

# БОГЪТ В СВЕЩЕНОТО ПРОСТРАНСТВО

## (Размисли върху гръцкия модел на общуване с боговете)

Костадин Рабаджиев

Религиозният живот в гръцкото общество (идеи и практики) днес все още и все повече (!) е предмет на дискусия. Желанието ми да участвам в това *стълкновение* на идеи бе породено както от любопитството ми към проблема, така и от благородния порив на прилежен ученик да покаже пред Учителя си наученото в годините на съвместна работа и приятелство.

Тук бих маркирал само част от инструментариума за общуване с боговете в гръцкия религиозен модел, включващ пространството, в което протича действието, затова и свещено-олтара, чрез който се осъществява контактът с божеството, и статуята, която носи идеята за божественото присъствие.

**1. Священото пространство** може да бъде затворено (храм) и отворено (*теменос*), тук се разглеждат в опозиция, организирана върху различен социален (и религиозен?) статус на участниците, но и на представа за божествено присъствие във времето на празника.

*1.1. Храмът.* Първите храмове в светилищата се датират в края на IX – VIII в.<sup>1</sup>, докато изграждането на храма като отделна, специфична сграда в градския ансамбъл се отнася към времето от втората половина на VIII в. пр. Хр.<sup>2</sup>

*1.1.1.* Първите храмове са известни от светилищата извън населените места – най-ранен сред тях вероятно е първият храм в Самоското светилище на Хера, който е от средата на IX в. (олтарът е с дата в X в.)<sup>3</sup> и е включвал във вътрешното си пространство пейки покрай дългите стени<sup>4</sup>, но без есхара – олтарът е бил отвън и храмът е съобразен пространствено с него (по-точно с неговия втори период<sup>5</sup>). Значителните му размери (32,86/ 6,50 м) предполагат, че вътрешното пространство е било предназначено

за значителен брой участници в култа – дали в противовес на аристократичния характер на храмовете с есхари в селищата, или пък за сборни празници на елитите на няколко селища<sup>6</sup>, но освен за съхранение на ценни вотивни предмети, които иначе отсъствали в градското жилище на владетеля<sup>7</sup>, по-всяка вероятност сградата е изпълнявала и функции, подобни на владетелското жилище за общи трапези (хестиаторион?), но без есхара поради наличието на олтар отвън. Проблемът е дали пейките от първия строителен период са били запазени и след преустройството в VIII в., когато е прибавена външната колонада (*птерон*), а вътре е била поставена статуята на богинята?<sup>8</sup>, защото според А. Мазаракис подът във втория строителен период е бил повдигнат и пейките (високи почти 0,40 м) станали нефункционални<sup>9</sup>, но в предложената от него реконструкция пейките присъстват заедно с базата за статуя<sup>10</sup>, която според цитираното мнение на А. Лоурънс и В. Буркерт е добавена при по-късно преустройство на сградата в периптер. По-вероятно е пейките и базата да не са били синхронни, тъй като, когато статуята е била поставена вътре, храмът е добил вида, известен ни от по-късните периоди като жилище на бога. Така постепенно от трите функции на свещеното пространство: *жилище* на бога (култовата статуя/образ), *хестиаторион* за трапезата на бога с неговите почитатели (есхара и пейки) и *съкровищница* за скъпите дарове, се разграничават отделни помещения (и сгради) за тези дейности, както са ни известни от класическата епоха<sup>11</sup>.

*1.1.2. Храмове-жилища с есхари*<sup>12</sup> – появата им се свързва с промени в политическата организация на елинското общество – с прехода от царска власт (монархия) към аристократичен режим. В настъпилите промени владетелското жилище, което изпълнявало ролята и на пространство за религиозния култ във времето преди VIII в., постепенно било изоставено и в близост до него или то самото било преустроено в градски храм<sup>13</sup>. Натоварен с функцията на посредник с боговете, владетелят организира култа в своето жилище (делял общо жилище с бога<sup>14</sup>), вероятно жертвоприношение и обща трапеза: откриваните есхари и пейки в помещенията подкрепят подобна интерпретация. Така първите

храмове в селищата не се отличавали от владетелското жилище от предходната епоха, като промяна в интериора се наблюдава с появата на база за култовата статуя<sup>15</sup>, а есхарата, пейките за дарове и за участници предполагат, че и култовата практика е наследена от времето, когато се е изпълнявала в жилището на владетеля. Ограниченото пространство вътре предполага, че в празника (култовите действия) са участвали ограничен кръг представители на общността.

