

## МИТЪТ ЗА ДИОНИС В РАННАТА ОРФИЧЕСКА ТРАДИЦИЯ

---

*Михаела Алексиева*

Като изходна теза на моето изследване, което публикувах през 2004 г.<sup>1</sup> положих разбирането, че засвидетелстваните в различни точки на Средиземноморието елински орфически паметници принадлежат към обща идейна основа и образуват религиозна система. Идеята за изследването възникна и се оформи във времето като резултат от дискусиите върху емпиричните открития от последните десетилетия определени в специалната литература като орфически<sup>2</sup>. Целта ми бе да анализирам пътищата, по които тези свидетелства изграждат цялостен идеен текст. Тази начална позиция създаде възможност да бъдат, използвани теоретични положения от две области – теория на системите (синергетика) и социология на религията. От принципите на синергетиката бе приложен моделът за вътрешната взаимовръзка и идентичност на базовите характеристики на елементите на всяка система. Това даде възможност отделните орфически свидетелства да бъдат изследвани като части от макротекст, които взаимно се осветляват и допълват. Така системният характер на изследваните явления бе проследен на две нива: от една страна на нивото на отделния текст, в който бяха потърсени идейните проекции на общата религиозна среда и от друга – на общия хоризонт на орфическата религиозност, при което бе очертана тенденцията някои елементи да са част от по-цялостен текст и интегрирани и прочетени линейно да го възстановяват (каквото е случаят със златните орфически таблички). Освен във вътрешна взаимовръзка споменатите паметници бяха съизмерени и смислово сравнени със сведенията за орфическата религиозност, запазени в елинската писмена традиция: свидетелствата за доктрината на Питагор, фрагментите на Пиндар, философските идеи на Хераклит и Емпедокъл, големите есхатологични митове на Платон, късните рефлексии на неоплатонизмите. От общата социология на религията бе приложен принципът за генетичната свързаност между инвариантите (деноминации) на всяка религиозна доктрина в диахронен план, което



подпомогна изследването на орфическите паметници в контекста на сродни религиозни феномени – ранните средиземноморски концепции за безсмъртието на душата, които като цяло показват редица типологически сходства.

Възприетата линия на анализ очерта различните семантични нива, на които орфическата идейност присъства и се утвърждава, а наличието на определени сходни идеи в орфическите паметници и писмената традиция зададе и по-стабилни критерии за осмисляне на отношенията и влиянията между религиозните практики и писмената традиция. По този начин разглежданите паметници бяха представени в максимално широк историко-културен и археологически контекст, като бяха потърсени връзки (типологични и генетични) с широк кръг средиземноморски феномени от същия ред. Изградена бе конструкция чрез комбиниране на теоретични постановки с интерпретация на определени паметници, а обобщенията засегнаха както същността на орфическата религиозност, така и нейната проекция в културната среда на обществото.

Така структуриран обаче, корпусът орфически свидетелства зададе и някои нови перспективи в разглеждането на орфическата религиозност като въпросът за единството и вариативността на основните теологични текстове на доктрината или пък този за семантиката на основния мит и връзката между идеен център и ритуал, на който ще се спра в настоящото изложение. Систематичният анализ на този текст е от особена значимост, тъй като дългата дискусия за съдържанието на орфизма, като правило не надхвърля рамките на историята на идеите.

Прието и все по-често аргументирано доказвано, че идейният център на орфическата доктрина за безсмъртието представлява митът за страданията, смъртта и прераждането-обезсмъртяване на бога-цар Дионис-Загрей. Стози добре формиран мито-ритуален комплекс е свързана и морфологията на орфическата есхатологична надежда, доколкото символизмът на божие дете съдържа идеята за ново раждане по мистичен ред. Самата идея не е нова за Елада от Омировата културна епоха насетне. Тя се съдържа имплицитно в погребалните практики и експлицитно в Омировата теология<sup>3</sup>. Елевзинските мистерии също обещаваха на своите адепти щастлив живот след смъртта, доколкото можем да проследим източниците на това учение най-рано до VII в. пр.Хр. Отъждествяването на душата *psyhé* – сличността на живия човек също не е ново виждане – подобна идея ни е известна от ранната йонийска философия. Всичко,



което е могло да направи орфическото религиозно движение, е да обобщи една съществуваща вече идеология.

