

КОСТАДИН РАБАДЖИЕВ



БОГОВЕТЕ В ЧОВЕШКОТО ПРОСТРАНСТВО

АРХЕОЛОГИЯ НА ЕЛИНСКИТЕ ПРЕДСТАВИ

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

БОГОВЕТЕ В ЧОВЕШКОТО ПРОСТРАНСТВО



KOSTADIN RABADJIEV

**THE GODS
IN HUMAN SPACE**

ARCHAEOLOGY OF THE GREEK CONCEPTS

ST. KLIMENT OHRIDSKI UNIVERSITY PRESS

SOFIA • 2021

КОСТАДИН РАБАДЖИЕВ

БОГОВЕТЕ В ЧОВЕШКОТО ПРОСТРАНСТВО

АРХЕОЛОГИЯ НА ЕЛИНСКИТЕ ПРЕДСТАВИ

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

СОФИЯ • 2021

Това не е история на гръцката религия, не е и теология, а поглед на човек отвъд времето и пространството на древните елини, който се опитва да възстанови представата за елинските богове с достъпни средства – литературни текстове и тълкувания на съвременници, откъслечни образи и предмети в археологическа среда, твърде беден репертоар, за да осмислим днес идейния свят на древните му творци. Но пък това е и предизвикателство за модерния човек да тълкува събития, които дори и за живелите тогава са били обгърнати в тайнство...



Авторът е професор по класическа археология в катедра „Археология“ към Историческия факултет на Софийския университет. Монографията представява негова дисертация за присъждане на научната степен „Доктор на науките“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ – професионално направление 2.2. История и археология, обсъдена и защитена в катедра „Археология“.

Рецензенти:

Проф. д.и.н. Людмил Гетов
Проф. д.изк. Иван Маразов
Проф. д.и.н. Валерия Фол
Проф. д.и.н. Калин Порожанов
Проф. д-р Тотко Стоянов
Проф. д-р Петър Делев
Доц. д-р Румяна Георгиева

На корицата: графична реконструкция на интериора на Партефона на атинския Акропол (по: Stewart 1990: No 361) с апликирано копие на Фидиевата статуя, т. нар. Варвакейон, от Националния археологически музей в Атина (по: Brøns 2016: Fig. 120).

© 2021 Костадин Костадинов Рабаджиев
© 2021 Антонина Георгиева, Костадин Рабаджиев – дизайн на корицата
© 2021 Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

ISBN 978-954-07-5140-5

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРОЛОГ	13
Първа глава	
СВЯТ, ПЪЛЕН С БОГОВЕ	17
1.1. За природата на единските богове	18
1.1.1. Човекоподобните богове	18
1.1.2. Различните богове	19
1.1.3. Божествената душа	23
1.1.4. Възкачване и слизане (вертикалният <i>Космос</i>)	30
1.2. Пространства за богове и хора (хоризонталният свят)	32
1.2.1. Човешкото пространство	33
1.2.2. Природното пространство	35
<i>Очовечената природа</i>	35
<i>Светът на дивото</i>	36
1.2.3. Имагинерното пространство	39
1.2.4. Центърът на света	40
1.2.5. Периферията	43
<i>Хипербореите</i>	45
<i>Безукорните етиопци</i>	47
<i>Феаките</i>	49
<i>Атлантида</i>	49
<i>Елисейските поля</i>	51
<i>Островите на блажените</i>	52
<i>Ахил на Белия остров</i>	54
<i>Справедливите обитатели на периферията</i>	56
1.2.6. Земя за боговете	59
Втора глава	
БОЖЕСТВЕНАТА ПОЯВА СРЕД СМЪРТНИТЕ (В МИТА, ЛИТЕРАТУРАТА И В ИСТОРИЧЕСКИ КОНТЕКСТ)	67
2.1. Епифания <i>incognito</i>	67
2.1.1. Боговете като природни феномени	68
2.1.2. Боговете в човешки облик	70
2.1.3. Боговете в зооморфна епифания	72

2.2. Theorphania: боговете на живо	77
2.2.1. Страшните богове (в митовете)	78
2.2.2. Могъщите богове (в химните)	79
2.2.3. Имитирана теофания	80
2.3. Deus ex machina	82
2.3.1. Ритуалната драма	82
2.3.2. Раждането на литературната драма	85
2.3.3. Драмата и Дионис	87
2.3.4. Драмата в градския празник	91
2.3.5. Боговете в драмата	92
Трета глава	
РИТУАЛНОТО ПРИСЪСТВИЕ (В ПОЛИСНИЯ КУЛТ)	97
3.1. Богът без образ (ритуали с камъни)	99
3.1.1. Камъните като местна забележителност	99
3.1.2. Камъните-вместилища	101
3.1.3. Свещените реликви	107
3.2. Олтарът: трапеза в два свята	111
3.2.1. Обмяна на ценности с боговете	113
3.2.2. Трапеза с боговете	114
3.2.3. Трапеза за бога в статуя	120
<i>Погребалната трапеза</i>	122
3.2.4. Всеприсъстващите богове в жертвения ритуал	123
3.3. Храмът – земното жилище на бога	125
3.3.1. Храмът-жилище	125
<i>Храмът в градския център</i>	127
<i>Храмът в извънградското светилище</i>	129
<i>Храмът в дивото пространство</i>	131
3.3.2. Богът в пластичната украса на храма-жилище	132
3.4. Ранните статуи – вместилище или знак?	138
3.4.1. Ранните статуи	139
3.4.2. Ранните статуи във времето	152
3.4.3. Боговете от дърво	155
3.4.4. Образът на бога	158
3.4.5. Статуята в пространството	160
3.4.6. Живата статуя (ритуали със статуи)	162
3.4.7. Богът в статуя	166
3.4.8. Статуята реликва	172
3.5. Атина (Партенос) на Фидий в полиския празник	174
3.5.1. Акрополът	174
3.5.2. Партенонът	179
3.5.3. Фризът	187
3.5.4. Атина <i>Партенос</i>	198
3.5.5. Панатенейският празник	208

Четвърта глава

ГЛАСЪТ НА БОГА (БОГЪТ В ПРОРИЦАЛИЩАТА)	215
4.1. Прорицалищата в света на елините	217
[1] Делфи	217
[2] Дидима	221
[3] Кларос	223
[4] Додона	223
[5] Тракийското прорицалище на Дионис	227
4.2. Богът в прорицалището	235

Пета глава

БОГОВЕ И ХОРА ЗАЕДНО (МИСТЕРИАЛНИЯТ ПРАЗНИК)	239
5.1. Съпреживяване с боговете	241
<i>Страдащата Деметра</i>	241
<i>Гневната Деметра</i>	242
<i>Деметра в света на хората</i>	244
<i>Персефона в Отвъдното</i>	245
<i>Съпреживяващите смъртни</i>	249
5.2. Мистериалната драма: боговете на живо	250
<i>Виждането на богинята</i>	250
<i>Свещената драма</i>	251
5.3. Огнената теофания	258
<i>Божествената светлина</i>	258
<i>Очистителният огън</i>	259
<i>Подземното Слънце</i>	262
ЕПИЛОГ	265
ИЛЮСТРАЦИИ	275
ОПИС НА ИЛЮСТРАЦИИТЕ	297
БИБЛИОГРАФИЯ	301
РЕЗЮМЕ НА АНГЛИЙСКИ ЕЗИК	335
ПОКАЗАЛЕЦ	347

CONTENTS

PROLOGUE	13
Chapter I	
A WORLD FULL OF GODS	17
1.1. About the nature of Greek gods	18
1.1.1. The anthropomorphic gods	18
1.1.2. The gods different from men	19
1.1.3. The divine soul	23
1.1.4. Ascending and descending the vertical Kosmos	30
1.2. Spaces for the gods and men (the horizontal world)	32
1.2.1. The human space	33
1.2.2. The natural space	35
<i>The cultivated Nature</i>	35
<i>The Wild</i>	36
1.2.3. The imaginary space	39
1.2.4. The centre of the world	40
1.2.5. The periphery	43
<i>The Hyperboreans</i>	45
<i>The Blameless Ethiopians</i>	47
<i>The Phaeacians</i>	49
<i>Atlantis</i>	49
<i>The Eleusinian Fields</i>	51
<i>The Isles of the Blessed</i>	52
<i>Achilles on Leuke Island</i>	54
<i>The fair inhabitants of the Periphery</i>	56
1.2.6. Places for the gods	59
Chapter II	
THE DIVINE APPEARANCE	
(GODS AMONG MORTALS IN MYTH, LITERATURE AND HISTORY) ...	67
2.1. Epiphany incognito	67
2.1.1. Gods as natural phenomena	68
2.1.2. Gods in human form	70
2.1.3. Gods in zoomorphic epiphany	72