*1.2. Теменосът.* В много от археологически проучените обекти пред владетелското жилище се регистрира свободно пространство с олтар, което предполага, че религиозни ритуали са били изпълнявани и на открито<sup>16</sup>, а това поставя въпрос за ритуалите на двете места и за участниците в тях. Докато храмовете са били строени за отбрана на част от градския колектив, то пространството около олтарите е позволявало цялата (останала?) градска общност да участва в празника, което от своя страна предполага двойственост в ритуалите, а дали не и в самия празник (тук 3.2; 4.2.2)? Подобни в елементите, които ги изграждат, а вероятно и в изпълняваните в тях ритуали, са светилищата извън градските центрове. В план те включвали посветения на бога/боговете участък (обикновено място на неговата епифания<sup>17</sup>) с изграден в средата на пространството олтар като център на религиозната активност<sup>18</sup>, който е засвидетелстван във времето след X век, въпреки че археологическото проучване в голяма част от светилищата доказва континуитет от микенско време<sup>19</sup>. Но дали появата на храма като идея за земното жилище на бога, представен от статуята му вътре, можем да свържем с промяна на култа и на религиозната представа. Факт е, че храмът е покъсен, а някои от светилищата така са останали и без храмови постройки, но едва ли бих приел мнението, че храмовата постройка можем да свържем единствено с монументализацията на свещеното пространство и ролята му на декоративен акцент<sup>20</sup>. Основанията ми са в дискутираната тук роля на ранните храмове, ритуалите в които изявяват култовите статуи като акцент на религиозния празник (тук 3.2; 3.3), което не е основание да принизяваме ролята на храма в религиозния култ. Още повече подобна роля в

празника можем да предполагаме и за някои от храмовете в светилища като Херайона на остров Самос или Ефеския Артемисион<sup>21</sup>.

**2. Олтарът.** В дискутирания период можем да разграничим основно два типа олтари: *есхари* (огнища) и *високи олтари* – издигнати конструкции от каменна зидария или пепел (церемониални със или без протизис, монументални със или без стъпала и др.)<sup>22</sup>, разгледани тук в опозиция по отношение на участниците, ритуалите и връзката им с божественото присъствие.

**2.1. Есхарата.** Открива се във вътрешното пространство на ранните храмове от VIII – VII в., вероятно като традиция от владетелските жилища, която може да бъде проследена в микенския мегарон. Но това би могло да означава, че ритуалите в храмовете с есхари не се отличават от ритуалите, изпълнявани в жилището на владетеля – изгаряне на части от жертвеното животно и приготвяне на трапеза за бога и ограничения кръг от участници вътре, за които са били предназначени и пейките, откривани покрай стените в храма.

**2.2. Високият олтар** (βωμόс, ὄ). Ако есхарите са разположени вътре и могат да се свържат с микенската традиция на мегароновото жилище, то високите олтари са отвън, под открито небе (хипетрални). Те са масивни, зидани конструкции за изгаряне на части от умъртвеното жертвено животно, високи, за да бъде наблюдавано свещенодействието на жреца от сбраното множество – ролята на религиозен център за цялата (?) градска общност във времето след X в. Тези олтари и извършваните на тях ритуали са новост в религиозния живот и в общуването с боговете, свързани вероятно с етническите промени в т.нар. *Тъмни векове*<sup>23</sup>. Един от най-ранните олтари е в Херайона на остров Самос от X в., до свещената върба на богинята, докато първият храм е след средата на IX в. (тук *1.1.1*). В теменоса на Ефеския Артемисион е бил издигнат олтар до свещеното дърво от края на VIII в.,<sup>24</sup> а първият олтар в светилището на Артемида Orthia в Спарта е от средата на IX в., докато първият храм е бил построен в края на IX в.<sup>25</sup> Такива са данните от археологическото