Според тезата на У. Гътри<sup>4</sup>, от която изхождам при основната постановка на изследването, орфизмът в Елада от VI в. пр.Хр. надстроява своите идеологически парадигми над съществувала ранна средиземноморска Дионисова обредност (тракийска, критска, западно-малоазийска, без опит да се очертае категорично пораждащият център и силовите линии на предположената трансмисия)<sup>5</sup>. В този смисъл все по-устойчиво се утвърждава и допускането, че като цяло елинските орфически идеи се проявяват в средиземноморски общности, изповядващи ранни Дионисови култове, в които е налице близка до орфическата айтиология на основния мит. Резултатите се изразяват в многовариантна синкразия на различни семантични нива: митични елементи, култова практика, социални структури и пр.

Най-старата форма на Дионисова религиозност съдържа концепцията за единство на смъртния с бога – вероятно отглас от пределинска средиземноморска вяра, с която същността на Дионис е дълбоко свързана. Редки са случаите, когато един бог изпъква в историческа епоха, обременен с толкова древно наследство: обредите съдържат териоморфни маски, фалофория, разкъсване (*sparagmós*), вкусване на сурово месо (*ōmofagía*), антропофагия, мания, ентусиазъм. Основни морфологични елементи на архетипния екстатичен култ са добре съхранени на различни нива на културната традиция – органистичният аспект на атическите Ленеи, наследен от времето, когато са празници на лениите или бакханките; делфийските тиади, които празнуват зимната орибасия, като се събират по високите склонове на Парнас с други тиади, дошли от Атика, оргиите на Китерон, в които участват тиванските жени под покровителството на Агава, Автония и Ино. Счита се, че в трагедията *Бакханки* на Еврипид е запазено и най-значимото писмено свидетелство за ранната доелинска фаза на Дионисовия култ.

Тиванските жени са подстрекавани да напуснат своите домове и да тичат през нощта в планините, където играят под звуците на тимпани и флейти, облечени в еленови кожи, увенчани с бръшлян, препасани със змии, носещи в ръцете си и кърмещи сърнета или диви вълчета, те удрят с тирсове в скалите, от които блика вода или вино; разравят пръстта с върха на пръстите си и от там се сдобиват с много мляко, а от тирсове с бръшлян се стичат капки мед, разкъсват бикове с голи ръце (695ff).



Е. Додс възстановява и анализира в сравнителен план някои от описаните специфични черти на този култ, показвайки, че става дума за обреди и обичаи, установени навсякъде в Елада много преди и след Еврипид<sup>6</sup>. Въпреки че трагедията на Еврипид не дава точна представа за бакхическия култ, тъй като тиванките не са доброволни следовници на бога, а обладани жертви на своето светотатствено неверие, все пак под основната фабула са разграничими два основни ритуала: орибасията – оттеглянето в планината за празнуване на свещените оргии и спарагмос – разкъсване на свещената жертва. Хорът на бакханките наемква за третия ритуал, който увенчава първите два – омофагията или изяждане на суровата плът на жертвата<sup>7</sup>. Самият митичен разказ за Дионис е засвидетелстван в писмена форма късно<sup>8</sup>, но ценното в него е, че следва и прави отчетлив древен състав от елементи. Предполага се, че е адаптиран сюжетно към елинската мисловна норма от Ономакрит, първият орфически теолог, който, според свидетелството на Павзаний,<sup>9</sup> представя учението на Орфей в хекзаметър и прави *Титаниите виновни за страданията на бога*. Разбира се, последният израз поражда многобройни спорове относно степента на намеса на Ономакрит в структурата на основния мит<sup>10</sup>.

Името на бога Загрей е споменато в поема от тиванския цикъл (Алкмеон) от VI в. пр.Хр. Първата алюзия за митичния наратив в писмената традиция се съдържа, както обосновано доказва Х. Роуз<sup>11</sup>, във фрагмент (133), от тренос на Пиндар. А. Фестюжиер<sup>12</sup> обобщава, че митичната история на Дионис е разпространена през елинистическо време по подобие на тази на Озирис, който е разчленен и разпръснат от брат си Сет. Озирис е идентифициран с Дионис от Хекатей от Милет, но детайлите от орфическата версия на митичния разказ, за които се споменава в *Рансодическата Теогония* или по-скоро в тази част от нея, която е включена в *Теогония* на Евдем, са по-ранни от елинистическите наративи.

Цялостната наративна линия на мита е запазена у християнските автори<sup>13</sup>, които го представят евхемеризиран и непълен. От друга страна, тъкмо защото са избавени от забраната за опазване на посвещенската тайна, християнските автори споменават множество ценни детайли. В предаваната от тях версия не се говори за повторното раждане на бога, но то е познато и може да бъде възстановено като сюжетен елемент от останалите антични свидетелства<sup>14</sup>.