2.2. Theophania: the gods 'live'	77
2.2.1. The dangerous gods	78
2.2.2. The gods almighty	79
2.2.3. Imitated <i>theophany</i>	80
2.3. Deus ex machina	82
2.3.1. The ritual drama	82
2.3.2. The birth of literary drama	85
2.3.3. Dionysos and/in the theatre	87
2.3.4. The drama in urban festival	91
2.3.5. The gods in the drama	92

Chapter III

THE RITUAL PRESENCE (IN THE POLIS CULT)	97
3.1. The god without image (rituals with stones)	99
3.1.1. Stones as local landmarks	99
3.1.2. Stones as receptacles	101
3.1.3. The sacred relics	107
3.2. The altar: a table in two worlds	111
3.2.1. Exchange of values with the gods	113
3.2.2. A common table with the gods	114
3.2.3. A table for the god's statue	120
<i>The funerary banquet</i>	122
3.2.4. The omnipresent god in sacrificial ritual	123
3.3. The temple: an earthly home for the God	125
3.3.1. The temple-residence	125
<i>The temple in city centre</i>	127
<i>The temple in the extramural sanctuary</i>	129
<i>The temple in the wild</i>	131
3.3.2. The god in the decoration of his temple	132
3.4. The early statue – a receptacle or a sign?	138
3.4.1. <i>Testimonia</i> of early statues	139
3.4.2. The chronology of early statues	152
3.4.3. The gods from wood	155
3.4.4. The image of god	158
3.4.5. The statue in space	160
3.4.6. The animated statue (rituals with statues)	162
3.4.7. The god in his statue	166
3.4.8. The statue as a relic	172
3.5. Athena Parthenos of Phidias in the religious festival	174
3.5.1. The Acropolis	174
3.5.2. The Parthenon	179
3.5.3. The frieze	187
3.5.4. <i>Athena Parthenos</i>	198
3.5.5. The <i>Panathenaia</i>	208

Chapter IV

THE VOICE OF THE GOD

(THE GOD IN ORACULAR SANCTUARIES)	215
4.1. The prophecy in the Greek world	217
[1] <i>Delphi</i>	217
[2] <i>Didima</i>	221
[3] <i>Claros</i>	223
[4] <i>Dodona</i>	223
[5] <i>The Thracian Oracle of Dionysos</i>	227
4.2. The prophesying god	235

Chapter V

GODS AND MEN TOGETHER (THE MYSTERY CULTS)..... 239

5.1. Empathy with the gods	241
<i>The suffering Demeter</i>	241
<i>The angry Demeter</i>	242
<i>Demeter in the human world</i>	244
<i>Persephone in Beyond</i>	245
<i>The sympathetic mortals</i>	249
5.2. The mystery drama: the gods 'live'	250
<i>The seeing of the Goddess</i>	250
<i>The ritual drama</i>	251
5.3. The fiery theophany	258
<i>The divine light</i>	258
<i>The purifying fire</i>	259
<i>The underworld Sun</i>	262

EPILOGUE	265
ILLUSTRATIONS	275
CAPTIONS	297
BIBLIOGRAPHY	301
SUMMARY	335
INDEX	347

БОГОВЕТЕ В ЧОВЕШКОТО ПРОСТРАНСТВО
Археология на елинските представи



Към бъдното,
което в очите на
малката Алекс съзрях...

ПРОЛОГ

Това не е история на гръцката религия, не е и теология, а поглед на човек отвъд времето и пространството на древните елини, който се опитва да възстанови представата за елинските богове с достъпни средства – литературни текстове и тълкувания на съвременници, откъслечни образи и предмети в археологическа среда, твърде беден репертоар, за да осмислим днес идейния свят на древните му творци. Но пък това е и предизвикателство за модерния човек да тълкува събития, които дори и за живелите тогава са били обгърнати в тайнство...

Темата е за духовния свят на елините, измислен и осъществяван от поколения вярващи, материализиран в образи и конструкции, реални като делничния свят, но пък вярвани като „отпечатъци“ и „вместилища“ на един друг, свръхестествен и могъщ, подобен на удивителните с красотата си природни места, които богове и божества обитавали. Това е интригата на писаното тук – стремеж да се разграничат пространствата на света, реални и имагинерни, да се потърси мястото на свръхестествените обитатели и хората в тях, най-вече присъствието на боговете в пространството на човека, видяно през очите на древните елини. Така в центъра на моето внимание са моделите на общуване между безсмъртни и смъртни, проследени в динамиката на промените във времето. Това не е нова тема, религиозните представи и поведение на елините са обект на изследователски интерес още в древността, последните два века тя присъства неотменно в научните програми и дирения на изследователи и научни центрове в обширния свят на модерната наука. Върху аспекти на религиозния живот и общуването с боговете е натрупана огромна книжнина, но стремежът тук е взаимодействието с тях (боговете!) да бъде проследено всеобхватно: появата в мита и епоса, но и в полисната драма и историческите писания, в религиозните действия на полисната общност, в прорицалищата и мистериалните празници. Прочит, който е граден върху

идейните прозрения на древни наблюдатели; в тълкувани образни сцени и артефакти в археологически контекст, всичко това е вградено в анализ, който ползва постигнатото, за да открие нови измерения на известното в сложния свят на идейна обвързаност и застъпващи се смисли, което се надявам да е сред достойнствата на предложения текст. Така направеното тук не е самоцел, а по-скоро стремеж да се тълкува елинското общество, видяно през призмата на религиозния живот и в търсене на градивните устои на творения от него духовен свят. А тази картина става по-разбираема в сравнението между архаичната образност и представи, съпоставени с елинския идеен свят във времето на *гръцката класика*.

Това е **водещата цел** в замисъла на изследването, а дискусиата за тези прояви поставя неминуемо въпросите за природата на боговете и хората, и за пространствата, които древните елини в представите си са разпределяли за себе си и многобройните божества: градското, което обитавали човеците, и природното – запазено за свръхестествените им творения, а вътре в тях и имагинерното, видяно най-вече в съчетанието от жертвеник, храм и статуя, чрез които Олимпийските богове присъствали ритуално, за да са заедно в пъстрото единство на полиския празник. А в това е търсен отговор и на странната обвързаност на човека с неговите богове, когато контролът над тях му давал сигурност в трудното битие и надежда в неясното бъдеще.

Пространството, върху което се гради настоящото изследване, е древният свят на елините, но преди всичко материкова Гърция, най-вече заради по-ясната картина на религиозния живот, по-доловимите процеси в разпознаваеми влияния и открояващи се тенденции. В много случаи са ползвани древни сведения и археологически примери от елинските градове по западния малоазийски бряг и островите в Егейско море, по-рядко от Магна Гречия.

Времето, в което е съсредоточено изследването, е това на гръцката Архаика и Класическия период¹, но не като хронологически ограничения, защото в много от дискутираните тук артефакти (статуи и олтари) е търсен по-ранен произход и влияния от Геометричната епоха, че и по-рано, в т. нар. „Тъмни векове“ след разпада на Микенския дворцов свят. По-рядко са дискутирани сведения от по-късно време, когато в глобализираното общество на елинистическите монархии представата за бога и религиозният живот претърпели промени в резултат от променената политическа и етническа среда, нови идейни течения и философски концепции.

1 Затова и всички дати в книгата са пр. Хр., а за датите от християнската ера това е изрично посочено.

Методите са обичайните за работа с митове и литературни текстове, с писмени свидетелства, но най-вече за образни сцени и артефакти, проследени в археологическата им среда. Но тъй като изследването не е обобщително като подход (и няма и как да е!), а е проблемно и по своя замисъл то се доближава до т. нар. “case studies”, поради това изрежданите в текста свидетелства не са представени в тяхната всеобхватност, а са само подбрани примери, ясни като проява и спомагащи да се реконструират процеси и идеи.

