
	<p>Списание ЕПОХИ Издание на Историческия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“</p> <p>Journal EPOCHI [EPOCHS] Edition of the Department of History of “St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo</p>		<p>Том / Volume XXXIII (2025). Книжка / Issue 1</p>
---	---	--	---

DOI: 10.54664/TFBC8460

АСТРОЛОГИЧНИ СЛЕДИ В ДРЕВНОБЪЛГАРСКИЯ РЕЛИГИОЗЕН СВЕТОГЛЕД: СВЕДЕНИЯ, ЕПОХА, РАЗВИТИЕ И ПРАКТИКИ

Александър АЛЕКСИЕВ-ХОФАРТ*

ASTROLOGICAL TRACES IN THE ANCIENT BULGARIAN RELIGIOUS WORLD VIEW: SOURCES, EPOCH, DEVELOPMENT AND PRACTICES

Alexander ALEXIEV-HOFFART

Abstract: *The article is an attempt at a theoretical consideration of the role of astrological traces in the functioning of the organized Bulgarian worldview during the Early Middle Ages. To achieve this, it puts forward a new interpretation of the evidence by the Byzantine patriarch Photios, dated 867, referring to the Christianization of Bulgarian society, which is then related to the few written sources about the specifics of the early medieval Bulgarian religious views. The definition of the Bulgarian religiosity as a “Hellenic superstition” point to a direct association with the astrological practices characteristic of the Hellenistic epoch. The general orientation towards the problem is achieved by analyzing the Bulgarian ethnocultural model in its pre-literary stage, dominated by the mythological consciousness. This is where the research tasks in different spheres of scientific knowledge on cultural genesis, political history and spiritual outlook arise. Among them are the cosmological concepts within the collective imagination, embedded in ideology, institutionalized ritualized practice, the calendar system of rites, myth, epos and folkloric forms (various types of oral memory). All of them achieve their contents through semantic codes, implicit in the culture, which are research subjects of the vast scope of humanitarian sciences. In theoretical terms, the Bulgarian early medieval culture is considered through the spiritual regulations of a strong solar accent and the cyclic order of the zoomorphic calendar; in its role as a structuring model between experience, knowledge and understanding of astrological contents, in the conditions of mythological consciousness.*

Keywords: *astrology, Hellenism, calendar, ritual, early medieval Bulgarian culture.*

Културно-историческият казус за произхода на древните българи съдържа в себе си редица нерешени проблеми около представата за социално организиращите механизми, съпътстващи и гарантиращи вътрешното единство на етноса. Един от основните въпроси, намиращ се в орбита на научните интереси е този за генезиса и за характера на ранносредновековната българска религиозност, преди приемането на християнството.

Преди да навлезем в детайлите, привлечени върху изследователското поле, трябва да се отбележи общото състояние, стадият, на който се намира този ранен български културен модел

* Александър Алексиев-Хофарт – доктор, Нов български университет; България; @ hoffart@abv.bg

от VII–IX в., постигнал своята политическа реализация в географското пространство на Балканите. Водеща особеност, пронизваща цялостно всички сектори на общностното реализиране през този етап, е до-книжовната културна ситуация. Българската ранносредновековна държава няма книжовна традиция. Нейното комуникативно единство се изразява основно върху ролята на езика и неговите форми, въведени в памет, ритуал и символни художествени изображения. Данните, с които науката разполага, произтичат основно от чужди източници, излагащи писмено впечатления, представи и оценки за характера на българската религиозност и за основните нагласи и практики, свързани с общността.

Обхватът на зададената тема се явява особено подходящ за да привлечем един недооценен документ, който съдържа важно сведение за характера на българската ранносредновековна сакрална система. Това е откъс от Окръжното послание на патриарх Фотий I Константинополски (810–893 г.) към източните патриарси, изпратено през 867 г., в което се съдържа в обобщен вид представата му за ранната българска традиция преди приемането на християнството (т. 3):

*„Но и българите, народ варварски и христоненавистен, станаха толкова много склонни към богопознание и питомност, че като се отказаха от отческите си бесове и оргии, и (като) отхвърлиха заблудата на **елинското суеверие** (ελληνικής δεισιδαιμονίας), по чуден начин се присадиха към християнската вяра“* [ГИБИ, IV, 1961, с. 99].

В този фрагмент се установява, че цариградският патриарх Фотий е имал ясна изходна позиция за българското общество, за естеството и спецификите на водещите убеждения, върху които е акцентирана неговата култура. Независимо от външния характер на оценката си, той несъмнено е възприемал българската традиция в нейните два плана: на народната вяра-обредност и на институционализирана религиозност. Онова, което прави особено впечатление в сведението е, че последната, отнасяща се до организирания светоглед на българите, е поставена от него в отношение към по-древните представи на елините, предшестващи доминитета на християнската духовност в Източната римска империя. Доколко могат да се намерят основания за такова отъждествяване, доколко може да е валиден друг смисъл и дали това не е някаква „грешка“ на патриарха или е недоразумение, допуснато в документа?

Възприето е в науката с понятието „елински“ (като „собствено гръцки“) да се обозначава класическата епоха на Древна Гърция. Около времето на Омир и Хезиод (VIII–VII в. пр.Хр.) ахейците и данайците възприемат названието „елини“. Като основна форма на социалната организация в класическа Древна Гърция, известна под ендонима Елада (*Ελλάδα*), се утвърждава градът-държава (полисът) и колонията. Боговете от пантеона през този етап носят различен произход – местни и заимствани от други култури. Според „Теогония“ на Хезиод, религиозният репертоар се изразява основно върху митологичния пантеон на Олимпийските богове, начело със Зевс, заменили поколението на Титаните (първичните космични сили – „Старшите богове“). Тази религиозност, носеща чертите на стройна система (комплекс от богове и вярвания) основана на мита, няма догматичен характер [Хезиод, 1988; Otto, W. 1954; Brukner, W. 1977; Шаму, Ф. 1979].

След поредицата от Гръко-персийските войни (500–449 г. пр.Хр.), през втората половина на V в. пр.Хр. започва най-силният разцвет за Атина и атинската демокрация – т.нар. *Златен век на Перикъл*. С развитието на философията, на логиката, на изкуствата и на рационалния поглед към природата, в светогледа на елините настъпват дълбоки изменения. Но вътрешните конфликти между полисите Атина и Спарта (Пелопонеската война от 431–404 г.) води по-късно до общото отслабване на центровете, от което се възползва Македонското царство [Тукидид, 1979]. Превземането на Гърция от Филип Македонски през 338 г. пр.Хр. слага край на класическия „Златен век“ за Елада, но става и начало на нова епоха – последна за древногръцката цивилизация – *Елинистичната* [Попов, Д. 2015, с. 215–225]

В съвременната употреба понятията „елинистична епоха“ и „елинизъм“ често се използват като синоними, но те носят различна културно-историческа концепция, различна интуиция и рефлексия [Лосев, А. Ф. 2000, с. 42–46; Богданов, Б. 1989]. Доколкото терминът „елинистичен“ е в разбиране, зададено от немския историк Йохан Густав Бернард Дройзен (1808–1884 г.)

в „*Geschichte des Hellenismus*“, то изразява конкретно смисъла „като елините“ или „в подобие на елините“ [Droysen, J. 1836]. В този порядък се има предвид епохата на гръцкото културно влияние върху негръцки региони за времето от смъртта на Александър Македонски (323 г. пр. Хр.) до падането на Египет под римска власт (30 г. пр. Хр.), т.е. преди възникването на християнството. Тази епоха не е затворената регионална полисна традиция, а е отворена културна система.

Ето защо е напълно обяснимо, когато през 867 г. патриарх Фотий говори в ретроспективен план за непосредствено заварените стари вявания и практики във византийския елинизъм, съотнесени спрямо ранносредновековното християнство, да говори за „елинско суеверие“, тъй като през IX век терминът „елинистичен“ все още не съществува. Особено важен в това съобщение се оказва *българският контекст*, в който е употребен терминът, за да се разбере дали в случая „елинското суеверие“ може да се приеме безпроблемно и безкритично за синоним на „елинско езичество“ (народна вяра на елините).

В собствената си традиция ранносредновековната българска култура има съвсем друг генезис, семиозис и друг кодов инструментариум в постигането на религиозния смисъл [Алексиев-Хофарт, А. 2023, с. 278–282; 329–330]. Ето защо, спрямо българите („народ варварски“ т. е. външен за гръцкия свят), интерпретацията на сведението откъм етно-адаптиране в посока на собствено гръцкото *езичество* (παυανισμός), е културно-исторически неуместна.

Въпросът не стои така спрямо широко наследените „елинстващи“ антични практики и учения сред различни не-гръцки култури, интегрирани откъм елинистичната мисъл, наричани „елински заблуждения“, над които по-късно християнството търси надмощие. Главната между тях е астрологичната традиция. В своето развитие тя ставала понякога дори обект на имперски законови забрани (едикт на Диоклетиан), тъй като със своя звезден фатализъм и суеверия, а и с функционалните си връзки си с други науки, е създавала морални опасения сред отците на Църквата в спора около небесното предопределение и свободната воля. Въпреки това, интересът към астрологията във Византия не угасва и между VII–XIV век [Магдалино, П. 2024, с. 10–11].

