

Сытник Олександр, Замуруйцев Алексей, Сизарев Костантин (Мелитополь, Украина). Переосмысление фракийского наследия (Рецензия на книгу: Рабаджиев К. Елински мистерии в Тракия (Опит за археологически прочит). Университетско издателство «Св. Климент Охридски». 2002. 209 с.). «ДУНАВ-ДНЕСТЪР» № 8: Годишник ТДУ «Дунав - Днестър». История. Етнология. Социология. Езикознание. Фолклор. Литературознание. Педагогика. Рецензии. Т 8. Тараклия, 2022. 499 стр. с. 493-498.

https://tdu-tar.md/images/files/5_nauka/6_publicatii/knigi/Godishnic_8_2022.pdf

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ФРАКИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ

(Рецензия на книгу: Рабаджиев К. Елински мистерии в Тракия (Опит за археологически прочит) Университетско издателство София «Св. Климент Охридски». 2002. 209 с.)

Эллинистическая Фракия, с ее уникальной религией и духовностью, продолжает быть объектом пристального исследования ученых-археологов. Особенно привлекает внимание труд Костадина Рабаджиева. Автор, на малоизвестном исходном материале, освещает эллинистическую Фракию в контексте современной интерпретации археологических и литературных источников духовного общения между греками и фракийцами. При этом, имеет место научный дискурс относительно сакральности фракийцев. Также было предложено новое прочтение известных памятников и иконографии. Таким образом, автором сделана попытка осмысления антической истории, религии, духовности и древних мифов – благодаря археологическим источникам и его личным археологическим исследованиям. Предложенное автором археологическое прочтение дает ценную для нас модель изучения, которая скрупулезно интерпретирует факты (артефакты и социальные явления). Это значительно повышает доказательную ценность научного исследования.

К. Рабаджиев считает, что любое общение с силами загробной жизни несет в себе проявления тайны – инициация – это возможность контакта и взаимодействия с могущественными и бессмертными богами. «Тях (боговете) човек моделира, за да подреди битието си устойчиво, да се противопостави на хаоса в света наоколо, но и вътре в себе си. В света на гърците полисната

демократия променя религиозния модел като превръща жреците в магистрати, които общуват с отвъдното в колективната съпричастност на гражданската общност. Това структурира празника като политическо събитие – обществена отговорност на гражданите, която консолидира полиса» (с. 8). Мистическите култы вытесняются на периферию городской жизни, «тъй като те се конституират върху индивидуалното решение за участие, но и стремеж към личен досег до божествената сила»¹. Соответствено, греческите мистерии представляват собой более сложную и развитую модель общения, поскольку это действительно – может быть результатом уникальности эллинской общественной жизни.

Первая глава книги «Великие боги в Севтополисе» посвящена истории и религии Севтополиса – древней столицы Севта III – правителя Одрисского царства во Фракии, правившего с 331 по 300 г. Именно в Севтополис (ныне Казанлык), в центр фракийских земель, Севт III переместил двор Одрисского царства в 320 г. до н. э.

К. Рабаджиев, рассматривая дилемму фракийского города или города во Фракии, как особенно важную для изучения истории Фракии, акцентирует собственную позицию относительно интерпретации фракийской древности.

В подразделе 1.1. «Севтополис» – отмечается, среди прочего, влияние эллинистической школы архитектуры на градостроительство Севтополиса. Города, который претенциозно называют полисом (с. 10, 11). Проанализировав специфику фракийского градостроительства (при сопоставлении с эллинистическими образцами), автор указывает на наличие в Севтополисе двух городских центров. Причем, второй был размещен в укрепленной цитадели – так называемом дворце-храме (с. 12-15). Указав на существующее мнение, относительно Севтополиса – как царского города, автор подчеркивает урбанистический характер эллинистической культуры, а тенденции эллинизации (урбанизации) культуры наблюдались повсюду в античном мире, но параллельно и с демократизацией городских институтов.

¹ Рабаджиев К. Статуя на бога (Богът в статуя). МИФ 5 (Културното пространство I). 1999. С. 275, 276.

Подраздел 1.2. «Дворец-храм (?)» посвящен царскому дворцу в Севтополисе. Автор указывает на особенную специфику дворцового строительства – объединенную с храмовым комплексом. При этом, ставится под сомнение возможность использования дворцового здания под жилую потребность. Соответственным образом, логичной есть интерпретация дворца в качестве «святилища Великих богов» (с. 22).

Привлекают внимание авторские параллели между Севтополисом и Самофракией, а также своеобразный археологический компаративизм градостроительства греческих и фракийских городов (с. 18-20).