Структурата на текста е наложена от самата тема. Началото е поставено с тълкуване на божествената природа [1.1] и очертаване на пространствата за богове и хора [1.2], повече хипотетично като подход, отколкото солидна основа за предстоящия анализ, но затова пък амбициозно в търсене на различна гледна точка. В отделни части са дискутирани проявите на боговете в човешкото пространство, известни в сказания и легенди и осмислени в литературни творби [2]: инкогнито в епоса [2.1], в божествен облик в химните [2.2] и като съдници на човешките простъпки в драмите [2.3]. Основният акцент на анализа е върху ритуалното присъствие на боговете, постигано в празника чрез свещени действия: жертвоприношение на олтари [3.2], ритуали с аниконични предмети [3.1], със статуи [3.4] и най-вече в полисна среда с шествия и ритуални представления. Трудно се разграничават тези действия, затова и подредбата понякога е твърде изкуствена като почитаните камъни и предмети без образ, които заради култовите действия с тях са поместени в анализа на божественото присъствие чрез ритуали, но обичайно те са в извънградска среда. Или пък ритуалната драма, която, макар и част от религиозния празник, тук е дискутирана към театралната драма, за да се открояват по-осезаемо сходствата и разликите. Същевременно мистериалната драма е включена към главата за мистериите, като целта е да се осмисли по-ясно случващото се в този тъй различен модел на общуване и присъствие на боговете. Светът е твърде единен, а нашите знания – ограничени, което неминуемо предполага „разкъсване“ на известното в обозрими проблеми, подредбата им в стройни типологии, за да бъдат те изучени. Но когато ги сглобим отново, трябва да приемем, че това е реалност, която ние сме съчинили в уютта на кабинетно занимание. Не бих спорил дали истината е постижима, но поне съм убеден, че сътвореното от поколения изследователи си е струвало усилията.

Дигиталният свят. Постигнатият тук прочит на религиозните идеи в единския свят бе дълго таена тема, твърде съкровена като лично любопитство, докосвана често в ранните ми писания, но постепенно изтласкана с притеснението за недостъпния океан от знания и публикувани изследвания. Днес в променящия се свят на дигитални технологии достъпът ми до много от написаното стана

неочаквано възможен, което породя надежда, че и тук, в древните тракийски земи, би могло да се тълкува и пише за елинските богове. Това все пак не е поглед от Тракия на траките, такъв едва ли е възможен с малкото, което знаем за самите тях. Но пък той би бил интересен заради твърде силния обмен на богове, подобно на размяна на дарове между съседи (!).

ЕПИЛОГ

Написаното тук е бегъл обзор на идеи и прозрения, родени сред нотломките на достигнали до нас разкази и артефакти, които градят знанието ни за елините, тяхната представа за боговете и присъствието им в света на хората. Пътят на подобни писания е прокаран от велики предходници, днес е добре утъпкан коловоз от век време, удобен, но и ограничен от утвърдени постулати. Това бе основание за търсения от мен по-различен подход, чрез който да обозра „гората“ на елинския религиозен модел, но без да губя от зора си отделните дървета, които я изпълават със смисъл...

Човекоподобни, могъщи и безсмъртни, боговете в елинската представа обитавали всички известни пространства – домът им бил високо в планината, по-скоро небесно обиталище, живеели в моретата, владеели и подземния свят, но присъствали и на земята при хора и животни, където участвали в пиршества и посещавали смъртните си любими [1.2.6]. Това било в далечното минало на мита, докато в епоса картината била променена – боговете отново били на Олимп и в морето, също и в дивото пространство, и това са местата, където хората не живеели, а само инцидентно присъствали (морето и дивото), тъй като за тях те били опасни. Но в оставеното на човека пространство боговете се появявали в материална земна форма – в човек или животно, или оприличени на природен феномен. Така е, защото човешкият свят е извечно материален, но затова и смъртен, него хората обитавали в материалната си обвивка – тялото, с което се разделяли, напускайки го в смъртта [1.1.3]. То оставало погребано тук, а душата отивала в отреденото за нея място извън обитаваното – на запад, отвъд реката Океан в Омировата представа, или в Подземното царство на мъртвите във времето на Пиндар. Защото нямало как „материалният“ човек да напусне границата на неговия свят. Доказват го и тези от смъртните, които преминали в света на боговете – Дионис и Херакъл изгорили смъртните си обвивки, наследени от техните майки, за да освободят божествения дял на баща си Зевс и именно така се възкачили на Олимп [1.1.4]. Това обяснява и една специфична зона в периферията на човешкия

свят, която всъщност била граница с божественния, затова и място на срещи [1.2.5] – обитателите там, хипербореи и етиопци, били блажени и справедливи, защото гости на техните пиршества били самите богове. Тук „на ръба“ били и децата на боговете от смъртни, затворени в ограничените пространства на Елисейските поля или Блажените острови, мъртви за общностите, които те напуснали, но съхранили единството на душа и тяло, тъй като не били преминали отвъд реката Океан. Всъщност те били застинали във времето, сами осигурявали прехраната си с изобилна реколта и били блажени в своето безгрижие.

Появата на боговете в облика на смъртни бил начинът им да присъстват в материалния свят, но в интригата на литературната творба бил добавен и мотивът за появата им по свое желание, а не в резултат на ритуални действия на хората, затова и неразпознаваеми (инкогнито) [2.1]. Разказвани са и други появи, предизвикани от хора, които случайно са срещнали богини в дивото и тази нежелана среща била пагубна за тях; или пък за хора, които са принудили боговете да се появят в целия им блясък – в зрелищна теофания [2.2], върху която бил граден религиозният образ.

Тук и за градацията в божественния свят и боговете, които видимо били различни в своите прояви: в дивото пространство на планината и морето обитавали божества с локално присъствие. Те били част от природния свят, видно и в облика им между човешкото и животинското, странели от хората и не се появявали в други светове, нито се вселявали в други същества. Там сред тях можели да бъдат срещнати и богове от Олимпийската фамилия на Зевс, могъщи и всеприсъстващи, затова и появяващи се навсякъде, с възможност да се вселяват в смъртни и животни, дори и в предмети с образ (статуи) или без. Най-могъщ сред тях бил Зевс, който пазел царствена дистанция от всички, той не се явявал сред хората, а когато се покажел, обликът му бил изпепеляващ, дори и за неговата любима от смъртните. Колкото до природата на боговете – по облик те били подобни на хората (според теолозите обратното), но по-големи от тях, по-силни, по-красиви и сияйни, но най-вече безсмъртни, затова нетленни и безплатни. Едва ли бих могъл да предложа отговор, но сходство би могло да се търси в идеята за човешката душа – безсмъртна част, вероятно с божествен произход, която боговете били вложили с антропогенезиса в смъртното тяло [1.1.3]. Затова единствено душата на човека преминавала в Отвъдното, което принадлежало на „нематериалния“ божествен свят. Същата тази душа в по-късните представи била осмислена като витална сила, която можела да преминава от едно тяло в друго (метемпсихоза) и това я доближавало до възможностите на боговете. Но тя все пак била ограничена в обитаваното от човека пространство, макар

още в написаното от Платон да се прокрадват идеи и за астрално безсмъртие (!). И разликата е най-вече в силата, която тази безплътна същност притежавала, разпознавана от нас в градацията Тук и Отвъд, начената със смъртния човек, през хероя/полубог и локалните божества до Олимпийските богове.

Епосът отразява една развита представа за боговете, в която техният свят е ясно отграничен и в пространството, обитавано от човека, освен инкогнито, те присъствали единствено ритуално [3]. Това се случвало в т. нар. свещено пространство – в храмовете, които били техните земни жилища, и в статуите като техни заместители в материалния свят. С ритуали било осигурявано присъствието им там, затова и пространството е дефинирано като ритуално, също и имагинерно, тъй като в него е въобразявана срещата между хора и богове, която е гарантирала устойчивост и благоденствие на общността.