Като „крепост на елинското езичество“ в най-широк критичен смисъл християнството възприема Атинската школа. В „елинска заблуда“ са подозирани и монасите, отдаващи се на интелектуална дейност, проблематизираща наследството от Аристотел, Платон и стоиците. На фона на рязко отхвърлената антична философия, през 553 г. Платон е анатемосан от V Вселенски събор и е приравнен с Мани, Епикур и Марион. Във времето на византийския класицизъм (IX–X в.) най-активен в критиката срещу Платон, но и двигател за формирането на нова парадигма (към човешкото богоподобие – А. А.), абсорбираща елинската логика и философия до нови съдържания в перспектива на християнството, е Фотий Константинополски [Каприев, Г. 2024, с. 30, 38, 68–69, 76–77]. Но когато говори за Аристотел, чиято философия също е плод на елинското езичество, Фотий го свързва със „сладост на мъдростта“ и „въдъновител на всички елини“, а не с елински суеверия [Каприев, Г. 2024, с. 81]. Наред с това, Фотий отхвърля стоическия постулат за божественото предопределение, т.е. за Съдбата [Каприев, Г. 2024, с. 315].

Трябва да се спомене, че именно с Фотий се свързва инициативата за мисията на Кирил и Методий в Моравия, а вероятно и в други земи. По-късно, като пряк и активен участник в процесите по религиозното приобщаване на българското общество към православното християнство (в остър сблъсък с амбициите на папа Николай I), патриарх Фотий познава и контролира отблизо ситуацията, поддържайки пряка комуникация с българската владетелска институция в лицето на Борис I. Ето защо съдържанието на цитирания документ тук призовава към особено внимание. Неговата конкретика изисква по-обстоятелствен анализ и не позволява то да се възприема само до представата за сведение от общ характер. Въпросът, който се нуждае от по-обстоятелствен отговор е: в какво се изразява разбирането за *елинското суеверие* на българите от гледната точка на негативно вложената християнска конотация.

В исторически контекст началото на Елинистичната епоха се свързва с резултатите от активната военна кампания на Александър Македонски, а нейният край се отнася към утвърждаването на Рим като имперска свръхсила в земите на Средиземноморието. Тази епоха е белязана от някои предшествващи *базови* промени в гръцката култура, с която впоследствие (като водеща) се свързва разпространението на философията и науките, навлизайки в зоната на редица други културни традиции. Елинистичната епоха се оказва време на синкретизъм, протекъл под културната доминанта на гръцкия език. Основаването на гр. Александрия като научно и духовно средище в Египет през същата епоха се оказва важно начално събитие с широки културно-исторически последици [Радев, Р. 1973, 17–18; 27–34].

Наследените антични констатации и разсъждения разглеждат света като наднебесна организация, потопена в божествения сектор на *идеите*. Собствено елинистичните представи реално *следват* грандиозния античен синтез на Платон (427–347 г. пр.Хр.), свързващ съдбата на душата с движенията на небесните сфери, с Космоса (диалогът „Федър“ 245; 247). В това учение вече са видими ранните вавилонски влияния, изтъкващи *божествеността на звездите*, която ще стане доминираща още в началото на елинистичната епоха от края на IV в. пр. Хр. [Элиаде, М. 2002, с. 172].

С установяването на по-тесните културни отношения, става и навлизането на някои знания и възгледи от външни източни култове в гръцкия свят. В процеса на интензивното им „елинизиране“ възникват нови социални тенденции, водещи към универсализъм и индивидуализъм.

В диалога „Парменид“ (137–142) Платон развива опозицията „единно-множествено“ в посока на новото концептиране на божествеността като категория за *Единния Бог*. Особен философски акцент е представата за времето в контекста на небето като „*ставане*“, като множествена структура, като подвижен образ/подобие, в отношение към изходния единен характер на неподвижния Образец, който „Е“ вечност [Платон. 1990, с. 46–67]. Към III в. пр. Хр. настъпват промени в религиозната мисъл и религиозното чувство на елинистичното общество. Те водят до отлив на авторитет в стария пантеон с боговете от Олимп и до дълбоки трансформации, в полза на идеята за *Единния Бог*. Намалява изключителната богоотносимост (сакрализацията) в другите сектори на културата, заменена с тенденция към секуларизиране [Зелинский, Ф. 2003, с. 238, 274; Гайденов, П. 2006; Bollack, J. 1990; Попов, Д. 2015].

В елинистичната епоха нараства вниманието към човека като самостоятелна единица, отвъд принадлежността му към полисното общество [Радев, Р. 1973, с. 13–18]. Този късноантичен индивидуализъм променя смисъла и тълкуването за човека. Вътрешното му вглеждане отключва един нов комплекс от по-различни и усложнени възприятия, косвено опосредени от култове, мистерии и ритуали. Рефлексията на индивида, покълнала върху личното съзнание (цели, самореализация и лично спасение), е изправена пред жизнената рамка на неустойчивия свят, търсеща изход в конкретни форми и практики. Основна тема за индивида става Съдбата и нейното предсказване върху прогностични практики.

За мястото на психологическата необходимост (митологичната религиозност) изявява претенция логическата необходимост (науката). Създава се силна емпирична нагласа в полето на много научни дисциплини. Разцветът на „природните“ клонове на знанието се свързва с научното общество на Александрийската школа, но едновременно с това, в елинистичния свят са в ход духовните влияния от културните традиции на Вавилония, с нейния астрологичен импулс на сакрализираната астрономия, както и от тези на Египет. Утвърждава се звездната божественост на Зодиака, на петте видими планети и двете светила – Слънцето и Луната, като носители на *воля*, влияеща върху Съдбата. Гърците въвеждат свои планетарни имена за небесните обекти, съобразени с вавилонските образци: Хермес, Арес, Зевс, Афродита, Кронос. Тук астрологичната религиозност стига до нужда от легитимиране в школите на елинистичната философия [Зелинский, Ф. 2003, с. 280–281].

Според източниците, към началото на I в. пр. Хр. се появява нова и по-сложна астрологична система, синтез на по-ранни месопотамски и египетски традиции, последвана от издаването на технически ръководства, отразяващи нови техники и концепции. Появяват се и първите астрологични карти-схеми, интерпретирани на гръцки език. В нея е напълно утвърдена четворната астрологична система, в състав от четири дяла, която включва: (1) планетите; (2) знаците в Зодиака; (3) концепцията за аспектите; (4) учението за 12-те дома. Именно тази система е известна като „елинистична астрология“. Тя се практикува като непрекъсната традиция в обхвата на Средиземноморския регион през времето на възхода и упадък на Римската империя между I–VII век. В някакъв смисъл тази астрология е териториално „римска“, макар да е преобладаващо изразена в гръцки текстове, доколкото гръцкият език се налага като общ за научните текстове в Рим [Бреннан, К. 2021, с. 13–14].

Един от първите астролози от I в., прокарващ пътя на елинистичната традиция, е Трасил (Thrasyllos), личен астролог на император Тиберий (14–37 г.), от когото оцелява кратко съдържание от астрологичния му текст „*Pinax*“ [Barton, T. 1994, pp. 43–44]. Друг ранен представител на тази тенденция от времето на Октавиан Август (63 г. пр.Хр. – 14 г. от Хр.) е Марк Манилий (Marcus Manilius), от който оцелява астрологичната поема на латински език „*Astronomica*“ [Manilii 1985]. В контекст на астрологията, в „Естествена история“ Плиний (XXXV, 199–201) нарича Манилий „основател на нашата астрономия в Рим“ [Barton, T. 1994, p. 34, 41]. След Манилий се появяват трактатите на Доротея Сидонски [Barton, T. 1994, p. 57].

Особено важна е космологичната представа, изложена в елинистичната астрология. Тя е добре изразена в клетвата пред Слънцето, Луната и звездния Зодиак, описана от астролога Ветий Валенс (Vettius Valens) (II в.) в (*Anthology*, 7, *proem*: 1–4), изисквана при запознаване със секретните постановки на астралния възглед. Астрологът Юлий Фирмик Матерн (IV в.) потвърждава астрологичната представа за Единния Бог (*Matheseos*, 7,1: 2–3), като също описва такава аналогична клетва [Materni, 1913, pp. 208–209]¹:

„... *пред Бога, Създателят на Вселената, Който създаде и подреди всичко под контрола на Вечната необходимост, Който създаде Слънцето и Луната, Който установи порядъка и посоката на всички звезди, Който е събрал морските вълни между границите на сушата, Който завинаги е възпламенил обгръщащата божественост на небесата, Който поддържа в равновесно спокойствие Земята в центъра на Вселената, Който е сътворил чрез своето величествено божествено изкуство всички хора, животни, птици и всички видове живи същества, Който овлажнява земята с вечно течащи извори, Който създаде всеки от Четирите противоположни елемента, Който задействал изгрева и залеза на звездите и всички движения на Земята, Който направил звездите като станции за възвисяване и спускането на душите, чрез безсмъртния ред на вечността (...)*“ [Бреннан, К. 2021, pp. 40–41].