В подразделе 1.3. «Самофракийские Великие боги» рассмотрена религиозная жизнь в Севтополисе. Подчеркивается связь Самофракийского святилища с фракийским, как и вообще – божеств Самофракии с фракийским миром (с. 27, 28). В этом контексте автор отслеживает идеологические истоки Элевсинских мистерий (с. 28).

Подраздел 1.4. «Пеласги Самофракии (?)» (аналогично – как и подраздел 1.5. «Гермес фракийцев (?)», где продолжается начата здесь дискуссия) начинается с вопроса относительно пеласгов Самофракии. И ответ кроется в более древнем происхождении пеласгов, по сравнению с фракийцами. Здесь ключевой становится роль Гермеса – важного божества (на фоне триады других божеств: Деметры, Персефоны и Аида) – вначале для пеласгов, а затем – и для фракийцев. Несомненно авторитетным относительно пеласгов является свидетельство Геродота², который, по мнению К. Рабаджиева, «... наблюдава ситуацията във време на относителна идейна чистота през погледа на човек от региона» (с. 38). И становится очевидным, что именно от пеласгов исходят истоки Самофракийских мистерий. Последние, в свою очередь, уступали только Элевсинским мистериям.

В подразделе 1.6. «Македонцы и Самофракийское святилище» рассматривается роль македонского царского дома в религиозной жизни Самофракии и Фракии. При этом, помимо письменных источников, автор

² Геродот. История / Пер., прим. Г. А. Стратановского. М.: Наука, 1972. Кн. 1. 56-58.

уиспользует археологические исследования святилищ. Предположив, что строительство монументальных зданий здесь началось во времена Филиппа II и, вероятно, финансировалось македонскими царями. И продолжая свой своеобразный дискурс с образным читателем, автор традиционно задает нам очередной вопрос: «Можем ли мы объяснить эту деятельность македонской царской семьи в Самофракии только религиозной политикой Филиппа II, направленной на присоединение к греческому миру, но также и против Афин и их Элевсинского святилища?». Поиск ответа нам указывается в македонской традиции происхождения царской династии из Аргоса. Приняв предположение, что она относится не к пелопоннесскому, а к пеласгийскому Аргосу. Соответственно это предполагает гораздо более древние корни религиозных контактов с Самофракией. И в этом контексте следует обратить внимание на стремление фракийских правителей к демонстрации своей принадлежности к македонской династии. Это очерчивало изменения в религиозной жизни фракийского общества, и наиболее отчетливо – в городской культуре Севтополиса, как – восприятие новых культов и религиозного синкретизма, так и тенденция идеологического разнообразия эллинистического мира, частью которого являлась Фракия (с. 39-43).

В подразделе 1.7. «Великие боги в городах на западном побережье Понта» развивается тезис о фракийском влиянии культа Великих Богов в Понтийских городах. И как его продолжение – подраздел 1.8. «Великий бог в Одесос» подчеркивается, что распространение культа самофракийских богов в греческих городах на западном берегу Понта следует объяснять именно влиянием фракийцев. Также охарактеризован специфический религиозный культ Великого бога Одесоса (с. 46-49).

В подразделе 1.9. «Епимен в Кабиле (?)» раскрывается значение Эпимена как правителя Кабиллы и его роль в религиозной жизни Севтополиса. Автор прослеживает это с помощью археологических исследований. При этом, он подчеркивает, что его трактовка является лишь предположением для будущих исследований (с. 49-53).

Подраздел 1.10. «Великие боги Фракии» своеобразным образом завершает первую главу книги. При этом, определенным образом, развивается авторская парадигма – анализ религиозной жизни фракийской городской среды – под влиянием урбанистической культуры эллинизма (с. 53, 54).

Во втором разделе монографии «Элевсинское таинство гробницы в Казанлаке (?)» исследован процесс создания гробниц для погребения фракийской знати. При этом, отмечено разнообразие архитектурных решений. Это, среди прочего, предполагает участие эллинских мастеров в дизайне гробниц (с. 55).

В подразделе 2.1. «Рисованная сцена: идеи и интерпретации» дана характеристика фресок из погребальной камеры Казанлыкской гробницы, как источника эсхатологических идей фракийцев. При анализе архитектурной формы с живописным декором, подчеркивается связь с греческой школой. В частности, из греческого культурного круга заимствованы интерпретации сцен с живописными мотивами. Хотя отмечено и наличие отдельных фрагментов фракийского образа жизни (с. 61-64).

Продолжая характеристику Казанлыкской гробницы в подразделе 2.2. «Праздник», автор демонстрирует умелое соединение данных археологических исследований, мифологии, свидетельств древних авторов и современной научной литературы (с. 65-74).

В подразделе 2.3. «Героизация» при рассмотрении иконографии Казанлыкской гробницы, внимание привлекают очевидные идеологические особенности Элевсинских мистерий (с. 74-80).