Всъщност в това пространство се открояват два акцента – статуята и олтарът, които някак си не се допълвали в практикуваните ритуали [3.4]. Гарантирането на божествена подкрепа в модела на общуване чрез статуята налагало нейното преместване там, където общността се нуждаела от присъствието и помощта на бога. Олтарът пък бил „инструмент“ за директен контакт с боговете – поднасяната на него жертва била дял от общата трапеза, който в ароматен дим се въздигал към небесното им обиталище и така те били участници чрез ритуала в съвместно пиршество [3.2]. Жертвоприношението обвързвало двата свята в единно сакрално пространство, което е и едновременно с божественото – тук нямали смисъл въпросите от епоса дали богът спи или пък отсъства (!). Знаменателен факт е, че олтарът осигурявал присъствието на бога, където и да бъде поставен в обитаваното пространство. Основанието за тази вяра вероятно било в представата за небесната полусфера, която бих определил по-скоро като „конишна“ – нейният връх бележел центъра, където били боговете, и димът от олтара винаги е достигал до тях (!). Това налагало той да е под открито небе, което поставя и интересния въпрос за социалния облик на участниците в култа. В „Тъмните векове“ олтарът бил ситуиран в пространството пред владетелския дом и там общността „се единявала“ с небесните богове [3.2]. Докато регистрираната вътре религиозна активност била с участието на представители на елита и те почитали бога, вероятно събрани около огнището. В тази среда са се появили и първите статуи – преносими за времето на ритуала/празника. Наблюдаваме това в ранните градски храмове, където те получили постоянни постаменти в малки помещения с огнище и там протичало ритуалното общуване, вероятно отново с представители на градския елит. Тези храмове с боговете в тях били приемници на жилището на владетеля в град-

ския център, наследили го като средище на колективната идентичност на утвърждаващия се полис, затова и сходни по устройство на мегарона. Не по-различна е картината в извънградските светилища, които в празници събирали елитите на многобройни градове и където до по-ранните олтари били добавяни сгради, вероятно хестиатории като тази за пиршеството в празника на Хера на Самос. Но веднъж поставена база за статуята вътре, помещението било устроено като храм и участниците го напуснали, и подобно на градските храмове, те станали недостъпни жилища на богове, с което и религиозната изява на елита била ограничена [3.3.1]. Това социално разграничаване наблюдаваме векове по-късно в града на атиняните, където от времето на Пизистрат празникът на богинята бил съчленен от два отделни култа и две общности, които я почитали – официалните представители на градската управа участвали в жертвоприношение на Атина Полиас в храма ѝ със свещената статуя в източния наос на Ерехтейона, докато градската общност, организирана по фили, се отправяла към Големия олтар на богинята и там те участвали в жертвопринасяне на многобройни животни, месото от които било раздавано в града по деми [3.5.5]. За древния и аристократичен характер на почитаната статуя свидетелстват и сведенията за участието на жени от древен род в грижите за нея, включително и жрицата на богинята, която била избирана от род с начало от царете на атиняните. И тук бих подсказал една възможна картина, в която влиянието на източни практики със статуи на богове прониква в аристократична среда и функционира като аристократичен култ. Докато поднасяната на олтара жертва била в присъствието на общността и с политическите промени в света на елините това се наложило като основен модел за общуване с боговете, а статуята останала част от традицията, която продължавала да се изпълнява и по времето на Павзаний. Виждаме ясно това в разликата с появилите се през V в. нови статуи, изваяни с боговдъхновеното умение на Фидий [3.5.4]. В създадената от него хризелефантинна статуя на Атина той скъсал с религиозната традиция на малките статуи, преносими в шествия, обличани и украсявани по начин, който е твърде човешки и очаквано – аристократичен. Неговата статуя носела внушението на Омировата представа за боговете като огромни, опиращи глава в гредите на тавана, царствени като поза и излъчващи сияние, което Фидий е постигнал с виртуозност – отразяващата повърхност на статуята в мекото сияние на слоновата кост и блясъкът на златото, вероятно стъкло и излъскан бронз, пронизващите очи от скъпоценни камъни и светлината, проникваща в сумрака през отворената висока порта, подсилена със страничните прозорци и огромното водно огледало на пода пред

нея, всичко това носело и внушавало илюзия за божествено присъствие.

Древните статуи съдържали бога в себе си и това било демонстрирано в ритуалите с тях, но не тези посредством шествия, къпане, обличане и хранене, които са твърде човешки и показват статуята като жива, а в изразяваното тържество на силата ѝ да въздейства, според разказвани случки, но най-вече слухове за вършени от нея чудеса [3.4.7]. За разлика от древните, новите статуи били по-скоро красив дар за бога (*agalma*), който в обмена на ценности радвал боговете и те били благосклонни към смъртните дарители. Така мислел Платон, но дали пък само дар или утвърждаване на нова практика, в която градската богиня в изобразителната програма на новопостроения храм, наречен Партедон, била изявена като извечна закрилница срещу врагове и пороци. Но Фидий е постигнал нещо повече – храмът той изградил и украсил като внушителен архитектурен декор на извечната среща на градската общност със своята покровителка – фризьт с носения даровен пеплос в процесията на празника бил буквално винаги пред очите на богинята в нейната статуя, нов и рационален начин да се затвърди единението в неговото ежедневно осъществяване [3.5.3].

Но пък интересното е, че новите статуи често дублирали старите, дори една до друга в един храм или в съседни в границите на светилището [3.5.4]. Това поставя интересен въпрос – дали в съчетанието на двете не е постигната по-цялостно идеята за бога, подобно на рисувани сцени, в които до статуята в храма е и самият бог? Пресилен би била такава интерпретация, по-скоро те подсказват, че статуята е само моментно вместилище на бога, който присъства независимо от нея. Това бих предположил за времето на V в., когато се появяват тези дублиращи образи и сцени и когато много от древните практики са били преосмислени, включително и статуите, за които Хераклит твърдял, че разговорът с тях бил напразен, подобно на този с къщата, ако се опитаме да говорим с нея. А сигурното, което двете статуи демонстрирали в своята „заедност“, било, че гражданите се вълнували от новите идеи и тях те почитали ведно с вековната традиция. Но е видно, че тази традиция не била възпроизвеждана в новите култове и затова приличала по-скоро на отживелица в религиозния живот на класическите елински полиси.

Съпоставим ли двата модела на контакт със свръхестествените същества в хронологията на тяхната проява, неминуемо възниква идеята за изконния аниконичен култ при олтара и чуждото влияние в иконичния със статуи. Но тук бих оспорил подобен възглед – твърде богата е образната култура на елините, което някак си не предполага да ги противопоставяме, поне във времето на Архaikата и по-късно, когато едва ли отсъствието на образ в ритуал-

ното поднасяне на жертвата би възпрепятствало богомолците да си представят бога в утвърдена иконографска схема. Образни сцени с бог до олтара, присъстващ и приемащ поднесената жертва, свидетелстват за това [3.2.2; 3.4.5], а свещеното пространство (на елините) е препълнено с образи на богове, най-вече оброчни посвещения от общността, каквато е пластичната каменна украса на храма като акцент в архитектурата на града или светилището, но и многобройните лични дарове в камък, бронз или рисувани, всички поднасяни на бога с негов образ и с надежда за помощ. А така изпълнено е и делничното пространство с образи на богове върху рисувана керамика, теракотени, дървени или от кост фигурки.

Боговете са били нужни на полиса. И думата е за една доста сложна обвързаност от обичайното общуване с дарове и сбъднати желаня. Долавяме това в полисния празник, който е многолюден и многообразен, но най-вече политически като внушение – израз на това е изявата му в общественото пространство, освен в свещеното, по улиците и на градската агора като мизансцен на шествието и неговата ритуалност, на агона в сюжета на случващото се, с участието на градските магистрати и общности [3.5.5]. Но най-ясно е политическото послание от театралната сцена [2.3]. Драмата въвежда в митичното време, което е времето и на празника, в който тя се случва, същевременно внушенията на драматурга са към съвременното на публиката. А въведените в действието богове присъствали, за да решават съдби и да наказват, затова и драматичното представление не било религиозно събитие, а политически инструмент за идейни и морални внушения, което формирало гражданска позиция. Същевременно канавата на разказите въвеждала в града човешките дела от обширния елински свят и на тях атинската публика била справедлив съдник.

* * *

Тук е резонният въпрос за смисъла на тази дискусия върху връзката на човек и бог. Това, което е видно, пък и очаквано, е за общуване, което се променя с времето и с обществото. Вярата, че някога хора и богове са общували свободно, не е историческа концепция, а модел, наподобяващ идеята за Изгубения рай¹, който човек се опитвал да постигне отново с ритуални действия. В „Тъмните векове“ елитът около базилевса е почитал боговете в затвореното помещение на мегарона, докато общността е принасяла жертви на олтара отвън. Омировият епос прояснява картината в детайлно описано

1 М. Елиаде я тълкува като архетип (Eliade 1975: 322 – 324).

жертвопринасяне на олтара от името на общността, научаваме и за поднасяне в огнището на първия залък като личен акт от пируващи херои, което би ни подсказало случващото се в средите на елита в двореца [3.2.4]. Новото е съобщеното за храм с култова статуя, която била дарявана, споменати са дрехи, а това предполага, че тя е мислена като живо възплъщение на бога, може би затова и обръщението към нея е като към самото божество [3.4.7]. Появата на храма в отреденото на бога свещено пространство е знак и за неговото постоянно присъствие там, докато ритуалът на жертвоприношение върху олар е свързан с явяването му по време на жертвопринасянето (в празника). Това поставя началото и на монументализиране на отредения на бога дял от човешкия свят, оформянето му като архитектурен и художествен акцент и проява на престиж за града и общността.