За разлика от атическия период (V–IV в. пр.Хр.), който се характеризира със силното присъствие на традиционната философия и идеал в гръцкото общество, елинистичната епоха, разгърната вече в условията и духа на монархическия принцип, тръгва с известен отлив от старата философска нагласа. Отслабва социалната чувствителност в полиса, като акцентът се измества върху индивидуалното съзнание и личната съдба. Свободомислието и интелектуалното

¹ [2] Vnde et ego horum uirorum legem [in]secutus conuenio te iureiurando, Mauorti decus nostrum, per fabricatorem mundi deum, qui omnia necessitate perpetuitatis excoluit, qui Solem formauit et Lunam, qui omnium siderum cursus ordinesque disposuit, qui maris fluctus intra certos terrae terminos coartauit, qui ignem ad sempiternam substantiam diuinæ perpetuitatis inflammat, qui terram in medio collocatam aequata moderatione sustentat, qui omnes homines, feras, alites et omnia animantium genera diuina artificii maiestate composuit, qui terram perennibus rigat fontibus, qui umentorum flatum cum quadam facit necessitatis moderatione uariari, qui ad fabricationem omnium quattuor elementorum diuersitate composita, ex contrariis et repugnantibus cuncta perfecit, et ortum occasumque † terrae motum omnium <...> per descensum ascensumque animae, per inmortalem aeternae perpetuitatis ordinem (...)

търсене през нов вид корелации и разсъждения в осмислянето на света водят до възникването на нови философски учения с различен акцент [Tarn 1927, p. 47, 266–269; Лосев, А. 2000, с. 7–9, 48–49, 56].

В областта на религиозната философия от времето на елинизма по-стабилна се оказва школата на Стоицизма, възникнала в Атина към края на IV в. пр.Хр., в лицето на Зенон от Китион, чийто продължител е Хризип от Соли (ок. 280–207 г. пр.Хр.). Тя има принос в няколко важни области – логика, реторика и физика. Почти цялата литература на елинизма е загинала, но е оцеляла в редица използвани фрагменти, по които става реставрацията на основните нейни концепции. В развитите форми от средния етап на Стоята, нейни представители са Панетий Родоски (185–110 г. пр.Хр.) и Посидоний Апамейски (ок. 135–51 г. пр.Хр.). Техният догмат е пантеистично центриран около Ефира-Разум като Световна душа; Единното (т.е. I-во ниво – А. А.) се пречупва в множеството; Като богове от II-ра степен (т.е. от божества – А. А.), Светилата и планетите са такива диференцирани пречупвания; Духовете (покровители, посредници – А. А.), обитаващи въздушното пространство, са от III-та степен. *Няма други богове*. В тази богословска система, мястото, отнето от боговете на старата народна религия, е дадено на планетарните божества, на Светилата и на духовете-посредници (демони – по Платон). Догматът за „*Всемирната симпатия*“ при космологията на Посидоний, обяснява въздействията и отраженията като *тоталната свързаност в мрежа*. Той актуализира темата за Съдбата. Тази нова религиозност започва да търси подкрепа в астрологията, която от емпиричната си близост с гръцката наука, сама е придобила характерни черти на наука, със свои методи и философска основа. Така от равнопоставена, астрологията става централна дисциплина, възприета от философската система на Посидоний. В нея той определя подлунното пространство за обител и очистване на душата. В този смисъл, Посидоний не приема версията за подземното царство от народно-орфическата есхатология, натоварена с архаична хтония [Arnim 1964; Зелинский, Ф. 2003, с. 295–309; Радев, Р. 1973, с. 200–202, 208–209].

Макар да се знаят заглавията на множеството разработки на Посидоний, които са усърдно използвани от много гръцки и римски автори, сред които и Марк Тулий Цицерон в „За държавата“ от 51 г. пр. Хр. (De Re Publica – *Somnium Scipionis*: 17; 26), нито една не е запазена в цялост. Днес световната филологическа наука вече знае за голямото значение на стоика-реформатор Посидоний в елинизма и в по-късната епоха [Posidonius, I, 1972; Лосев, А. Ф. 2000, с. 532; 805–807]. В своята „География“ (XVI, 2, 10) Страбон отбелязва, че той е „най-ученият философ за нашето време“ [Страбон. 1964, с. 697].

През своя космологичен мистицизъм стоиците смятат, че човек е подвластен на динамиката в битието, на всемирния закон и знаците на Съдбата. За тях той е разглеждан като *звездно същество*, белязано от индивидуална съдба. Свеждането до разбирането за личното предопределение постепенно надделява над темите за широките обществени стойности, свързани с морално-етичните добродетели. Обществените ценности понасят определен отлив, за сметка на ентусиазма по постигането на индивидуални блага.

Освен **Единствения Бог** (Единен Всебог, активно начало, разум/логос), Посидоний допуска само ефирните *планетарни божества* на Луната, Хермес, Афродита, Слънцето, Арес, Зевс и Кронос. Така сакрализацията на стоическата философия, извършена от Посидоний, става върху *астрология*. Особено силно влияние той оказва на философската литература в късната Стоя, т.е. върху Сенека, Музоний, Епиктет, Марк Аврелий, но и върху представители от другите школи [Зелинский, Ф. 2003, с. 306, 310; Лосев, А. Ф. 2000, с. 808]. Творбите на Сенека са пропити от ортодоксалните стоически принципи на споменавания в тях Посидоний за Единния бог-създател, за вселенската сцена, за „космическата симпатия“, за съдбата, за етика, за морал и за преодоляване на страстите. Ето защо, изхождайки от стоическите принципи, в „За благоденствието“ (I, 15.2–3) Луций Аней Сенека пише: „*Ние, стоиците, учим ...*“ [Rist, J. M. 1987, pp. 368–385]. В „За провидението“ (5) той изтъква водещото значение на Съдбата „от първата минута на раждането“ [Сенека. 2001, с. 99].

Ако елинистичната епоха обхваща три столетия, то елинистичният възглед продължава съществуването си сред приемните култури. Елинистичната религиозност налага вярата за връзката на душата с Небето и звездите, а наред с това – и астрологичните тълкувания и хороскопните практики (според знаците от небесно йерархизираната божественост) в темата за Съдбата. През I в. пр. Хр. тя е наследена и в културните форми на Римската епоха, съпровождайки я в нейното историческо протичане.

Залезът на Римската империя съвпада с изменения в интелектуалните, социалните и религиозните тенденции. Сред тях е и затихването при елинистичната астрология, на фона на разрастването в разпространението на християнските възгледи. Именно този стоически звезден прогностичен подход – небесно ръководство на личността – се оказва обект на християнските критики през Късната античност, когато като носител на нов религиозен смисъл укрепва самото християнство.

Астрологичното разбиране за индивидуалното предопределение, като зададено от разположението на небесните тела по сектори и фази към момента на раждането, влиза в конфликт с християнските ценностни възприятия за свободния избор.

В късноантичния период между IV–VI в. (т.е. в ранновизантийския) протича дълбока промяна в обществените нагласи и оценки, които засягат из основи религиозния живот. Именно религиозният светоглед става определящ фактор в обществения и в политическия живот, влияещ върху съдбата на цели народи и държави. Възходът на християнството, чиято духовна институция вече е подкрепена от силата на държавата, е съпътстван от съпротива от страна на античната гръко-римска традиция и нейните културни форми. Често пъти противопоставянето стига до остри сблъсъци. С поредица от акции Църквата започва да материализира своето влияние срещу старата духовна традиция в структурата на разнolikите общности в империята.

Под заплаха с изгонване от Църквата, според правилата, приети на християнския Лаодикийски поместен събор в Мала Азия (ок. 343 г.), изрично се забранява на посветени и клирици да бъдат *астролози*, *вълшебници* или изготвящите предмети с апотропейно значение (амулети, талисмани и муски), „свързващи душиите с нечисти духове“. Те съдържат заповед за отлъчване (правило № 36) [<http://www.sveta-gora-zograph.com/books/Pravila-2/book.html#d0e691>].

В същия план, църковният отец св. Йоан Златоуст (ок. 349–407) заклеява доктрината за Съдбата и нейните практики като „развратни и граничещи с безумие“. В своя трактат „За съдбата и провидението“ (Слово I, 2) той ги определя за „*богохулство*“ и приканва да не се приписва управлението на света на „*демоните*“ и на „*тиранията на някаква Съдба*“. На представата за тяхната фаталност Йоан Златоуст противопоставя нагласата на свободния човешки дух и воля [Йоан Златоуст. 2009].

Византия се възприемала вече като тържество на християнството над „елинските заблуждения“. От всички наследени форми на гадания, *астрологията*, със своята сложна класификация на знаците в Зодиака, в която се съчетават различни теоретични подходи и прогнозни модели в духа на елинистична интерпретация, се възприема за най-опасен опонент на Църквата [Магдалино, П. 2024, с. 10, 14–15].

В „*Тайната история*“ (гл. XI), в качеството си на очевидец, византийският историк Прокопий Кесарийски (VI в.) отбелязва периодичните репресии по времето на Юстиниан I (527–565 г.) срещу астролозите-звездобройци във Византия чрез форми на опозоряване и жестокост, „с единственото обвинение, че са добивали знания в отношението си към звездите“; поради това много бегълци от тях търсели спасение при варварите [Прокопий Кесарийски. 1983, с. 52; Магдалино, П. 2024, с. 26–27; 40].

Именно практиката на астрологията от периметъра на прогностичния елинистичен комплекс през Късната античност изобщо, изразяваща се в интерпретация на данни по разположението на небесните тела към определен календарен момент, е заклеявана от християнските отци на Църквата като „*елинско суеверие*“².