Подраздел 2.4. посвященный Элевсинским таинствам, очевидно по замыслу автора, является одним из ключевых в монографии. И здесь нам важно отметить, что идеи из круга греческого орфизма, близкого к фракийскому религиозному мышлению, проникли в эллинизированное фракийское общество. Что демонстрирует гробницу в Казанлыке как исключительный памятник религиозного синкретизма (с. 81-92).

В подразделе 2.5. «Правитель, который вернется» отмечается особенная специфика похоронных представлений и обычаев фракийцев. Детально анализируется значение кургана-усыпальницы для фракийских правителей, связь героизированного правителя с миром живых его подданными в жизни. Особенного внимания заслуживает интерпретация идеи возрождения для новой жизни (вход в гробницу и как выход, из которого правитель может вернуться), которая проследивается не только в архитектуре гробницы, но и сам курган является знаком и идеей света. Правитель, который при жизни был лидером своего народа, также устанавливает связь между богами и человеческим сообществом после смерти. И в этом контексте гробницу следует рассматривать как храм, в котором обитает обожествленный правитель–герой (с. 92-111).

Подраздел 2.6. «Эвмолп и (в) Фракия?» начинается вновь с закономерного вопроса. На этот раз относительно тезиса о фракийском происхождении Элевсинских таинств через генеалогию их основателя – Эвмолпа. Давая ответ на этот, довольно сложный, вопрос автор детально идентифицирует личность Эвмолпа, придя к выводу, что даже со своим именем Эвмолп не означает, что он фракийский персонаж (с. 112-123). «Така кодираната *чуждост* в мита за Терей, Борей, а също и Евмолп е представа, създадена в гръцкия свят и надали бихме могли да предполагаме чуждо (тракийско) влияние в мита, но също и в учредяването на Елевсинските мистерии. Това е обяснимо, като имаме предвид мистериалния култ в Елевсина като религиозна антитеза на атинската полисна религия, а Тракия в представите на гръците е люлка на необузданата жестокост и хаос в първичната мистичност, противоположна на Олимпийския пантеон. Но че това е само част от гръцката представа, теза и антитеза в самата гръцка култура и религия, ясно доказва и фактът, че божествата от Елевсина са същите тези, които са били почитани и в полиса, същите представи, вероятно и култове, но тук обогрени в познание, тайната за което ще продължава да тревожи умовете, поколения след като вече си е отишла (с. 124).

Раздел 3. «Орфей во Фракии? (или фракийский орфизм)» посвящен вопросу о фракийском происхождении Орфея. При этом, авторская реконструкция касается, прежде всего, религиозного общения между фракийцами и греками.

В подразделе 3.1. «Зримое изображение» указано, что в трактовке фракийского происхождения Орфея стоит вопросительный знак по поводу отсутствия его изображения в живописных памятниках Фракии до Римского завоевания. Это касалось как импортных греческих товаров, так и произведений фракийских мастеров. Здесь автор высказывает мысль, что иконографическая идея Орфея во Фракии будет вряд ли такой же, какой она была заложена в греческом мире. В то же время констатируется фактическое отсутствие в фракийских сюжетах таких изображений, которые можно было бы интерпретировать в контексте мифа об Орфее. И вряд ли это можно трактовать только как отсутствие понятия «Орфей» в фракийской религиозной модели. Поскольку живописные памятники, по мнению автора, не являются для этого достаточным основанием (с. 125, 126). А так как Орфей, очевидно все же имел фракийские корни, следовательно кругозор исследования должен быть значительно шире.

Автор указывает, что орфизм как образ, мифология и религиозная практика, отличался от греческого прообраза (с. 128): «Чужд за полисната общност, Орфей е мислен за чужденец, а неговото учение – непонятно и изпълнено със суеверие. Но дали така очертаният модел е единствено възможният в тълкуването на гръцкия орфизъм? И дали бихме приели основанията на твърдението, че аристократичният характер на ранния орфизъм (царският ред доловим в орфическата теогония) е чужд за демократично устройство на гръцки полис, затова и елинизацията е тълкувана като снизяване на аристократизма в маргинално движение с народностен характер и либерално поведение; така и тракийският Орфей е снижен в полубог и певец. Но царският ред е видим и в Омировата, и в Хезиодовата представа за света на боговете, а

твърдението, че орфическата есхатология е организирана върху негръцката (недемократична) идея за различната съдба на хората в отвъдното, се опровергава в казаното от Омир за Елисейските поля, както и Островите на блажените в литературната традиция след него» (с. 161).