Митичните страдания на Дионис биха могли да бъдат тълкувани на нивото на инициационния ритуал, тъй като е възможно (според тезата



на Уест<sup>15</sup>), архетипният митичен разказ да съдържа някои елементи от типа инициационна смърт. Разкъсването, варенето, яденето на жертвеното месо открито кореспондират с типичното шаманското изпитание, което е субективен религиозен опит, а не конкретен ритуал. Определени елементи от самия наратив: Титаните си мажат лицата с гипс, набора от предмети, с които примамват детето-цар, подсказват, че в дълбинните си нива митът рефлектира ритуал, близък до някаква форма на посвещение<sup>16</sup>.

Можем да приемем, че в структурата на основния мит се проявяват чертите и на известен примордиален шаманизъм<sup>17</sup>. Паралели могат да бъдат открити във възходящия към древната епоха египетски обичай за разкъсване и вторично съединяване на тялото на мъртвия, символизиращо палингенезата. Смисълът на обряда е разтълкуван убедително от Видеман<sup>18</sup> по *Текстове на пирамидите* и *Книга на мъртвите*. В Египет обаче жертвената литургия на тази обрядност не се развива до теологема и мистично окултно тълкуване, каквото откриваме у орфиците<sup>19</sup>. Допустимо е върху тази първоначална база да въздействат вторично и външни влияния. Предполагано е, че реликти от северния шаманизъм навлизат от Тракия в северна, централна и западна Гърция, а известно влияние от източна Тракия и Скития<sup>20</sup> достига до Йония и северните колонии. Последната следа води от Йония към Сицилия и Италия<sup>21</sup>, където се разпространява питагорейството. Налице е линия на културна трансмисия, която пресича Хелеспонта, достига до Йония и като се съединява с реликти на минойската традиция, достига на Запад до Южна Италия – контакти обаче предполагат смесвания и синтези с егейския и дори с източния духовен свят.

Пълното изследване на шаманските<sup>22</sup> елементи в елинската култура досега не е направено. Въпреки че в историческо време не можем да говорим за шаманизъм, ясни следи от подобна идеология са налице в някои митични наративи и дори в такива, отнасящи се до легендарни личности. Така Орфей, в чиято митология са налице шамански черти (включително и разтерзаването), е устойчиво локализиран от писмената традиция в Тракия<sup>23</sup>.

В подобен културен контекст е възможно да бъде поставен и орфическият мит за Дионис-Загрей. Това, което митът внушава е ранен ритуал на инициация в бакхическо общество, която се провежда най-малкото на нивото на устния наратив. В орфическата поема Дионис страда по



начин, близък до шаманската традиция на инициацията, а оттук произтича оценностяването на смъртта, възприемана като промяна на прероденото съществуване. Можем да предположим, че наративът отразява синкретизма на две традиции: култът към Корибантите и Куретите<sup>24</sup>, при който инициациите са подложени на подобни на описанията от Платон изпитания, и ранен средиземноморски бакхически култ, със съхранени много древни елементи: гипсови маски, симулирана смърт, възкресяване и жертвен пир. Възможно е синкретизмът да е протекъл и на нивото на ритуала, а бакхическото общество да адаптира кръговия танц, като част от собствената си инициационна процедура<sup>25</sup>. Но това са само предположения относно ритуалната база на теогонията.

Възможно е да бъдат потърсени и външни доказателства за съществуването на подобен род синкретизъм и ритуални действия, показващи връзка с орфическите поеми. В партията на хора от *Критяни* на Еврипид<sup>26</sup> са описани нощни мистерии в Крит, при които мистите на Идейския Зевс получават статут на бакхи в процес, който включва танц на Куретите, дрънкане на оръжия и вкушване на сурово месо. Разбира се, Еврипид не може да бъде надежден извор за това, което се случва на Крит или във всеки друг култ. Той не може да бъде достоверен, защото Дионис открито не е наричан Загрей – в същото време обаче не може да бъде и пренебрегнат.