² Досегът на монасите до старата елинска култура и начинът на разсъждения в нея предизвиквал подозрение и неодобрение сред клира, виждащ в това отклонение. Григорий Палама отразява прогонва-

Критиката към култа, свързан с преклонението пред небесните светилища и вярата за тяхното влияние върху съдбата на човека, е застъпена и при българския християнски апологет Йоан Екзарх (IX в.) в новопокръстена България. В „Шестоднев“ той дава ясна представа за негативното отношение на християнството към античните възприятия и към античната философия. На разумния (християнски) човек подобава да вярва в Светото писание, но не трябва да изследва и нито да гадае, искайки нещо повече от това, което му е дадено. Разсъждавайки за произхода на Слънцето и Луната като за впоследствие възникнали след всичко на земята, Й. Екзарх ги мисли не като космични обекти със самостоятелни характеристики, а през религиозно предпоставени конотации като материални форми, *съдове*, в които е добавена отделно съществуващата Първична светлина (по Божия воля), виждайки в това „естествен закон“ [Йоан Екзарх. 2000, с. 132–133, 135].

Изхождайки от астрономичната аргументация на космичната действителност, българският книжовник определя астрологичните възгледи и изчислителните им практики, срещу които противостои, като „*заблуди и празнословия*“ [Йоан Екзарх. 2000, с. 140]. Така, с антропоцентричен ентусиазъм, Й. Екзарх няколко пъти обявява, че „*слънцето, луната и звездите са по-нищожни, защото най-ценното от всичко е човекът*“, носител на свободна воля и разсъдък. Ето защо той пише, че „... *това безчестие и слава на астрологията трябва да бъдат изгонени напълно от чистата християнска вяра*“ [Йоан Екзарх. 2000, с. 147–148, 151–152].

В амбициите си към изобличаване, Й. Екзарх излага някои особености от астрологическите практики, които познава (построяването на карта според Зодиака – А. А.): определянето на четирите зони, наричани *кентра*, т.е. полюси, като всяка от тях отговаря на посока и отделно име. Източната кардинална точка се наричала „*часоблюдец*“ (определяща часа, т.е. изгряващият на хоризонта знак-асцендент – А. А.), на който противостои западната – елементът на спад (т.е. потъващият, залязващият знак-дисцендент – А. А.), третата зона се явява зенит (т.е. най-високият знак, който ще е пик на Слънцето), а четвъртата е неговата низходяща противоположна зона в сектора под зенита. Така изгряващият звезден знак, наречен с българското название „*часоблюдец*“, се явявал един от 12-те знака в Зодиака.

Разглеждайки астрологичното групиране на планетите по благотворност (Юпитер и Венера), неблагоприятност (Сатурн и Марс) и неутралност (Меркурий), Й. Екзарх отбелязва възприемането на Слънцето и Луната като обекти с *владетелска сила*. Тук той описва практиката по съставянето на астрологичната карта, като *четириполюсен кръг*, с който си служели астролозите, вписвайки положението на небесните тела към определен момент, върху което се проследявали тенденциите [Йоан Екзарх. 2000, с. 150].

С нескрит сарказъм Й. Екзарх обявява всички теории на астролозите за „*смешни*“ и „*изключително безумни*“, с „*глупави речи*“ като в „*сънни бълнувания*“, заявявайки, че хороскопът, т.е. „*часоблюдецът*“, е основа на цялата им мъдрост [Йоан Екзарх, 2000, с. 154].

От съдържанието на „Шестоднев“ се разбира, че през IX–X в. православното християнство в България все още трябва да брани и да доказва позициите си спрямо формите на стария възглед, възползвайки се от писаното слово. То отстоява себе си в противовес на космологичните представи, които все още са имали своите астрологични и календарни циклично организирани митологични аргументи в българската сакралност, напомнящи елинистичната традиция, смятани от патриарх Фотий през 867 г. за заблуди и „*елинско суеверие*“.

Описаната от Йоан Екзарх практика на *хороскопна астрология* има отношение към традициите на система, която използва концепцията за 12-те дома и доктрината за аспектите (опозиция, тригон, квадрат, секстил). Но изглежда нито една от тези характеристики не е позната в халдейската традиция. Те намират изява именно в развитието на *елинистичната астрология*, в която Първият дом (*hōroskopos* – регистрацията на източния хоризонт), т.е. асцендентът, е указател на часовата стойност (бълг. *часоблюдец*).

нето на Григорий Акиндин поради вредното влияние на „елинската заблуда“ и бесовските ѝ представи. Обвинителният мотив и при синодалното осъждане на Прохор Кидон е неговата „елинска ученост“, наречена „злоучение“ (κακοδοσία) [Каприев, Г. 2024, с. 30].

Към проблематиката около характера на стария български религиозен светоглед имат отношение и някои преки ориентирани от сведенията на Охридския архиепископ Теофилакт (XII в.). Те са включени в повествованието за спора на владетеля Омуртаг (814–831) с византийския пленник Кинам в „*Житие на 15-те тивериуполски мъченици*“ [ГИБИ, IX, ч. II, 1994, с. 63–64]. В тях Теофилакт посочва астралните особености в ранните религиозни възгледи на българите. Култовото почитане на Слънцето, Луната и другите звезди (планети) от народа на Омуртаг в случая е заявено като антитеза на християнската вяра, представена в лицето на пленника. Фразата „*Не унижавай нашите богове!*“ Теофилакт приписва на Омуртаг. На тази база много изследователи приемат, че от този късен и външен за етнокултурата коментар може да се направи директен извод за древен български политеизъм.

Анализът обаче на автентичните ранни български владетелски надписи показва, че сред сочените от Теофилакт Охридски астрални персонификации (Слънцето, Луната и звездите в сакралитет), отсъства семантичен ракурс за онзи **Единствен Бог** на българите, определящ съдбата, изтъкван в тях винаги в *единствено число*, в подобие на централния върховен аспект от античната астрологична представа. За него съобщават надписите от Крум № 2 и 3, Омуртаг № 56 и 57, Маламир № 13 и 58, Персиан № 14 [Бешевлиев, В. 1992].

По всичко личи, че българският религиозен концепт „Бог“ (ир. *Бага*; согд. диал. – *Фаг* / бог-идол/) във владетелската идеология е категория от друго естество, останала отвъд разказа, сумиран върху множествения комплекс от български ритуални практики спрямо различни сакрални обекти от небесно естество, в ролята им на отделни, конкретни фактори. Остава актуален въпросът доколко през своя XII в. Теофилакт Охридски действително е познавал стария български възглед от VII–IX в. в отношението „бог-божественост“ (в йерархия), извън скобата на очевидната му астролатрия, или доколко съзнателно се разграничава от по-точното му представяне. Но пък обяснението може да се потърси отново в отношение с космологичния аспект на съобщеното от патриарх Фотий „елинско/елинистично суеверие“, типологично видяно като антична интерпетация в българската сакралност.

В обобщаващото сведение за появата на българите („*от страните на Скития*“), Теофилакт Охридски дава повече информация за контекста на българската духовна традиция, определяйки я от гледна точка на своите християнски позиции като *скитско заблуждение/безумие*. От него се разбира, че българската до-християнска сакралност през Ранното средновековие е изразявана в космологичен план, „*служейки*“ на Слънцето, Луната и другите звезди [ГИБИ, IX, ч. II, 1994, с. 62], нещо нетипично за религиозния антропоцентризъм на християнството в империята и отдавна преодоляно с елинистичната епоха. Култът към небесните светили е заемал централно място в светогледа и ритуала на тези българи. Най-вероятно Теофилакт асоциира такова небесно свещенослужение и жертвоприношения с по-ранната епоха и с културните специфики от възгледите на сако-сарматските общности от Голяма Скития, като препратката засяга и представата му за етногенезиса на българите. Този свят все още е в интуициите на традицията и на културните симптоми от античното съзнание (за космогенеза), и все още не е въведен в догматичната претенция на вяра-нормата, каквато е тя в условията на християнската религия.

В такава своеобразна ретроспекция, отнасяща се към по-ранните духовни традиции на ранносредновековните българи, сведенията на патриарх Фотий за астрологичното „елинско суеверие“, на Йоан Екзарх за астрологичната практика на „часоблюдеца“ и на Теофилакт Охридски за българското космологично „служене“ на небесните тела, се обединяват в общ контекст. Общото в тези три примера е *българската традиция*, която влиза в оценките на окончателно формираната християнска култура на „византийския класицизъм“ от IX в. върху собствен стил на мислене и поведение.

Бронзовата розета от Плиска е именно атрибут на космологичен възглед, представляваща организация от седем лъча, традиционно свързвани с астрологичната представа за Седемте планети, обединени в модел – „септенер“. Тя е добре познат инструмент на времето, с

исторически засвидетелстван халдейски принцип на построяването като поредност по планетарни орбити, по планетарни часове и дни, възприет в звездните културни практики [Алексиев-Хофарт, А. 2009, с. 261–266].

Теоретизирането на въпроса за произхода на древните българи има своята дълга и сложна научна история, при което дълго време „белите полета“ се интерпретират откъм общи исторически съображения. Вторично наложеното тюркоезичие в бившите земи на Волжка България от XI в., нататък започва да се възприема аксиоматично като признак на изначален древнобългарски произход – тюркски. След френския ориенталист Жозеф де Гин, върху тази представа от средата на XVIII век стъпват становищата на тогавашните учени като Август Лудвиг фон Шльоцер, Йохан Ерих Тунман и Йохан Кристиан фон Енгел [Шльоцер, А. 1851; Thunmann, J. 1774; Енгел, Й. 2009]. В европейската наука започват да се градят нови вариации към така възникналата тюрко-татарска теория, която започва да дели пространство и с нововъзникналата угро-финска теория, без нови извори и все още без археологическа аргументация. В тази посока формират позициите си Й. К. Цойс, Ж. Клапрот, Хр. Френ, П. Шафарик, А. Гилфердинг, А. Куник и др.