В подразделе 3.2. «Идея в мифе» развивається мысль о том, что личность Орфея несет в себе черты индивидуализма в религии. При этом, подчеркивается, что он остается чуждым полисному коллективу (с. 134). Также привлекают внимание различные версии трагической гибели Орфея (с. 134-138).

Подраздел 3.3. «Золотые надписи» основывается на сохранившихся письменных фрагментах, связанных с Орфеем и свидетельствующих о загробной жизни. В частности, речь идет о костяных табличках, найденных на территории Ольвии в V веке до нашей эры (с. 143).

В подразделе 3.4. «Душа, тело и смерть» отмечается, что одной из идей, которая больше всего волновала древних толкователей Орфея и его учений, была идея души – ее противостояние телу и невзгоды ее существования после смерти (с. 143). Также, что очень важно для нас, – прослеживаются определенные связи скифов и фракийцев (с. 146, 147).

И заключительный подраздел 3.5. «Фракийский орфизм греков?» снова ставит довольно сложный и дискуссионный вопрос, касательно влияния фракийского орфизма на греков (с. 157-165). И здесь хотелось бы отметить, что значение орфизма для нас также состоит в том, что он со временем лег в основу некоторых монотеистических религий, в частности – христианства. Таким образом, ознаменовав собой трансформацию от многобожия к вере в Единого Бога.

И в заключении автор указывает, что он в структуре исследования анализирует три культа, которые древними авторами связывались с Фракией и фракийцами. Первый из них – самофракийский культ Великих богов – был зарегистрирован во Фракии в раннюю эллинистическую эпоху. Вторым, культ Деметры и Персефоны в Элевсине повлиял своими идеями на эсхатологические

идеи фракийцев того же времени. В то время как в отношении третьего, так называемого эллинского орфизма, данные о его распространении во Фракии (как и фракийское влияние при формировании религиозных обрядов) практически отсутствуют. «Елинское влияние, проследимо в проникновении на эти религиозные представления, се откроява ясно в эпохата на елинизма, време на промени в целия древен ареал, от който Тракия е неделима част. Това начало за Тракия е белязано вероятно от Филиповия поход във вътрешността през 341 г. пр. Хр., което предполага, че въздействието на гръцките градове по бреговете на Тракия (Понта, Пропонтида и Тракийско море), поне що се отнася до религиозния живот, не е било така значимо за вътрешнотракийското политическо и културно пространство. Прави впечатление, че проявите на това влияние се регистрират единствено в градски центрове – Севтополис преди всичко, вероятно и Кабиле, Филипополис, Пистирос, което подкрепя защитаваната тук теза, че елинистическата култура е градска и може да бъде регистрирана отчетливо в градовете. Това вероятно е обяснението за наблюдаваната устойчивост на местните религиозни представи – за Тракия до идването на римските легиони градът и градската култура остават изолирано явление. Митичните персонажи и явленията, които гърците определят като тракийски, тук бяха анализирани като представа, създадена в полисното общество на елините в преследване на определени политически и религиозни цели.

В целом, автор определяет цель своего исследования в анализе идеи фракийцев и Фракии, выделив элементы, ее составляющие: знание фракийских обычаев, в том числе и религиозных (с. 166, 167).

Касательно критических замечаний. Бесусловно, в процессе изучения книги К. Рабаджиева «Елински мистерии в Тракия (Опит за археологически прочит)» и работы над рецензией, у нас имели место определенные критические рефлексии по поводу методики изложения материала, в частности – относительно выводов в конце разделов. Но переосмыслив характер и

сущность исследования, мы пришли к заключению, что у автора были свои веские основания строить свой труд именно таким образом.

В общем, акцентируя внимание на том, что в монографии Костадина Рабаджиева использовано свыше четырехсот источников и литературы, важно отметить, что помимо письменных источников, автор умело использует археологические исследования. К. Рабаджиев продемонстрировал пример логического соединения данных археологических исследований, мифологии, свидетельств древних авторов и современной научной литературы

При этом, авторское изложение построено на своеобразном дискурсе с образным читателем, которому К. Рабаджиев задает вопросы и одновременно дает возможность нам самим попытаться найти правильный ответ. И в этом отчетливо видно профессионального Лектора!

Ситник Александр Николаевич – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории и археологии, Мелитопольский государственный университет имени Богдана Хмельницкого, г. Мелитополь, ул. Гетьманская, 10, (Украина)

Середа Юлия Александровна – преподаватель кафедры истории и археологии, Мелитопольский государственный университет имени Богдана Хмельницкого, г. Мелитополь, ул. Гетьманская, 10, (Украина)

Сизарев Костантин Костантинович – аспирант кафедры истории и археологии, Мелитопольский государственный университет имени Богдана Хмельницкого, г. Одесса, Царское село, ул. Студеная, 8, (Украина)