Митичният модел на шаманската инициация, в която жертвата е събудена за живот в ново тяло, може да бъде открит и в други елински митове, в които е описано ритуално разкъсване и жертвопринасяне / (Ликург, Пройтидите, Миниадите и пр.). Самата бакхическа практика за разкъсване на жертвено животно парче по парче също напомня за извършеното със самия Дионис. Тук обаче линията на култа се разминава с тази на мита, защото в сведенията на култа богът е разкъсан, а от месото се вкушва докато е сурово, а в орфическия мит Титаните хвърлят членовете му в един котел, където го сваряват, а след това изпичат<sup>27</sup> – подробности, които се разказват още от IV в. пр.Хр. във връзка с празнуването на мистерии<sup>28</sup>. А. Жанмер<sup>29</sup> удачно напомня, че варенето в котел или преминаването през огъня представляват посвещенски ритуали, даряващи безсмъртие (епизодът с Деметра и Демофонт или дъщерите на Пелей, които насичат баща си и го сваряват в котел, за да му върнат младостта). И двата обряда – сваряването и печенето са елементи от шаманския тип инициации, а в *престъплението на Титаните* можем



да разпознаем посвещенчески сценарий, чието първично ритуално значение е останало латентно<sup>30</sup>.

Според Е. Додс<sup>31</sup> шаманските поверия и практики остават уелините дълбоки рудименти: понятието за психическото пътешествие в транс обостря противопоставянето между душата и тялото, уединението служи за модел на практиката на аскезата – съзнателното развитие на психическите възможности чрез въздържание и духовни упражнения; историите за изчезванията и появяванията укрепват вярата в неразрушимото *αις* с магична или демонична природа, а оттук и предаването на магическа сила или дух от мъртвия към живия, обобщено в идеята за реинкарнацията<sup>32</sup>. Тя предлага много по-удовлетворително решение от нравствена гледна точка на актуалния за късната архайка проблем за божеския съд, отколкото теорията за наследствената вина или посмъртното наказание в света на отвъдното. Според теорията за прераждането в този или отвъдния свят цялата тежка маса от страдания не е нищо друго, а необходима част от дългото възпитание на душата, чиято крайна цел е приобщаването към божественото начало. Така гръцкото съзнание тълкува тези представи в нравствен смисъл.

В контекста на самата орфическата сотерология теологията на Дионис е значима, защото благодарение на него всеки смъртен може да се надява да повтори прехода от живота към смъртта и безсмъртието. По този начин в основния мит и ритуала се извършва приобщаване към източниците чрез инициация, в която участникът е отъждествен с божеския персонаж. Благодарение на основния мит се извършва физическото и нравствено обновление както на цялата общност, така и на отделните ѝ членове. Самата идея за индивидуалната инициация предполага освобождаването на душата от цикличността на преражданията и определя орфизма като религия на индивидуалната вяра и личния избор, подобно на посвещението в мистерии.

Като цяло орфическите теогонии, композирани за бакхическите общества в Йония през VI в. пр.Хр, доколкото може да се съди от фрагментарните сведения, пресъздават пълни или частични генеалогични линии – от пораждането на Фанес Протогонос от сияйното космическо яйце до възцаряването на последния орфически цар Дионис-Загрей, неговата смърт и реинкарнация<sup>33</sup>. Някои теолози като Ферекид и Хераклит представят свои собствени логоси по този въпрос, други се нуждаят от по-висш авторитет, а останалите използват Орфей.



Така, типологично гледано, в контекста на бакхическата мистериалност обсебеният мист се самоопределя като Бакхос, а прочутата фраза, цитирана от Платон: *Много посят нартекс, но малко са истински Бакхи*<sup>34</sup>, е всъщност и доминантната религиозна идея в тази доктрина. Тя поставя в положението на избрани тези, които притежават религиозния гений, да достигнат чрез екстаза до истинска съобщност с бога. Омофагията е връхната точка в това мистично единение, защото животното, чиято кървава плът се поглъща, е самият бог. В това отношение редица божествени епитети на Дионис разкриват смесването между бога и неговия последовател, между принасящия жертва и принасяния<sup>35</sup>. В своята изначална същност богът на бакхите е неделимо свързан с идеята за страдалческата смърт и оживяването след нея. Тази сакрална драма, чиято айтиология е изявена в основния мит за Дионис-Загрей, се повтаря периодично във времето без промени в изначалната си същност. В нея самият мист е активно участващ като символично приема част от священото тяло на разтерзания бог. В обредните действия се съдържа идеята, че щом мистът е бил Бакхос в този живот и е постигнал единение с божествената субстанция, то този статус би могъл да бъде пренесен и в отвъдното<sup>36</sup>.