След като през 1837 г. Йохан Каспар Цойс [Zeuss, J. 1837, S. 710–727] обявява българите за хуни, тази представа се появява в началото на XX век и в разработките на В. Златарски [Златарски, В. 1994, с. 21–23]. Така, формално възприет през една парадигма от ранния стадий на познанието, древнобългарският свят попада в предварително зададена историческа проекция, подменяща дебата за културата.

Теоретизирана и наложена по този начин, представата за българския произход започва да се възприема като повод за „реконструкции“ по аналогия чрез пряка асоциация с други етнокултурни модели. Този подход въвежда въпроса за генезиса и културата на древните българи в орбита около хипотезата за принадлежност към ранния тюркски свят. Според нея българското би трябвало да се разглежда през общите тюркски характеристики – тотемизъм, анимизъм и архаични природни представи на шаманството – сугестирани в историографията и в другите научни направления. В подобен аспект те са фиксирани при В. В. Радлов, М. И. Артамонов, С. Г. Кляшторни, И. В. Стеблева, Н. Мавродинов, Д. Овчаров, А. Калоянов и др. [Radloff, W. 1882; Артамонов, М. 1962, с. 83, 98; Кляшторный, С. Г. 1981, с. 117–138; Кляшторный, С. Г. 1984, с. 18–22; Стеблева, Ия В. 1972, с. 213–226; Мавродинов, Н. 2013, с. 18–19; Овчаров, Д. 2000/2001, с. 71–73, 100; Калоянов, А. 1995].

Но по смисъла на автентичните сведения, отвеждащи към астрологичната религиозна интерпретация като типична за древнобългарския сакралитет, се въвежда нов ракурс към стария казус за произхода, възгледа и характера на ритуала. „Елинското суеверие“ на българите или „скитското заблуждение“ при космологичното „служене“ на небесните тела в храм, заклеимени от християнския възглед на византийския патриарх Фотий, на Й. Екзарх и на Охридския архиепископ Теофилакт, нямат нищо общо с недиференцираните архетипни представи на шаманството и с до-асоциативните възприятия на тенгрианството, характерни дори при по-късните тюркски общности.

С разширяването на базата данни, в областите на познанието се натрупват редица несъответствия, които стават повод за формулирането и на важни въпроси в изкуствознанието. Последните са в посока на определяне на съзнанието в ранносредновековното българско общество, стадиално изразено в митологичната зависимост между мит, ритуал и изкуство, във връзка с функцията и съдържанието на художествените му форми като език и като реализация в контекст [Минаева, О. 1991, с. 21, 24; Алексиев-Хофарт, А. 2023]. Подобна е ситуацията в полето на историографията, на езикознанието, на етнологията, на археологията, което води казуса за древнобългарската култура обратно към научния дебат и към някои наложителни преоценки [Степанов, Ц. 1999, с. 18–19, 55; Степанов, Ц. 2017; Нейкова, Р. 2006]. Въпросът

с древнобългарския произход също има своите очаквания от изследванията и новите данни в областта на популационната генетика [Чобанов, Т. 2023].

Както е известно, древните космологични представи са характерни за по-ранния етап в културното организиране на съзнанието. Те са придружени от широк митологичен план (развити митологични форми), върху който са структурирани впечатленията. В някои от културите космологичните идеи се превръщат в сакрализиран акцент. Това е пътят, по който възниква и укрепва астрологичната интуиция. Тя стъпва на представата за корелация между небесната картина от обекти и земните събития. В глобален план развитието на астрологията може да се възприеме като непрекъснат процес, протичащ в няколко културни гнезда, между които с времето се осъществява обмен на доктрини и практики. Но в регионален план тази небесна ориентация отразява определен стадий, като съдържа някои затворени характеристики. Именно върху тях протича осъществяването.

В исторически смисъл астрологията на елинистичната култура има своите предвестници в лицето на Халдейската и Египетската астрология, носещи своите си специфики.

Според различните интерпретативни задачи в астрологичното поле се говори за *астрологии*, т.е. за различен подход към регистрираните данни, които играят ролята на ментални „следи“ при формирането на оценката. В елинистичния период се използват няколко такива похвати, между които водещи са универсалната, инцепционната и наталната астрология [Бреннан, К. 2021, с. 44–47].

Универсалната астрология е направление, отнасящо се до цялото, до общото, възприето под формата на някакво единство. Този клон на астрологичното тълкуване е известен като **Мунданна** астрология. Той се използва върху групов астрологичен принцип – спрямо градове, държави и мащабни природни явления. Концептуално този тип астрология възниква в месопотамската традиция, ограничена в някои свои регионални похвати. Но мунданната астрология не е с такава централна роля в по-младата елинистична традиция. Елинистичната астрология въвежда по-сложни методи и техники (аспектите и домовете), които позволяват по-голямото индивидуализиране – основен аспект на тази нова традиция. Дори когато астролозите от елинистичния и римския период са привлечени като придворни лица по политически задачи, тяхната дейност е върху персонални предсказания (т.е. по индивидуални, натални карти).

Мунданната астрология, в нейния политически и исторически аспект, получава по-ясно развитие в персийската и арабската астрологична традиция между III–IX век.

Инцепционната астрология е друго обособено направление, използвано в елинистичната астрология. Тя е известна и като **Катархична** астрология (гр. *katarchē* – начало, инцепция). Нейната цел е да постигне информация за качеството на избраното време и за бъдещето на всяко събитие или начинание според изучаването на космичните позиции, предшестващо неговото начало. В този случай построяването на астрологична карта се отнася конкретно към инициативата по *възникването*, основаването и създаването на нещо. Основното внимание тук е върху преценката за избор на благоприятно начално време, неговата сила, предопределяща позитивното развитие и резултат. Този метод, известен под названието *инцепционна* астрология, се употребява и в контекст на ретроспективните методи за анализ на исторически събития, станали в миналото. В този смисъл, той може да се използва и в реконструктивен порядък, астрологично проследяващ изходните качества на времето спрямо минали активности и събития.

Наталната астрология е астрологичен подход, насочен към индивидуалната регистрация на човека. Тя се различава от колективния характер на месопотамската и египетската традиция. В нея са включени нови оценки и практики, които задълбочават персонализирането на данните като астрологична тенденция. Повечето методи в елинистичната астрология са разработени и ориентирани към наталната астрология. В нейните практики приоритетно е застъпено индивидуалното хороскопно изследване, проследено върху карта.

Сведенията за българската ранносредновековна космологична чувствителност към времето в културата повдигат изследователския проблем за формите, в които тя се проявява. Основополагащи в тази посока се явяват мястото на 1/ *българския цикличен календар*, 2/ *владетелската идеология* и 3/ *ритуала* като стълбове на вътрешната културна ситуация, регулирана от институциите в държавата. Митологичното съзнание, доминиращо древната българска култура има за свой основен израз езиковата комуникация от до-книжовен характер и традицията на символите, носещи знакови съдържания. Ето защо възможността за реконструиране на българската представа за времето от сакрален и битов порядък, не произтича от собствени писмени източници. Тази представа е фрагментарна и, като правило, се съдържа в чужди сведения.

Но особено важно място в този проблем заемат изследванията в областта на фолклористиката върху архивния езиков пласт на автентичните старобългарски текстове по веригата на създаване, онаследяване и съхраняване. Системата на фолклора се явява функционално пълноценна и в този смисъл е „жанрово завършена“ върху етноспецифична информация, в която се съдържа рефлексията по създаването на „образ на света“ в колективното съзнание около универсални понятия като време, пространство, число или съдба, в процеса на „разбирането“ [Моллов, Т. 1997].

Образците на фолклора, продължават да носят отпечатащи от въображението на българското митологично съзнание, в които са оцелели реликти на колективната космологична нагласа върху която горната действителност е схващана като предпоставена система от знаци и проекции. Един такъв пример е текстът от песента „*Цар и царица*“ (песен № 62), включена в сборника на братята Димитър и Константин Миладинови. В нейния мотив се вижда актуализацията, настъпила с историческата приемственост през епохите, до времето на регистрацията. Върху темата за пророкуването и сбъдването в нея е разгърната асоциацията Слънце-държава, Месец-владетелска съдба и Звезди-войска, организирана около следите от своеобразен идеологически контекст [Миладиновци, Димитрия и Константина, 1861, с. 85].

Особено място по така формулирания етно-културен казус за времето заемат материалите от кореспонденцията на българския владетел Борис I с папската институция в Рим, представени в т.нар. „*Отговори на папа Николай I по допитванията на българите*“ [ЛИБИ, II, 1960, с. 65–125] от 13 ноември 866 г., свързани с процеса на покръстването в България. В резултат на множеството зададени въпроси от различно естество, а също така и на подробните папски отговори по целия спектър на социалната организация, придържащи се към първите, в някои случаи е възможно да се извлече по-ясно българската гледна точка. Пълният текст е запазен в три ръкописа, като най-старият – *Codex Vaticanus lat. 3827, fol 196-209* – е датиран към X–XI в. [Дечев, Д. 1940].

В отговора по гл. 34 папата съветва да не се изчаква никакво време след като дойде вест, а веднага да се отива на война – „*никакво време не трябва изцяло да се спазва, когато се предприемат или извършват никакви работи*“ освен свещените за християните дни, ако няма голяма причина, която да попречи. „... *нашата надежда не трябва да се възлага на дните, пък и цялото ни спасение трябва да се очаква не от дните, а от единствения, живия и истински бог*“ [Дечев, Д. 1940, с. 45; ЛИБИ, II, 1960, с. 88–89].

