и освободителните функции от „царството на сенките“ изпълнява Дионис, а не Зевс, макар по-късно да се смята за върховен бог. Това несъответствие може да се обясни само при положение, че култът към Зевс се разглежда като „наставен“ върху един поранен мит. В него Дионис е също Син на Бога, който спасява и възкресява. Но Бог-Отец е твърде различен от Зевс. Майката (Тионе) получава име не от Зевс, а от неговия син Дионис, който кръщава, освобождава и възкресява.

За орфиците земният живот – това е време, в което човек трябва да преодолее своето съпричастие към злото – титаничното начало. Тялото като тъмница на душата е

нейно времево обиталище. Поради това човек трябва да се стреми към вечен живот, чийто цар е Дионис, т. е. синът на Зевс. По аналогичен начин Христос като Бог-Син е „Княз на живота“.

Съществуват сведения, според които особено заслужили хора в Античността се награждават със златен венец. В ранния култ към Дионис той се е давал като свидетелство, че душата на умиращия е спасена. Дионис – Сабазий функционира като върховен тракийски бог – космократор и прародител на траките. Монотеистичният култ към Дионис като Син на Бога е основа на орфизма. Интересно е, че съдбата на Дионис в най-общи линии напомня съдбата на Иисус Христос. Последният също така е убит от „титаните“, т. е. от първосвещениците. Има основание култът към Дионис да се разглежда като предобраз на Новия Завет. Тората мотивира както борбата срещу Иисус Христос, така и – срещу Дионис.

5. Евристичността на раннотракийската митологична система

Древнотракийският мит се характеризира със свой език, който конструира събитията на обща идейна (ейдосна) основа. В този смисъл именно митологическият език се проявява като „начин на организиране на лингвистичните знаци“ в орфическата онтология (37, с. 89). Такъв митологически език е родствен с поетическия. Тук преобладава обобщено повествование, което може да се разглежда като зародиш на философското рационално възприемане на света. Пианецола има основание, като твърди, че „митът не илюстрира, но повествува, свеждайки събитията към категории“ (37, с. 89), т. е. към ейдоси. Именно на тази основа познавателните проблеми в системата на мита преминават към философията, получават философски облик. Не случайно корените на редица основни философски категории водят своето начало от мита и по-