По този начин на доктринално ниво ранният орфизъм се формира като усложнен синтез между слънчевата теология, която изяснява и утвърждава безсмъртието, и тази на умирация и възраждащ се бог. Това е и смисълът на най-значимия за орфическата религиозна среда божески бином Аполон-Дионис, чрез който на теологично ниво се изявява континуитета живот-смърт-прераждане. Развивайки идеята за смъртта като духовно превръщане, теолозите на елинския орфизъм идентифицират образците на тази *мистерия* едновременно в слънчевото Аполоново начало и изначалната драма на Дионис-Загрей. Така в една и съща система са учленени пътят на слънцето, разтерзаването на Загрей и човешкото съществуване. На много места тези две същностно различни религиозни идеологии – Аполоновата и Дионисовата са недостатъчно интегрирани, но от известна гледна точка те представляват висока степен на елинската религиозна мисъл, защото формират добре артикулирана система, която дава простор единствено за стилистични нововъведения.



## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Алексиева-Йорданова, М. Елиниски орфически свидетелства, 2004.

<sup>2</sup> В комплекса от свидетелства включих орфическите папируси от Дервени, Гуроб и Калатис, златните таблички от Южна Италия, Крит и Северна Гърция, костените графити, бронзовото огледало и някои сакрални предмети с надписи от милетската колония Олбия, както и вазопис от Атика и Южна Италия.

<sup>3</sup> Идеята за безплътните сенки в царството на Хадес. В този смисъл не може да бъде нов и възгледът за наградите и наказанията след смъртта. Посмъртното наказание за дръзко отношение към боговете се среща още в *Илиада* II, 3, 278ff и 19. 259, с още по-голяма очевидност се споменава в *Одисея* XI.

<sup>4</sup> Guthrie, W. Orpheus and Greek Religion, 1993, 46ff.

<sup>5</sup> Тук приемам и тезата на Б. Богданов, според когото пощното оргиастично разкъсване с омофатия е по-ранна негръцка фаза на орфическото жертвоприношение. Богданов, Б. Орфей и древната митология на Балканите, 1991, 41ff.

<sup>6</sup> Dodds, E. R. Maenadism in *The Bacchae*, Harvard Theological Review, 33, 40, 155–176.

<sup>7</sup> Прозвищата на Дионис *omádios* и *omēstēs* са със значение *Ядящ сурова плът*.

<sup>8</sup> Paus. 8. 37. 5. Тази интерпретация е приета и от Виламовиц, както и други негови последователи, които не откриват ясни и недвусмислени алюзии за мита до епохата на елинизма, и стигат до извода, че митът е елинистическа спекулация. Wilamowitz U. von, *Der Glaube der Hellenen*, 1931, 379.

<sup>9</sup> Paus., VII, 21, 12.

<sup>10</sup> За добър анализ по този въпрос I. M. Linfort, *The Arts of Orpheus*, 1941, 123ff.

<sup>11</sup> За дискусията виж Rose H. 1936, 79–96, който дори успява да убеди в тезата си скептик като Линтфорт. Като цяло тази теза е приета в научните среди с одобрение.

<sup>12</sup> A. Festugière. *Les mystères de Dionysos*. 2 Orphisme et la légende de Zagreus. *Revue Biblique* 44, 366–396.

<sup>13</sup> Firm. Matern., *De errore prof. relig.* 6; Clem. Alex., *Protrep.* II, 17, 2; 18, 2; Arnob., *Adv. Nat.* v, 19. Вж. Kern, *Orphicorum Fragmenta* 110–111.

<sup>14</sup> Епикуреецът Филодем (*De piet.* 44) говори за три раждания на бога, първото от майка му, второто – от бедрото и третото – след разкъсването от Титаните. Фирмикус Матернус добавя, че в Крит, където той локализира своята евхемеризирана история, разкъсването на бога е припомняно чрез ежегодни



обреди, но това разбира се не е орфическата версия. Орфическата версия е засвидетелствана по-рано, ако имаме право да я припишем на Евдемовата *Теогония*. *op. cit.* 123ff.

<sup>15</sup> **Martin West.** *The Orphic Poems* Oxford, 1983.

<sup>16</sup> Харисън посочва етнографските паралели на култовата практика да се маже лицето с бяла глина и я обяснява с целите на юношеската инициация. Harrison, J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1912, 17ff. Добър анализ по въпроса виж у Маразов, И. *Митология на траките*, 1994, 104ff.