В отговора, разгърнат в гл. 35, папа Николай I говори за българските навици, когато отиват в сражение, да *съблюдават* дни и часове, и да извършват заклинания (военен ритуал – А. А.), гадания, пеене и игри. В този случай християнските общи препоръки изискват инициативите „*словом или делом*“ да са „*в името на Господа Иисуса*“. Веднага след това папа Николай заявява, че споменатите български навици около военното дело – съблюдаването по ден и час, заклинанията, игрите, „*нечестивите*“ пеения и гадания – са „*шестивия и дела дяволски, от които, благодарение на Бога, вече при кръщаването си сте отrekli и напълно сте ги отхвърлили заедно със стария човек и неговите дела, когато сте се обрекли в новия*“ [Дечев, Д. 1940, с. 45; 47; ЛИБИ, II, 1960, с. 89].

От съдържанието на този папски отговор се разбира, че българското питане е засягало въпроса за традиционните дейности в българската ритуална практика в нейните езикови и

символистични културни форми в тази до-книжовна ситуация, а не до широко разпространените прояви на битово равнище. Изброените прояви покриват стадиално именно периметъра на старата официална българска култура. В този смисъл, това е комплексът от сакрални практики (изборът на подходящия момент по външни данни, т.е. по *качество* на времето) и военни ритуали, институционално възпроизвеждани като българско „сблюдаване“ на вътрешните културни норми, пречупени през космологичния възглед, който трябва да отстъпи пред новата християнска тенденция. Отговорът по гл. 34 също засяга същината на въпроса за „изчакването на някакво време“ (съобразяването му върху културно предпоставени условия в традицията), което тук е отречено и отхвърлено. Но това се отнася както до папския отговор по гл. 67, разглеждащ въпроса за изпълнението на клетвените обичаи, които са със статут на договор, така и до отговора по гл. 79, за българската традиция по изготвянето и използването на предмети с апотропейно значение (талисмани, амулети), които са наречени „бесовски хитрости – окови за душите“, подлежащи на забрана [Дечев, Д. 1940, с. 77, 83, 85].

Спецификите на древнобългарския светоглед от Ранното средновековие се явяват функция на историческата реализация на общността по пътя на нейната миграция в западна посока. Ако трябва да се търсят корените им, то те могат да се предполагат в културата на изходния субстрат и неговите контакти, придружаващи както формирането, така и реализацията на етноса в по-късни времеви периоди и в друг географски план.

Източниците с конкретно историко-географско съдържание свързват по един или по друг начин произхода на българите със земите на т. нар. Голяма Скития. Археологическите данни все повече налагат определянето на българските материали като принадлежащи към късно-сарматската култура [Смирнов, А. П. 1951, с. 10–11; Рашев, Р. 2008, с. 336–337; Чобанов, Т. 2023, с. 80, 125, 174–175], носител на древноирански – сакски по същество – етно-културен характер, както и на религиозност, в която водещ е соларният култ [Кузмина, Е. Е. 2004, с. 116–118; Раевский, Д. С. 1977, 51–52; Алексиев-Хофарт, А. 2023, 363; 367–369]. Особен изследователски интерес представлява периодът на българското присъствие в земите около и в Северен Кавказ и Прикубанието през Късната античност и Ранното средновековие. Според арменските сведения може да се говори за ранно българско присъствие в Кавказ и Армения [Хоренацци, М. 1990, с. 61, 68–69]. Историческите сведения по Михаил Сирийски [Chabot, J.-B. 1901, pp. 363–364] и Бар Хебрей [The Chronography..., 1932, IX], отнасящи се за по-късни скитски преселения от времето на император Маврикий (582–602), позиционират българите в близки отношения с аланския свят; двете общности се явяват заедно в допирателната зона на римските, а по-късно – и на византийските имперски интереси в Централен и особено в Северозападен Кавказ (в градове, създадени предимно от римляните/ромейте). В този периметър Византия търси и създава система от съюзнически отношения на различни нива с различни етноси, между които се оказват и българските общностни структури преди те да бъдат „сгъсчени“ в пределите на Кубратова България около 630–632 година.

Този факт може да обясни протичането на някои културни контакти със северните причерноморски византийски центрове, благодарение на които е станало възможно привнасянето на познание и на ценности от различен порядък. Такива биха могли да бъдат някои форми-реликти от елинистичната култура и, по-специално, някои възгледи и практики от астрологично естество, които да намерят прием в собствено българския мироглед, надграждащи стария соларен култ и астролатрията от по-ранния импулс на древните мидийски маги – космологична сакралност от зерванитски тип, характерна и за Средна Азия.

Приемам, че на този по-ранен етап на културата, в българската религиозна мотивация могат да бъдат изведени две основни форми на астрологичната практика – мунданната и инцепционната.

Като тип, **мунданната** астрология възниква още в месопотамската традиция, но е възприета и в елинистичната астрология. Тя интерпретира *централни теми* за държавата, за при-

родни явления и за владетелското начало, съобразени в цялото и *общото*, като намира прием в институционалните нива (прогностика, превенция). В този смисъл се предполага организационната ѝ функция в ритуала и културната памет. След III в. в персийската астрология са възприети някои от по-наложилите се форми на мунданната астрология в Сасанидски Иран.

Като по-сложен метод, възникнал в условията на елинистичната практика (с аспекти и домове), **инцепционната** астрология има както проспективен, така и ретроспективен характер. Тя се отнася до определяне на подходящото време за *началото* на конкретни инициативи според небесните конфигурации и планетарните тенденции, както и за анализ на миналото. Инцепционната астрология изследва основно начинанието във връзка с *прогноза за бъдещето*, т.е. в аспект на неговата реализация. Картата тук обосновава *благоприятните* небесни условия за началото на дадено събитие. Това пряко напомня за древния български „*навик*“ около търсенето на „*подходящото време*“, отбелязан от папа Николай през 866 г. Разбира се, трябва да се отчита, че в спецификите на тази българска култура става дума за *затворена компетентност* около прогностичните практики и традицията на календара (календарната астрология), която е в пряка връзка с ритуала.

Този тип астрология, представена в компилативния състав от пет книги под името „*Carmen Astrologicum*“ (лат. Астрологическа песен) от Доротея Сидонски (I в.), оказва силно влияние върху традицията на западната астрологична мисъл. Той се слави с особеното си разпространение чрез персийските и по-късните си арабски преводи в Средновековието, като този във версията на Умар ат-Табари (VIII в.) [Доротея Сидонский. 2023].

Към звезден етимологичен контекст отвежда и названието „**Бурджан**“ (**برجان**), използвано в арабо-персийската историография за етно-регистрацията на българите в Кавказ, а по-късно – и на ранносредновековната Дунавска България. В арабската традиция това е зает ирански термин, с който основно се обозначават *звездните знаци* в Зодиака [Крачковский, И. Ю. 1957, с. 43–44]. Той се използва в такава космологична етимология от Ибн Хордатбех (IX в.) в „*Книга за пътищата и страните*“ (Китаб ал-масалик ва-л-мамалик), наричайки Зодиака „*ал-бурудж*“ – най-дългата линия на небосвода [Ибн Хордатбех. 1986, с. 54]. В книгата си с астрологични наставления от 1029 г. Ал-Бируни също използва този термин за обозначаването на Зодиака, но когато разглежда конфигурациите на *съзвездията* като единици (гл. IV, § 474), той ги нарича „*бурджан*“ [Ал-Бируни. 2007, с. 41, 189].

На базата на всички изтъкнати по-горе сведения, има достатъчни основания да се допусне, че някои форми на астрологичната практика, определена като „елинско суеверие“ в разгледаното сведение на патриарх Фотий, са намирали добър прием в сакрален план и в календарната култура, структурираща ранносредновековния български ритуал, валиден за времето до приемането на християнството през 864 година.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Извори / Sources

ГИБИ, IV, 1961 – Гръцки изори по българска история. Т. IV. София: БАН [Gratski izvori za balgarskata istoria. T. IV. Sofia: BAN]. (In Bulgarian)

ГИБИ, II, 1994 – Гръцки изори по българска история. Т. IX. част II. София: БАН, 1994. [Gratski izvori za balgarskata istoria. T. IX. ch. II Sofia: BAN]. (In Bulgarian)

ЛИБИ, II, 1960 – Латински изори по българска история. Т. II. София: БАН, 1960. [Latinski izvori za balgarskata istoria. T. II. Sofia: BAN, 1960]. (In Bulgarian)

Публикации / Publications

Ал-Бируни, 2007 – Ал-Бируни, Абу-р-Рейхан. Книга наставлений по основам искусства астрологии. Перев. Роман Броль. [Al-Biruni, Abu-r-Reyhan 2007. Kniga nastavleniy po osnovam iskusstva astrologii. (Perev. Roman Broly)]. (In Russian)

Алексиев-Хофарт, А. 2009 – А. Алексиев-Хофарт. Митраизмът и древните българи. София: Тангра–Таннакра, 2009. [A. Alexiev-Hoffart. Mitraizmat i drevnite Bulgari. Sofia: Tangra–Tannakra, 2009]. (In Bulgarian)

Алексиев-Хофарт, А. 2023 – А. Алексиев-Хофарт. Мадарският релеф – код и съдържание. София: Тангра ИК, 2023. [A. Alexiev-Hoffart. Madarskiyat relief – kod i sadarzhanie. Sofia: Tangra IK, 2023]. (In Bulgarian)