Епосът посочва и една различна форма на ритуален контакт, в която боговете не помагали в постигането на благополучие, а напътствали питащите към правилни решения. Споменати са прорицалища, където богът е давал отговори, казват лично чрез прорицатели, на въпроси, които са възбуждали хора и градове [4]. Всички тези свещени места били извънградски, разбира се, не и вън от полисните интереси и интриги, но пък твърде далеч, в пространства, където вярвали, че боговете можели да бъдат срещнати лично. Присъствието на бога било нужно, за да придобият дадените предсказания и техните тълкувания тежестта и авторитета на неговата дума. Затова и предсказанието се осъществявало в рамките на светилища и в дома на бога. Така казаното от него правело поносими трудните решения, вдъхвало увереност в бъдното и в доброто, което предстояло. Възбуждаща игра, която е пораждала психически комфорт в обществото, че светът е подреден и единен.

В епоса твърде картинно е разказано за вмешателствата на боговете в човешките дела; те контактували със смъртните по свое желание, потайни и твърде капризни били в помощта си и в преследване на свои лични цели. Случките и поведението вероятно били почерпени от митове и легенди, а са многобройни, защото мотивирали действията на протагонистите и най-вече на интригата в литературната творба. Именно в литературата, забележимо в драмата, те запазили тази своя роля на непредизвикано/неканено присъствие, но в по-късните текстове са споменавани предимно в кризисни моменти [2].

Така подреден, светът на елините бил възпроизвеждан и през Архаиката, но някъде в прехода към времето на гръцката класика се разпознават промени, всички те обвързани с еволюцията на материалния и духовния свят и най-вече продукт на динамиката в политическите преобразувания на полиса. Жертвоприноше-

нието на олтара се наложило като акцент в празничния календар, то събиращо многолюдната градска общност, която била и водещ политически субект. Древните статуи продължавали да са част от градски събития и процесии, но престижът на града се мерел с новите миметични образи, творби на известни скулптори, скъпи като направа [3.5.4]. С това била осмислена и ролята на бога, неговата обвързаност с града се измервала с цената на поднесените дарове. А така била потърсена и връзка на скъпите дарове от варварските царе за Делфийската Пития и оракулите, които тя давала, дори била обвинявана, че „персефилствала“, което пък пораждало съмнения в божествения произход на получаваните отговори. Стремещт в този твърде рационален V в. бил да се обясни надчовешката способност на Делфийската пророчица като природен феномен, което я отдалечавало от древното упование в нея като „глас на бога“ и пораждало наивни интерпретации, дори и с днешна дата. Случващото се ерозирало вярата в боговете и тяхното присъствие в човешкия свят, пораждало скептицизма на изяви мислители, който обхванал всички сфери на духовния свят – чуваме как Еврипид си е позволил да изрази недоверие в божествената справедливост, виждаме Праксител, който ги е разкрил в един твърде човешки облик, знаем и за Протагор, че се усъмнил дори в самото им съществуване. Този стремеж на модерни изследователи да тълкуват един по-дискретен модел на общуване между разделените светове звучи убедително в писанията на древните мислители и в литературата, където божественото вмешателство ставало по-рядко и потайно. Така и аристократичното блаженство в психосоматично безсмъртие на края на света останало красив спомен в представата за Отвъдното, а за мъртвите било отредено единствено подземното Царство на смъртта. Там били отделени блажени пространства за душите на хора добродетелни и посветени, защото дори богоизбраността вече не била социално предпоставена, а постижима в благодетелен живот и мистериални обреди. В това долавяме новата роля на демоса, който разпознаваме бил фокусиран върху политическата реалност на тук-и-сега, с което и границата с боговете станала по-отчетлива, а техният свят – недостъпен.

Но дали тази тенденция била водеща в религиозния живот? Отговорът е подсказал Е. Додс, като се е позовал на Якоб Буркхард и е отнесъл към времето на елинския V в. казаното от него за религията на XIX в. като „рационализъм за малцина и магия за много хора“². Видно е и в късното време на Павзаний, когато устойчивото възпроизвеждане на древната традиция с божествените статуи [3.5.5] подсказва, че създадената от литератори и мислители картина на

2 Dodds 1951: 192.

религиозния живот е спекулативна и твърде далеч от ежедневната религиозна практика.

Някак си встрани от тези процеси останал един различен модел на среща с божествения свят – посвещаването в мистерии [5], вероятно защото били организирани като проява на индивидуално участие, пък и упорито опазваната тайна, в която те били забулени, ги съхранила в устойчив порядък до края на Античността. Мистериалният празник в Елевзина също се случвал далеч от града на атиняните, самият той бил организиран като съвместно изживяване на хора с богове, които били напуснали своя свят, за да присъстват в човешкото пространство и по човешки да изстрадат болката от раздялата на майка от дъщеря и радостта от последвалото единение. Самото многостепенно посвещаване било постигано в участване на тайни за богове и съпреживяване с тях в мистична драма, ролите в която били изпълнявани от жреци: хиерофантът и хиерофантите [5.2]. Затова не е странно отсъствието на обичайните способности като статуарни образи и жертвоприношения, може би защото богове и хора били заедно, и олтарът, храмът и статуята не са били необходими като посредници. Драматичното действие се възстановява в пространството при Плутонейона; там дъщерята излизала от пещерата и била посрещана от своята майка, чакаща я на „безрадостната скала“ сред щастливата тъпа епопти. Те празнували завръщането, а мистите в Телестериона чували разказа и виждали светлината, за да участват в събитието през следващата година на посвещението си. Така извънградската среда на мистериалните култове е осигурявала теофания на боговете, в тях било реактуализирано единството на богове и хора, а нощният празник е възпроизвеждал досега със Света на отвъдното като изпитание, в което посветените постигали надежда за следсмъртно блаженство, когато в безтелесна и пречистена духовност те ще се единят с божественото.

* * *

Елинските мислители – философи и поети, художници и архитекти, свещенослужители, осмислили литературно и образно древните митове и легенди, включително и епоса, тълкували ритуали и практики, режисирали празници и в направеното от тях долавяме появата на един нов и различен свят. В него безсмъртни и смъртни били разделени, прякото участие на боговете в човешките дела останало на територията на литературните творби, а контактите с божествения свят били ограничени до ритуални действия. По този начин боговете присъствали чрез образите си в човешкото пространство,

изпълнявали отправените молби в жертвоприношенията, гласът и съветите им се чували чрез техните прорицатели, и единствено в мистериалния празник допусkali близост за пожелалите да бъдат посветени. Така възможната среща с боговете била в избрано от човека място и време, и това бих назовал свят на контролирано присъствие, в който градът бил пространство на хората, на техните амбиции и провали, на човешките болки и радости...

KOSTADIN RABADJIEV

THE GODS IN HUMAN SPACE
ARCHAEOLOGY OF THE GREEK CONCEPTS

(Summary)

The present text is an overview of ideas and insights that originated from the fragmentary artefacts and stories that provide nearly all our knowledge about the Greeks, their concepts about the divine and the way the gods appeared among men in the reality of their own world. The path of such writings was paved by great pioneers in the last century or two; today, it looks well-trodden and comfortable to follow, but nonetheless much restricted all along by firm postulates. This could explain the different approach I have chosen in my attempt to look at the ‘forest’ of the Hellenic religious model, but keeping in sight the individual trees that make it full with meaning...

This is not a history of Greek religion, not even a theology, but a glimpse of a man beyond the time and space of the ancient Greeks, one who tries to restore the idea about Greek gods by means of all that has been left – literary texts and interpretations of contemporaries, fragmentary images and artefacts in their archaeological environment – a repertoire too poor to comprehend the ideological world of its ancient creators today. But it is also a challenge to the moderns to interpret events that were wrapped in mystery even for the ancients in the remotest past...

The **subject** is about the spiritual world of Hellenes, invented and realized by generations of believers, materialized in images and constructions, as real as the everyday world, but perceived as ‘imprints’ and ‘receptacles’ of another one, divine and powerful, much similar to the amazingly beautiful natural places, inhabited by gods and supernatural creatures. This is the intrigue of what is written here – the desire to distinguish between the realms of the world, real and imaginary, to seek the places of the heavenly creatures and the mortals in them, and especially the presence of gods in the human space, seen through the eyes of ancient Greeks. Thus, the focus of my attention is on the pattern of communication between immortals and mortals, traced in the dynamics of changes

over time. This is not a new topic, as the religious beliefs and behaviour of the Greeks have been the subject of research interest since ancient times and, for the last two centuries, it has been an integral part of the scholarly programmes and pursuits of researchers and academic centres in the vast world of modern knowledge. A great deal of literature has been accumulated on aspects of religious life and communion with the gods, but the desire here is to study the interactions with them comprehensively, starting on one hand with their epiphany in myths and epos, in civic dramatic performances, and in the writings of ancient philosophers and historians. On the other hand, there were the religious activities of the urban communities, in the prophetic sanctuaries and in the mystery cults. Thus, my reading here is built on the conceptual insights of ancient observers and on imagery and artefacts interpreted in archeological context; all this is embedded in an analysis that is based on what has been already accomplished, in order to discover new dimensions of what is known in the complex world of ideological coherence and overlapping meanings, which I hope is one of the merits of the text proposed here. What has been done here is not an end in itself, but rather an attempt to interpret Greek society, as seen through the lens of religious life and in search of the pillars of the spiritual world created by it. And this picture becomes more comprehensible in the comparison between the Archaic imagery and conceptions and those from the Greek Classical Period.