<sup>17</sup> Възможно е, както счита Маразов, определени шамански черти да бъдат тълкувани с механизмите на митопоезиса, които генерират сходни образи за сходни цели в сходни социални ситуации при общо културно наследство. Маразов, И. *op. cit.*, 1994.

<sup>18</sup> **Wiedeman, A.** *The Realms of the Egyptian Dead. According to the Beliefs of the Ancient Egyptians*, London, 1901, 73.

<sup>19</sup> В този смисъл е възможно това, което Фукар счита за доказателство за египетския произход на Дионисовата религия, да е всъщност по-късното ѝ усложнение, което тя дължи на орфизма.

Foucart, H. *Recherches sur l'origine et la nature de mystères Eleusis*, 1896, 27ff.

<sup>20</sup> Според Мейли началото на този процес съвпада с Великата колонизация, когато елините влизат в досег с етноси, в чиято религиозна система са налице елементи на шаманската култура. Резултатите на този контакт могат да бъдат видени в появата в края на архайката на различни ятроманти, предсказатели, маги-лечители, религиозни учители, някои от които свързват гръцката традиция със Севера вж. Dodds, *op. cit.*, 1973, 135ff.

<sup>21</sup> Така Парменид използва шаманска образност в своята философска поема, когато говори за пътешествието през космическите сфери през портите на деня и нощта за получаване на пророчество.

<sup>22</sup> Идеята за елинския шаманизъм е предложена от руския учен Евгений Кагаров, *Шаманство и проявление екстаза в греческой и римской религии*, Известия академии наук СССР, 5, 1934, 387–401 както и К. Meuli. *Scythica*, *Hermes*, 70, 1935. Тази линия е прокарана и в изследването на Dodds, E. *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1955, 140ff.; W Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 1974, 162ff.

<sup>23</sup> Митичната биография на Орфей ни дава основание в неговия образ да видим достатъчно черти на шаманския модел. Eliade *op. cit.* 1972; Dodds *op. cit.* 1973 1986; Маразов *op. cit.* 1989; Богданов. *op. cit.* 1991.

<sup>24</sup> Кръговият танц на корибантите насочва към връзка с култа към Великата богиня. Звукът на тимпана характеризира определена обредна връзка, отчетливо проявена в Дионисовия култ.



<sup>25</sup> Вероятно причината за това е, че в поемата този елемент е използван двукратно – веднъж за Зевс и втори път за Дионис.

<sup>26</sup> Eurip. Cret. fr. 472 Nauck.

<sup>27</sup> Първо го сваряват, а след това изпържват, а в ритуала тези елементи липсват. Обяснението е, че наративът представя комбинация от два модела. Варенето принадлежи към митичната схема, която е производна от шаманската инициация, и е предстепен на прераждането, докато обгарянето е част от жертвената практика.

<sup>28</sup> Arist. Iv, 331, 15.

<sup>29</sup> Jeanmaire, H. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris, 1970<sup>3</sup>, 37.

<sup>30</sup> Титаните според интерпретацията на Елиаде се държат като учители в инициацията, което ще рече, че те убиват неофита, за да го накарат да се роди отново в по-висш начин на съществуване (даряват божественост и безсмъртие на детето Дионис).

<sup>31</sup> Dodds. op. cit. 77ff.

<sup>32</sup> Нещо подобно се случва и в Индия, където вярата в превъплъщението възниква сравнително късно, и както се предполага, не е част от вярванията на индоевропейските пришълци. Рубен открива нейните източници в контактите на арийците с шаманската култура на Централна Азия. **W. Ruben.** Acta orientalia, 17, 1939, 164ff.

<sup>33</sup> В по-общи рамки, ако обобщим орфическите есхатологични идеи, отразени в писмената традиция, душата трябва да премине цикъл от 10 000 години и общо девет прераждания, докато достигне до пълно освобождение и единение с божественото начало. Идеята за Елисейските поля е идея за края на преражданията, последван от преходно кратко състояние на блаженство (според Платон това е време за изпитание и проверка, след която следва решението за по-нататъшната съдба на душата). Най-съвършените постигат окончателно освобождение, като душите им се сливат с божественото начало.

<sup>34</sup> Phaed. 69 c.

<sup>35</sup> Дионис се нарича последователно *Принасящ Бик* и *Поглъщащ бикове*, *Козел* и *Ловец на кози*.

<sup>36</sup> Добър анализ по този проблем у Farnell, L. R. Greek Hero-Cults and the Ideas of Immortality, Oxford, 1921, 370ff.