Артамонов, М. 1962 – М. Артамонов. История хазар. Ленинград: ИГ Эрмитажа. [M. Artamonov. Istoria hazar. Leningrad: IG Ermitazha, 1962]. (In Russian)

Бешевлиев, В. 1992 – В. Бешевлиев. Първобългарски надписи. Второ преработено и допълнено издание. София: БАН [V. Beshevliev. Parvobalgarski nadpisi. Vtoro preraboteno izdanie. Sofia: BAN, 1992]. (In Bulgarian)

Богданов, Б. 1989 – Б. Богданов. История на старогръцката култура. Теоретичен поглед. [B. Bogdanov. Istoria na starogratskata kultura. Teoretichen pogled. Sofia: Nauka i izkustvo, 1989]. (In Bulgarian)

Бреннан, К. 2021 – К. Бреннан. Эллинистическая астрология. Исследование судьбы и удачи. Нижний Новгород: ИП Якушов Ю. И., топография „Юникопи“, 2021 [K. Brennan. Ellinisticheskaya astrologia. Issledovaniya sudybay i udachi. Nizhniy Novgorod: IP Yakushov Yu. I., topografiya “Yunikopi”, 1994]. (In Russian)

Гайденок, П. 2006 – П. Гайденок. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. Москва: Прогрес-Традиция, 2006. [P. Gaydenko. Vremya. Dlitelnosty. Vechnosty. Problema bremeni v evropeyskoy filosofii i nauke. Moskva: Progres-Traditsiya, 2006]. (In Russian)

Доротей Сидонский. 2023 – Доротей Сидонский. Carmen astrologicum или Пять книг Доротея о приговорах звезд. (арабская версия Умара ат-Табари – перев. Владимир Розов; Лала Самедова; Роман Броть), Санкт-Петербург: Librarium Aureum, 2023. [Dorotey Sidonskiy. Carmen astrologicum ili Piaty knig o prigovorah zvezd. (arabskaya versia Umara at-Tabari – perev. Vladimir Rozov; Lala Samedova; Roman Broly), Sankt-Peterburg, Librarium Aureum, 2023]. (In Russian)

Дечев, Д. 1940 – Д. Дечев. Отговорите на папа Николай I по запитванията на българите. София: Придворна печатница, 1940 [D. Dechev. Otgovorite na papa Nikolay I po zapitvaniyata na balgarite. Sofia: Pridvorna pechatniza, 1940]. (In Bulgarian)

Енгел, Й. 2009 – Йохан К. фон Енгел. История на българите в Мизия. (Прев. от нем. ез. и комент. Надежда Андреева). Велико Търново: ПИК, 2009 [J. K. fon Engel. Istoria na balgarite v Mizia. (Prev. ot nem. ez. i koment. Nadezhda Andreeva). Veliko Tarnovo: PIK, 2009]. (In Bulgarian)

Зелинский, Ф. 2003 – Ф. Зелинский. Эллинская религия. Минск: Экономпрес, 2003. [F. F. Zelinskiy. Ellinskaya religia. Minsk: Ekonompres, 2003]. (In Russian)

Златарски, В. 1994 – В. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. I. Ч. 1. (фототипно изд. 1918 г.). София: Марин Дринов. [V. Zlatarski. Istoria na balgarskata darzhava prez srednite vekove. T. I. (fototipno izd. 1918 g.). Sofia: Marin Drinov, 1994]. (In Bulgarian)

Ибн Хордатбех. 1986 – Ибн Хордатбех. Книга путей и стран. (Перев. Велиханова Н. М.). Баку: Элм, 1986. [Ibn Hordatbeh. Kniga putey i stran. (Perev. Velihanova N. M.). Baku: Elmp 1986]. (In Russian)

Йоан Екзарх. 2000 – Йоан Екзарх. Шестоднев. София: Хейзъл. [Yoan Ekzarh 2000. Shestodnev. Sofia: Heyzal, 2000]. (In Bulgarian)

Йоан Златоуст. 2009 – Св. Йоан Златоуст – Архиепископ Константинополски. Творения. Т. IV. Света гора, Атон: Св. Вмчк Георги Зограф [Yoan Zlatoust 2009 – Sv. Yoan Zlatoust – Arhiepiskop Konstantinopolski. Tvorenia. T. IV. Sveta gora, Aton: Sv. Vmchk Georgi Zograf, 2009]. (In Bulgarian)

Калоянов, А. 1995 – А. Калоянов. Българското шаманство. София: Импресарско, 1995. [A. Kaloyanov. Balgarskoto shamanstvo. Sofia: Impresarsko, 1995]. (In Bulgarian)

Каприев, Г. 2024 – Г. Каприев. Лекции по византийска философия. София: Изток-Запад, 2024. [G. Kapriev. Lekzii po vizantiyska filosofia. Sofia: Iztok-Zapad, 2024]. (In Bulgarian)

Кляшторный, С. Г. 1981 – С. Г. Кляшторный. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. – В: Тюркологический сборник 1977. Ред. колегия: А. Н. Кононов, С. Г. Кляшторный, Ю. А. Петросян, С. С. Цельникер. Москва: Наука, ГРВЛ, 117–138. [S. G. Klyashtorniy. Mifologicheskie syuzhetay v drevnetyurkskih pamyatnikah. – In: Tyurkologicheskiy sbornik 1977. Red. Kolegiya: A. N. Kononov, S. G. Klyashtorniy, Yu. A. Petrosyan, S. S. Tselyniker. Moskva: Nauka, GRVL, 117–138]. (In Russian)

Кляшторный, С. Г. 1984 – С. Г. Кляшторный. Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон. – В: Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. Ред. Васил Гюзелев, София: БАН, 1984, 18–22 [S. G.

Klyashstorni. Prabolgarskiy Tangra i drevnetyurkskiy panteon. – In: Sbornik v pamet na prof. Stancho Vaklinov. Red. Vasil Gyuzelev, Sofia: BAN, 1984, 18–22]. (In Russian)

Крачковский, И. Ю. 1957 – Ю. Г. Крачковский. Арабская географическая литература. – В: Избранные сочинения. Т. IV. Москва-Ленинград: АН СССР, 1957 [Yu. I. Krachkovskiy. Arabskaya geograficheskaya literatura. – V: Izbranniye sochineniya. T. IV. Moskva-Leningrad: AN SSSR, 1957]. (In Russian)

Кузмина, Е. Е. 2004 – Е. Е. Кузмина. Конь в культуре иранцев. – В: Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов (археология, история, этнология, культура). Санкт-Петербург: ИИМК РАН, 2004, 116–118, [Elena E. Kuzmina. Kony v kulture iranvez. – V: Zentralnaya Azia ot Ahenenidov do Timuridov (arheologia, istoria, etnologia, kultura). Sankt-Peterburg: IIMK RAN, 2004, 116–118]. (In Russian)

Лосев, А. Ф. 2000 – А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Т. V. кн. I. Москва: АСТ, 2000 / по изд. 1979/ [A. F. Losev. Istoria antichnoy estetiki. Ranniy ellinizm. T. V. kn. I. Moskva: AST, 2000]. (In Russian)

Мавродинов, Н. 2013 – Н. Мавродинов. Старобългарското изкуство. Изкуството на Първото българско царство. София: Изток-Запад, 2013 [N. Mavrodinov. Starobalgarskoto izkustvo. Izkustvoto na Parvoto balgarsko tsarstvo. Sofia: Iztok-Zapad, 2013]. (In Bulgarian)

Магдалино, П. 2024 – П. Магдалино. Византийская астрология. Наука между православием и магией. (Перевод: А. Виноградов): АСТ, 2024 [Pol Magdalino. Vizantiyskaya astrologia. Nauka mezhdru pravoslaviem i magiey. (Perevod: A. Vinogradov): AST, 2024]. (In Russian)

Миладиновци, Д. и К. 1861 – Д. и К. Миладиновци. Български народни песни. София: Либералний Клуб [D. i K. Miladinovtsi. Balgarski narodni pesni. Sofia: Liberalniy Klub, 1861]. (In Bulgarian)

Минаева, О. 1991 – О. Минаева. Някои въпроси за характера и особеностите на българското изкуство през VII–IX век. – Проблеми на изкуството. бр. № 1, София, 1991, 21–27 [O. Minaeva. Nyakoi vaprosi za haraktera i osobenostite na balgarskoto izkustvo prez VII–IX vek. – Problemi na izkustvoto. br. №1, Sofia, 1911, 21–27] (In Bulgarian)

Моллов, Т. 1997 – Т. Моллов. Мит–епос–история. София: УИ Св. Климент Охридски [T. Mollov. Mit–epos–istoria. Sofia: UI Sv. Kliment Ohridski, 1997]. (In Bulgarian)

Нейкова, Р. 2006 – Р. Нейкова. Имало ли е шамани на Балканите? София: Марин Дринов [R. Neykova. Imalo li e shamani na Balkanite? Sofia: Marin Drinov, 2006]. (In Bulgarian)

Овчаров, Д. 2000–2001 – Д. Овчаров. Прабългарската религия – произход и същност. София: Гуторанов и син, 2000–2001 [D. Ovcharov. Prabalgarsuata religia – proizhod i sashtnost. Sofia: Gutoranov i sin, 2000–2001]. (In Bulgarian)