This is the **main aim** in the concept of this study, and the discussion of these manifestations inevitably raises questions about the nature of gods and humans, and about the spaces that the ancient Greeks distributed to themselves and to their numerous gods: the urban, which they inhabited, and the natural one for their supernatural creations. In these two, but mainly within the human habitation, the imaginary space existed as well, defined by the combination of an altar, a temple and a statue, where the Olympian gods were ritually present in order to join the diverse unity of the religious festival. And in this reconstruction, I discuss the obscure question about the peculiar relations between the man and his gods, when his control over them gave him security in his difficult being and hope for the uncertain future.

The **space** on which this study is based is the ancient Greek world, but primarily the mainland Greece, because of the clearer picture of the religious life and the more perceptible processes in terms of recognizable influences and emerging trends. In many cases, ancient evidence and archaeological examples have been used from Greek *poleis* along the western Asia Minor coast and the Aegean islands, less frequently from *Magna Graecia*.

The **time** on which the study is focused is that of the Greek Archaic and Classical periods, but it is not chronologically confined, because in

many of the artefacts discussed here, such as statues and altars, earlier origins and influences could be traced back to the Geometric Age, or even to the Dark Ages after the fall of the Mycenaean palatial society. Facts and artefacts from later times have been discussed less frequently, as in the globalized society of Hellenistic monarchies, the notion of god and the religious life underwent transformations as a result of the changed political and ethnic environment, and of the new ideological trends and philosophical conceptions.

The **methods** are the usual ones for analyses of myths and literary texts, but most of all of artefacts and imagery within an archaeological study of the evidence. However, since it is not a summarizing study (and it cannot be!), it rather offers a problematic approach, based on selected 'case studies', so the *testimonia* presented in the text are not a complete inventory, but only selected examples, clear as manifestation and helping to reconstruct processes and ideas.

The **digital world**: The research on the Greek world and its religious ideas has been a long-dreamt topic for me, far too intimate as personal curiosity, touched upon often in my early writings, but gradually suppressed by the worry of an inaccessible ocean of knowledge and published studies. Today, in the changing world of digital technology, access to much of what has been written has become unexpectedly available, which has given rise to the hope that even here, in the ancient Thracian lands, the Greek gods could be studied and interpreted. This is, however, neither a view from Thrace, nor of the Thracians, since such is hardly possible with the little we know about them. Nonetheless, it would be an intriguing exploration because of the abundant number of shared gods, like the exchange of gifts between neighbours (!).

The **structure** of the text is determined by the subject itself. It begins with an interpretation of the divine nature [1.1] and a delineation of the spaces for gods and humans [1.2], more a hypothetical approach than a solid basis for the following analysis, but nonetheless ambitious in terms of seeking a different perspective. The presence of the gods in the human space, as known in tales and legends and rationalized in literary works [2] is discussed in separate sections: *incognito* in the epos [2.1]; in their divine appearance in hymns [2.2], and as judges of human deeds in dramas [2.3]. The main focus of the analysis is on the ritual presence of the gods, attained in the sacred space (the sanctuary) and time (the festival) by means of sacred actions: sacrifice on altars [3.2], rituals with aniconic objects [3.1], worship of statues [3.4], and processions and ritual performances within the town. It is difficult to distinguish between all these activities, and this would explain the arrangement in some of the analyses, which is rather artificial. For example the veneration of stones without images, which, due to the known rites, are included in the analysis of divine presence through rituals, despite the fact that they are usually

situated in extramural environment. Or the ritual drama, which was a major part of the religious festival, but here is discussed together with the theatrical performance in order to highlight the similarities and differences between the two. At the same time, the mystery drama is included in the chapter on the Mysteries [5.2] with the obvious intention to understand what is happening in this very different model of communication and presence of the gods. The world is too integrated and our knowledge is too limited, which inevitably means that we should tear it to pieces in hope to observe it thoroughly, and arrange them in typologies in order to study them successfully. But when we assemble them again, we have to accept that this is a new reality, the one we have created in the comfort of our cabinets. I would not argue whether the truth is attainable, but at least I am convinced that the knowledge has been worth the effort of generations of researchers.

* * *

Anthropomorphic, almighty and immortal, the gods in the Greek imagination inhabited all known spaces – their home was high in the mountains, much like a celestial abode, they lived deep in the seas, ruled the underworld, but were present on earth, among beasts and men, where they feasted with them and visited their mortal lovers as well [1.2.6]. But this happened in the remotest mythical past, while in the epic the picture was slightly changed – the gods were again on Olympus and in the sea, and also in the wild, and these were places where humans did not live, but were just incidentally present (the mountain and the sea) as they were too dangerous to them. In the space left to man, the gods appeared in material form – as a human or an animal, or resembling a natural phenomenon. This was due to the fact that the human world is eternally material, and therefore mortal, and it is inhabited by humans in their material ‘shell’ – the body, with which the soul parted in death [1.1.3]. It remained here, buried and decayed, and the soul left it to go outside the inhabited space – at the far west beyond the River Ocean in Homeric concept, or in the subterranean kingdom of the dead in the time of Pindar. This was the only way, since there was no possibility for the ‘corporeal’ man to leave the limits of his world. It was proved by those of the mortals who passed into the world of the gods – Dionysus and Heracles burned their mortal shells, inherited by their mothers, to release the divine part of their father Zeus to climb to Olympus [1.1.4]. This also explains a specific area in the periphery of human world, which actually was a frontier with the divine, and therefore a meeting place with the gods for the inhabitants there – Hyperboreans and Ethiopians [1.2.5]. They feasted together with their divine guests and this explains why they all were believed to be fair and blessed. Here, at the edge of the world,

dwelled the mortal children of gods as well, transferred there in confined places like Elysium or the Isles of the Blessed, dead for the communities they had left, but retaining the unity of body and soul (psychosomatic immortality), since they had not passed beyond the River Ocean. In fact, they were out of the flow of time, blessed in eternity within this limited space, happy and careless like the gods, and able to provide their own living with abundant crops.

The appearance of gods in the form of mortals was their way to be present in the material world, but in the intrigue of literary works the motive of their own will was dominant, so they appeared mostly *incognito*, and not as a result of ritual invocation by men [2.1]. In myths, this is confirmed when goddesses were accidentally met in the wild, and this proved to be much disastrous for the poor humans. On the other side, we know of the spectacular *theophania* in hymns and much similar in the religious cults [2.2], an idea that was used for the 5th century BC images [3.5.4].

The question is about the hierarchy of gods in the divine world, since they were apparently different in their manifestations: the wild space of mountains and seas was inhabited by deities of local presence. They were part of the natural world as seen in their appearance between human and animal; they avoided human presence and did not appear in any other world, neither transform themselves into other beings. Among them, there were gods from the Olympian family of Zeus, powerful and omnipresent, and therefore appearing everywhere, able to incarnate in the forms of mortals and animals (to possess their bodies?), but also in objects depicting them (statues) or even without image. Zeus, the most powerful of them, was the one who kept a royal distance from all, he did not appear among the people, and if he did – his appearance was fiery and unbearable even for his mortal concubine.

As for the nature of gods, they were similar in appearance to humans (the opposite according to theologians), but much larger, stronger, even more beautiful and radiant, and first of all immortal, therefore incorporeal and incorruptible. I would hardly offer an answer, but a similarity could be sought for in the idea of the human soul – an immortal part, probably of divine origin, with which the gods endowed the mortal body at *anthropogenesis* [1.1.3]. Therefore, the soul of the man was the only part to go beyond the corporeality of the human world. The same soul later on was conceived as a vital force that could pass from one body to another (*metempsychosis*) and this brought it closer to the potentials of the gods. But it was, however, confined to the space inhabited by man Here and Beyond, although in Plato we could glimpse ideas of astral immortality (!). And the difference is mostly in the power that this disembodied essence possessed, recognized by us in the gradation, starting at

the lowest step with the mortal men, through the heroes/demigods and the local deities, to the Olympian gods.

The epic reflects a developed conception of the gods, in which their world is clearly delimited, and in the space inhabited by man, apart from incognito, they were present only through rituals [3]. This happened in the so-called sacred space – invited at the altars, or in statues as their substitutes in temples, where their residence in the material human world was. Rituals ensured their presence there, and for this reason the space was defined as ‘ritualistic’, as well as ‘imaginary’, because it envisioned a meeting between people and gods, which guaranteed the sustainability and well-being of the community.

In fact, there are two emphases in this space – the altar and the statue, which somehow did not complement each other in the practised rituals [3.2; 3.4]. Guaranteeing divine support in the communion with gods through the statue was achieved by its movement in processions to places where the divine help was needed. The altar, in turn, was an ‘instrument’ for a direct contact with the gods – the sacrifice offered to them by the worshippers was a portion of the common table, rising in fragrant smoke to their heavenly abode, and thus the two participated in a joint ritual feast [3.2]. Thus, the sacrifice (the smoke!) bound the two worlds in a single sacral space, which existed simultaneously with the divine (sacral time). So the questions of the epic, whether the god is asleep or absent (!), became meaningless. It is also a significant fact that the altar ensured the contact with the god wherever it was placed on earth. The reason for this belief may have been in the notion of the celestial hemisphere, which I would rather refer to as ‘conical’ – its top marks the centre where the gods were and the smoke from the altar always reached them (!), and this could explain the requirement for it to be under the open sky. Here comes the interesting question about the social rank of the participants in the cult. In the Dark Ages, the altar was located in the space in front of the ruler’s dwelling, where the community exchanged values with the heavenly gods [3.2]. On the other hand, the religious activity, archaeologically registered inside the *megaron*, happened with a limited number of participants, most likely nobles worshipping the gods, gathered around the hearth.

The first statues, small and portable, appeared in a similar situation, perhaps for the ritual feast inside. This we can trace in the early temples in settlements, where they received permanent pedestals in small rooms with a hearth inside, and the ritual communion was probably again with representatives of the city elite. These temples were similar in structure to the *megaron* because they were successors to the dwellings of the ruler and thus they with the gods inside became the centre of collective identity of the rising *poleis*. Much similar is the reconstructed picture of the extramural shrines, where the elites from numerous towns

gathered for religious feasts. A building was added to the earlier altar in the Heraion on Samos, possibly a *hestiatorion* for dining with the goddess. But once the base (and the statue) was placed inside, the interior was arranged as a temple and all the participants left it, similar to the way an urban shrine became the inaccessible residence of a god. Which in fact restricted the religious activity of aristocracy [3.3.1].

This social distinction could be observed centuries later in the city of the Athenians, where since the time of Peisistratus the festival of the goddess *Panathenaia* was combined of two separate cults and two communities that worshiped her on the Acropolis – the magistrates and town officials headed by the *archon basileus* participated in the sacrifice to Athena *Polias* at her temple with the sacred statue inside the eastern *naos* of the so-called *Erechtheion*, while the citizens of the urban community, organized by *phylai*, made their way to the Great Altar of the Goddess, and there they sacrificed numerous animals, the meat of which was distributed in the city by *demes* [3.5.5]. A clear evidence of the aristocratic (and ancient) cult of the venerated statue is the known participation of women from an ancient family in the care of her, including the priestess of the goddess, who was appointed from a *genos* with a lineage from the Athenian kings.

A possible interpretation of the early cult practices with statues would explain them with Eastern influence amongst nobility – an aristocratic cult, while the sacrifice on the altar was in the presence of the community, the *demos*, and the political changes in Greek society turned it to become a basic model for communion with the gods. Thus, the statue remained a part of the traditional customs that continued even to the time of Pausanias. This we can judge in the contrast between the old and the new statues from the 5th century BC on [3.5.4]. With his chryselephantine statue of Athena, Phidias broke with the religious tradition of small images, portable in processions, dressed and decorated, even fed, in a way that is too human. His statue bore an allusion to the Homeric conception of the gods as huge, with heads reaching up to the ceiling beams, regal in their pose and radiating a heavenly glow, something Phidias achieved with virtuosity – the reflecting surface of the statue in the soft glow of ivory and brilliance of the gold, probably glass and polished bronze, the piercing eyes of gems, and the light penetrating the gloom through the open high gate and complemented by the side windows and the huge water mirror on the floor in front of it, all of which bore and inspired the illusion about divine presence. So if the old statues contained the embodied god inside, as this was revealed in the rituals, but not such as the processions, bathing and dressing, which showed it only as alive, but in rituals that demonstrated its power to influence, known from stories and often in rumours about the miracles they did [3.4.7], the new statues in contrast were rather beautiful gifts for the gods (*agalmata*), donations which

pleased them in the exchange of values and they were benevolent toward the mortal donors. Plato thought the same – that they were just gifts, but my view is a bit different and here they are discussed as an invention of a new religious practice in which the city goddess was presented in the pictorial program of her newly built temple, called *Parthenon*, as an eternal protector against enemies and vices. But Phidias achieved even more – the temple was constructed and decorated as a magnificent architectural background of the everlasting meeting of the city community with his patroness – the frieze with the festival procession and the scene with the *peplos* were literally always before the eyes of the goddess in her statue and at the level of her gaze, a new and rational way to consolidate unity in its daily and endless realization [3.5.3].

But what is more important about the new statues is that they often duplicated the old ones, even side-by-side in the *naos* of a single temple or an adjacent one within the sanctuary [3.5.4]. This brings up an interesting question about whether the combination of the two was meant to present a more complete image of the god, similar to some painted scenes on vases where the god himself is displayed next to the statue in his temple. Such an interpretation would be rather strained and probably the two images in the picture suggest that the statue is only a temporary receptacle of the god, who could be there independently of it. This I would guess for the time of 5th century BC, when these duplicate images and painted scenes appeared, and when many of the ancient practices were rationalized, including the statues, whom Heraclitus abused as lifeless and claimed to be in vain to converse with them, similar to talking to a house, if someone tried to do. And the most certain view about the two statues together was that citizens were interested about new ideas and they worshiped them along with the centuries-old tradition. But it is evident that this tradition was not reproduced in the new cults, and therefore it was more like an anachronism in the religious life of the classical Greek *poleis*.

If we compare the two models of contact with the supernatural beings in the chronology of their manifestation, an idea emerges about the original aniconic worship at the altar and the alien influence in the iconic one with statues. But I have my suspicions to tolerate such interpretation – the Greek imagery is too rich, and we can hardly speak of opposing ideas in iconic and aniconic cults, at least in Archaic times and later on, when the absence of an image in the ritual sacrifice hardly would prevent the worshippers from imagining God in a well-established iconographic scheme (?!). Figural scenes with the god by an altar, presented to receive the sacrificial offering of his worshippers, testify to this [3.2.2; 3.4.5]. This we can trace everywhere in the inhabited space of the Greeks, which was overcrowded with images of gods, mostly in sacred spaces with dedications from communities, or personal gifts in stone, bronze, clay or wood,

all with the deity's image, and even the space of everyday life was much similarly populated with gods.

The polis needed its gods. And the question about the connection with the supreme power was much more complicated than the usual communion through gifts and fulfilment of supplications. We perceive this in the urban festival, religious in performance, but political in suggestion, since the procession took place in the sacred space, but in the public as well – on the streets and on the *agora* as a stage for the rituals, and for the *agon* as well, with the participation of city magistrates and the communities [3.5.5]. But most clear was the political message from the theatre [2.3]. The drama introduces the mythical time, which was the time of the festival and its precedent, but the suggestions of the dramatist were towards the present time of the audience. The gods were introduced into the narrative to decide the fates of protagonists, to help the good and punish the evil, so that the dramatic performance was not a religious event, but a political instrument for ideological and moral suggestion, which shaped the civic attitude of the *politai*. At the same time, the context of the stories introduced into the city the human affairs of the vast Greek world, and to them the Athenian public was a fair judge.