Платон. 1990 – Платон. Диалози. Т. 4. Ред. колегия: М. Бъчваров, Е. Панова, Р. Радев, П-Е. Митев, А. Давидов; Прев. от старогръцки: Г. Михайлов, Б. Богданов, Ц. Бояджиев, Донка Марковска. София: Наука и изкуство, 1990 [Platon. Dialozi. T. 4. Ped. Kolegia: M. Bachvarov, E. Panova, R. Radev, P-E. Mitev, A. Davidov; Prev. ot starogratski: G. Mihaylov, B. Bogdanov, Z. Boyadzhiev, Donka Markovska. Sofia: Nauka i izkustvo, 1990]. (In Bulgarian)

Попов, Д. 2015 – Д. Попов. Древна Гърция. История и култура. София: Изток-Запад, 2015 [D. Popov. Drevna Gartia. Istoria i kultura. Sofia: Iztok-Zapad, 2015]. (In Bulgarian)

Правила на Светата Православна Църква. Част 2. [Pravila na Svetata Pravoslavna Tzarkva. Chast 2]. – <http://www.sveta-gora-zograph.com/books/Pravila-2/book.html#d0e691> (28 юни 2023) (In Bulgarian)

Прокопий Кесарийски. 1983 – Прокопий Кесарийски. Тайната история. Прев. Иван Генов. София: Народна култура [Prokopiū Kesariyski. Taynata istoria. Prev. Ivan Genov. Sofia: Narodna kultura, 1983]. (In Bulgarian)

Раевский, Д. С. 1977 – Д. С. Раевский. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской митологии. Москва: Наука, 1977 [Dmitriy S. Raevskiy. Ocherki ideologii skifo-sarmatskih plemen. Opyat rekonstrukzii skifskoy mitologii. Moskva: Nauka, 1977]. (In Russian)

Радев, Р. 1973 – Р. Радев. Философия на елинизма. София: Наука и изкуство, 1973 [R. Radev. Filosofia na elinizma. Sofia: Nauka i izkustvo, 1973]. (In Bulgarian)

Рашев, Р. 2008 – Р. Рашев. Българската езическа култура VII–IX век. София, 2008 [R. Rashev. Balgarskata epicheska kultura VII–IX vek. Sofia: 2008]. (In Bulgarian)

Сенека. 2001 – Луций Аней Сенека. Философские трактаты. (Пер. Ш. Ю. Бородай). Санкт-Петербург: Алетейя, 2001 [Lutsiy Aney Seneca. Filososfskie traktatay. (per. Sh. Yu. Boroday). Sankt-Peterburg: Aleteyya, 2001]. (In Russian)

Смирнов, А. П. 1951 – А. П. Смирнов. Волжские булгары. Москва: Изд. Государственного исторического музея, 1951 [Aleksey P. Smirnov. Voljskie bulgaray. Moskva: Izd. Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya, 1951]. (In Russian)

Стеблева, Ия В. 1972 – Ия В. Стеблева. К реконструкции древнетюркских религиозно-мифологических систем. – В: Тюркологический сборник 1971. Ред. колегия: А. Н. Кононов, С. Г. Кляшторный, Ю. А. Петросян, С. С. Цельникер. Москва: Наука, ГРВЛ, 1972, 213–226 [Iya V. Stebleva. K rekonstruktsii drevnetyurkskih religiozno-mifologicheskikh system. – In: Tyurkologicheskii sbornik 1971. Red. Kolegiya: A. N. Kononov, S. G. Klyashtorniy, Yu. A. Petrosyan, S. S. Tselyniker. Moskva: Nauka, GRVL, 1971, 213–226]. (In Russian)

Степанов, Ц. 1999 – Ц. Степанов. Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – средата на IX в.). София: Агато, 1999 [Ts. Stepanov. Vlast i avtoritet v rannosrednovekovna Balgaria (VII – sredata na IX v.). Sofia: Agato, 1999]. (In Bulgarian)

Степанов, Ц. 2017 – Ц. Степанов. Религии в езическа България. София: Парадигма, 2017 [Ts. Stepanov. Religii v ezicheska Balgaria. Sofia: Paradigma, 2017]. (In Bulgarian)

Страбон. 1964 – Страбон. География. (Пер. Г. А. Стратановского; ред. С. Л. Утченко). Москва: Ладомир, 1964 [Strabon. Geografia. (Per. G. A. Stratanovskogo; red. S. L. Utchenko). Moskva: Ladomir, 1964]. (In Russian)

Тукидид. 1979 – Тукидид. История на Пелопонеската война. (превод Милко Марчев). София: Наука и изкуство, 1979 [Tukidid. Istoria na Peloponeskata voyna. (prevod Milko Marchev). Sofia: Nauka i izkustvo, 1979]. (In Bulgarian)

Хезиод. 1988 – Хезиод. Теогония. Дела и дни. Омирови химни. (превод Станка Недялкова). София: Народна култура, 1988 [Heziod. Teogonia. Dela i dni. Omirovi himni. (prevod Stanka Nedyalkova). Sofia: Narodna kultura, 1988]. (In Bulgarian)

Хоренаци, Мовсес 1990 – Мовсес Хоренаци. История Армении. (Пер. Гигика Саркисяна). Ереван: Айастан, 1990 [Movses Horenatsi. 1990. Istoria Armenii. (Per. Gigika Sarkisyan). Erevan: Ayastan, 1990]. (In Russian)

Чобанов, Т. 2023 – Т. Чобанов. Произходът на прабългарите. Дебатът през XXI век. София: Българска история, 2023. [T. Chobanov. Proizhodat na prabalgarite. Debatat prez XXI vek. Sofia: Balgarska istoria, 2023]. (In Bulgarian)

Шаму, Ф. 1979 – Ф. Шаму. Гръцката цивилизация през архаичната и класическата епоха. (превод Слава Михайлова). София: Български художник, 1979 [Fr. Shamu. Gratskata tsivilizatsia prez arhaichnata i klasicheskata epoha. (prevod Slavka Mihaylova. Sofia: Balgarski hudozhnik, 1979]. (In Bulgarian)

Шлецеръ, А. Л. фон 1851 – А. Л. фон Шлецеръ. Введение въ Всеобща Исторія. Част 1–2. (Преве-ль отъ Русскы Атанасій Чолаковъ Хилиандарецъ). Цариградъ: Типографія-та на Ц. Вестникъ [Avgust L. fon Shlyotser. Vvedenie v Vseobshta Istoria. Chast 1–2. (Perevel ot Russkay Atanasiy Cholakov Hiliandarets). Tsarigrad: Topografiya-ta na Ts. Vestnik, 1851]. (In Russian)

Элиаде, М. 2002 – М. Элиаде. История веры и религиозных идей. Т. II. Москва: Критерион, 2002 [M. Eliade. Istoria veray i religioznayh idey. T. II. Moskva: Kriterion, 2002]. (In Russian)

Arnim, Joannes ab 1964 – J. Arnim. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–IV. Stutgardiae: B. G. Teubneri, 1964.

Bartom, T. 1994 – T. Barton. Ancient Astrology. London & New York: Routledge, 1994.

Bollack, J. 1990 – J. Bollack. “La cosmologie parménidéenne de Parménide,” – In: R. Brague and J.-F. Courtine (eds.), Herméneutique et ontologie: Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, Paris: Presses Universitaires de France, 17–53.

Bruckner, W. 1977 – W. Bruckner. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977.

Chabot, J.-B. 1901 – Jean-Baptiste Chabot. Chronique de Mishel le Syrien. Vol. II. Paris: Ernest Leroux, Editeur, 1901.

Droysen, J. G. B. 1836 – J. G. B. Droysen. Geschichte des Hellenismus. Hamburg: Friedrich Perthes, 1836.

Manilii, 1985 – Marcus Manilii. Astronomica. edted. George P. Goold, Leipzig: Teubner, 1985.

Materni, I. M. 1913 – Iulii Firmici Materni. Matheseos Libri VIII. Part II, Lib. V–VIII, (ed. Wilhelm Kroll; Franz Skutsch; Konrat Ziegler), Lipsiae: B. G. Teubner, 1913.

Otto, W. F. 1954 – W. F. Otto. Homeric Gods: The Spiritual Significance of Greek Religion. (translator: Moses Hadas). Neu York: Panteon, 1954.

Posidonius, 1972 – Posidonius. The Fragments. Volume I (ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd) – Cambridge Classical Texts and Commentaries, 13. Cambridge: C. University Press, 1972.

Radloff, W. 1882 – W. (Vasiliy) Radloff. Vergleichende Grammatik der nördlichen Türksprachen. Th. I. Phonetik der nördlichen Türksprachen. Leipzig: T. O. Weigel's Verlag, 1882.

Rist, J. M. 1987 – J. M. Rist. Seneca and Stoic Orthodoxy. – In: Aufstieg und Niedergang der römischen welt. II, Bd. 36. 3, (Ed. by Hildegard Temporini and Wolfgang Haase), Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1993–2012.

Tarn, W. W. 1927 – W. W. Tarn. Hellenistic Civilisation. London: Edward Arnold & Co, 1927.

The Chronography of Bar Hebraeus 1932 – The Chronography of Bar Hebraeus. Volume I. Translated from Syriac by Ernest A. Wallis Budge. Amsterdam: APA-PHILO PRESS, Reprint, 1976.

Thunmann, J. E. 1774 – J. E. Thunmann. Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker. I. Leipzig: Crusius, 1774.

Zeuss, J. K. 1837 – J. K. Zeuss. Die Deutschen und die Nachbarstämme. München: Bei Ignaz Joseph Lentner, 1837.