* * *

Here comes the reasonable question about the meaning of this discussion on the relations between man and his god. What was expected and also visible is a communication that has changed in time and with society. The belief that humans and gods once communicated freely is not a historical concept, but a model resembling the idea of *Paradise Lost*, which man sought to regain with ritual actions. In the Dark Ages, the basileus and his nobles worshiped the gods enclosed in the *megaron* while the community sacrificed on the altar outside. The Homeric epic depicts in details the sacrifice at an altar on behalf of the community, and also the offering of the first morsel of food on the hearth as a personal act of the feasting heroes, which would help us understand what happened inside the palatial house [3.2.4]. We learn also about a cult statue in a temple that was endowed with a dress, which implies that it was regarded as a living incarnation of the Goddess, and perhaps for this reason she was address as the deity herself [3.4.7]. The appearance of a temple in the sacred space of God is a sign of his constant presence there, while the ritual at the altar is related to his appearance only at a sacrifice in the feast. And this was the beginning of the new monumental appearance of this portion of human world given to gods, its design as an architectural and artistic emphasis, and a manifestation of prestige of the *polis* and its community.

The epics also point to a different form of ritual contact, in which the gods did not fulfil one's desire, but rather directed the worshippers to the right decisions. We know of oracular sanctuaries where the god (Zeus or Apollo) gave answers to questions that concerned people and cities and he did it personally, through the voice of his prophets [4]. All the most visited of them were extramural, of course not beyond political interests and intrigues, but too far away, in places where it was believed that the gods could be met in person. So, the presence of God was necessary in order of the given predictions and their interpretations to acquire the weight and authority of his word. That is why the divination took place within the shrines and in the local home of the God. Thus, the difficult decisions were made more tolerable, the divine words instilled confidence in the future and in the good that was to come, an exciting game that provided the society with the mental comfort that their world is well-arranged and united.

The epos is a pictorial story about the interventions of gods in human affairs, mysterious as they were and too capricious, since the contacts with mortals were only on their will, and even when helping they pursued their personal goals. Probably the events were borrowed from myths and legends, and their behaviour motivated the actions of the protagonists and especially the intrigue in the literary creation. It was in the literature, including the drama, that the gods retained this role as an uninvited presence, but in later texts this happened mostly in times of crisis [2].

Ordered in this way, the world of the Greeks was reproduced in the Archaic Period as well, but changes are registered sometime in the transition to the Classical times, all of them related to the evolution of the material and spiritual world – and most of all they were a notable product of the dynamics of the political transformations of the polis. The sacrifice on the altar became the emphasis of the religious festival, it brought together numerous citizens, representatives of the urban community, as well as the leading political entity. All the ancient statues continued to be part of civic events and processions, but the prestige of the city was measured with the new mimetic images, wrought by renowned sculptors of expensive materials [3.5.4]. Thus, the role of the god was conceived, and his relations to the city were evaluated by the price of the gifts offered. So a connection was sought for between the precious gifts of the barbarian kings to the Delphic Pythia and the oracles she gave, and she was even accused of 'having Persian sympathies', which raised doubts about the divine origin of the answers received. The aspiration in this all-too-rational 5th century BC was to explain the superhuman ability of the Delphic prophetess as a natural phenomenon, which alienated her from the ancient hope as the 'god's voice', and gave rise to naive interpretations, even today. What happened was an erosion of the belief in gods and their presence in the human world, and this gave rise to the scepticism of eminent thinkers, which spread to all spheres of the spiritual life – we hear

Euripides' distrust in divine justice, we see the gods of Praxiteles revealed in a too human form, and we also know of the words of Protagoras, who doubted even their very existence. The desire of modern scholars to interpret a more discrete model of communication between the two distinct worlds of gods and men is convincing if we take for granted the writings of ancient philosophers, poets and storytellers, where divine intervention became less frequent and less mysterious. Thus, even the aristocratic idea about a psychosomatic immortality in blissful existence at the end of the world remained a beautiful memory in the notion of Beyond, and the only realm assigned to dead was the underground Kingdom of Death. Blessed spaces have been set there aside for the souls of men virtuous and initiated, since even the chosen ones were no longer socially pre-defined, but attained it by means of a virtuous life and in mystery rites. In this we perceive also the new role of *demos*, focused on reality, thus the political ambition of here-and-now made the border with gods more distinct and their world inaccessible.

But was this the leading trend in religious life? The answer was suggested by Eric Dodds, referring to the 5th century BC Greeks what Jacob Burckhardt said about the religion of the 19th century as "rationalism for the few and magic for the many". The same is obvious in the account of Pausanias, as in his late period the old tradition of divine statues was reproduced without a break [3.5.5]. And the picture of the religious life created by the learned writers proved to be much speculative and too far from the daily religious practice.

Somehow, apart from these processes, there remained a different pattern of encounter with the divine world – the initiation into mysteries, probably because they were organized as manifestation of individual participation, and because the persistently kept secret, in which they were veiled, preserved them in a fixed state until the end of Antiquity. The *Mysteria* at Eleusis also happened at some distance away from the city of the Athenians, itself organized as a shared experience of people with their gods – the Mother and her daughter who had left their world to be present in human space and to suffer like humans the pains of separation from each other, and the joy of their reunion at the end. The multi-level initiation itself was accomplished by learning the secrets of the gods and experiencing them in a mystical drama, in which the roles of the two goddesses were played by priestesses *hierophantides* [5.2]. Therefore, the absence of the usual methods for contact, such as the statues and sacrifices, is not so strange, perhaps because gods and men were together, and the altar, the temple and the statue were not needed as mediators. The dramatic action was performed in the space near the *Ploutonion*, where Persephone emerged each year from the cave and was greeted by her mother, waiting for her on the 'Mirthless rock' amid a happy crowd of *epoptai*. They celebrated the return, and the *mystai* in the *Telesterion*

heard the story and saw the light of the epiphany, just to participate next year in the event of their highest initiation as people who have known the gods in shared emotion and have seen them as real experience. Thus, the extramural environment of the mystery cults had provided the epiphany of gods in them. And the touch with the world beyond has been re-enacted in the nocturnal festival as a trial in which the initiates achieved the hope for post-mortal bliss, when they all, incorporeal and in purified spirituality, will be reunited with the divine.



Greek thinkers – philosophers and poets, artists and architects, priests – recreated ancient myths from legends and epos into literature and in figural imagery, they interpreted the rituals and practices, directed festivals, and in their creations we perceive the emergence of a new and different world. Immortals and mortals were separated in it, the direct involvement of gods in human affairs remained in the plot of literary fiction, and the contacts with the divine world were limited to ritual actions. Thus, the gods were present through their images in human space, listened and fulfilled the requests addressed in sacrifices, their voice and counsel were heard through their prophets, and only in the mystery cults did they allow closeness for those who decided to be initiated. So, the possible encounter with them was in a place and time chosen by man, and I would call this a model of controlled presence, in which the city was the space of men, a place for their ambitions and failures, of human pains and joys...

Костадин Рабаджиев

БОГОВЕТЕ В ЧОВЕШКОТО ПРОСТРАНСТВО
Археология на единските представи

Българска
Първо издание

Редактор
Милета Милчева

Предпечат
Мария Баръмова

Формат
70x100/16
Печ. коли 22

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

www.unipress.bg



Костадин Рабаджиев е професор по класическа археология в Софийския университет. Неговият първи докторат е „Херакъл (Херкулес) в Тракия. IV в. пр. Хр. – IV в. сл. Хр.“, защитен през 1992 г. Автор е на книгите: „Елински мистерии в Тракия. Опит за археологически прочит“ (2002 г. – хабилитационен труд за доцентура); „Конят, колесницата и конникът. Към интерпретацията на образа в тракийската култура“ (2014 г. – хабилитационен труд за професура). Настоящата монография представлява неговата дисертация за присъждане на научната степен „Доктор на науките“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“.

Книгата е за духовния свят на елините, измислен и осъществяван от поколения вярващи, материализиран в образи и конструкции, реални като делничния свят, но пък вярвани като „отпечатъци“ и „вместилци“ на един груг, свръхестествен и могъщ, подобен на удивителните с красотата си природни места, които боговете обитавали. А интригата на писаното тук е в стремежа да се разграничат пространствата на света и в тях – имагинерни и реални, да се потърсят местата на богове и хора, видени през очите на древните елини. Така в центъра на моето внимание са моделите на общуване между безсмъртни и смъртни, проследени в динамиката на промените във времето. И нека не забравяме, че изучаването на всемира неминуемо предполага „разкъсване“ на трудно доловимото единство в обозрими проблеми, подредбата им в стройни типологии, за да бъдат те изучени. Но когато ги сглобим отново, трябва да приемем, че това е реалност, която ние сме съчинили в уютна кабинетно занимание. Не бих спорил дали истината е постижима, но поне съм убеден, че сътвореното от поколения изследователи си е струвало усилията...

ISBN 978-954-07-5140-5



9 789540 751405

www.unipress.bg

Цена лв.