проучване и в Олимпия с големия олтар на Зевс, изграден от пепелта на жертвените животни, който традицията свързвала с Херакъл (*Paus. 5.13.8-11*), както и подобен, но по-малък на Хера (*Paus. 5.14.8*), докато първият храм на Хера е от VI в., а на Зевс – от V в.<sup>26</sup>

В повечето случаи олтарът е ситуиран на изток пред храма (по-точно храмът е ориентиран на запад от олтара), като пространството около него е така организирано, че участниците са заставали между храма и олтара, а следователно с лице към олтара (за да наблюдават жертвоприношението) и с гръб към храма (и статуята вътре)<sup>27</sup>. Това поставя въпроса за същността на представата за бога, която най-вероятно е била аниконична (без нуждата от образ в култа) като индоевропейска традиция<sup>28</sup>. Според тази представа богът е горе<sup>29</sup> – в небесното пространство – и димът от жертвеното месо върху поднебесния олтар е достигал пряко до него, за да получи общността благоразположението му. Но според другата представа богът е в храма (статуята), където са събрани ограничен кръг молители, които, след като отправят молбите си към бога и извършат жертвоприношение на есхарата вътре, участват и в съвместна трапеза с божеството – може би затова поставките за статуята на бога (и оброчните дарове) трудно могат да се разграничат от пейките за участниците в трапезата<sup>30</sup>, както е олтарът-*кератон*, върху който са били поставени статуите на Аполон, Артемида и Лето в храма в Дрерос<sup>31</sup>. Но дали двата модела са ясно отграничени, след като се срещат в общи комплекси в селищата (тук 1.2). Те се дефинират по-скоро социално, отколкото като различна етническа традиция: владетелските жилища с ограниченото си пространство са били предназначени предимно за представители на градския елит, докато на площадното пространство пред жилището, около олтара, се събирали останалите обитатели в по-големите селища. Въпросът е доколко религиозните представи и култовите действия в двете пространства са били част от нещо общо? Надали, защото в такъв случай ритуалът е могъл да бъде изпълняван на едно и също място и за цялата общност (?).

**3. Статуята.** Култовите статуи са известни както от храмове в светилищата (най-ранната е в самоския храм на Хера), така и от храмовете с есхари в градските средища (Дрерос). Но в двата контекста функцията на изображенията в религиозния празник е различна: в първия случай олтарът е отвън, пред храма, и статуята е по-скоро знак, символ на божественото присъствие, докато във втория есхарата е вътре, пред статуята, и ритуалите (жертвоприношение и трапеза) се извършвали в присъствието на бога, чието земно възплъщение вероятно е била тя.

**3.1. Аниконичният култ.** Аниконичната представа за боговете в ранния култ е предположена от самите гърци, които смятали, че техните предци са почитали боговете първо без образи (свещените дървета до олтарите?), след това под формата на дървени изделия и камъни, необработени или с геометрична форма (божествена епифания), доближаваша се или напротив до човешка форма, и едва по-късно сръчни скулптори са антропоморфизирали постепенно божия лик до вида, популярен в класическата епоха и дълго след това (*Paus.* 7.22.4). Но веднага възниква въпросът защо дори във времето на Павзаний (II в. сл. Хр.) тези аниконични предмети и примитивни дървени изображения (ксоани) продължавали да бъдат обект на култ, което поставя подобна еволюционна теза под въпрос<sup>32</sup>. Археологическото проучване в ранните култови средища в гръцкия свят също подкрепя тезата за чиста форма на култ без посредничеството на статуарни образи: във владетелските жилища, които са изпълнявали ролята на култови средища, статуи отсъстват, а светилищата включвали олтар на божеството и священо дърво в някои случаи. Но в иконографията на сцената 'жертвоприношение' божеството е изобразявано пред олтара в момента на молитвата, която го призовава, и наблюдава извършваните в негова чест действия<sup>33</sup>, което би трябвало да означава, че то винаги е мислено като присъстващо.

**3.2. Статуята в храм.** Първата статуя е регистрирана в храма в Самоското светилище на Хера, но докато храмът се датира в средата на IX в., статуята е поставена по-късно, вероятно след преустройство в VIII в., когато храмът се изгражда като

периптер и вероятно с идея за жилище на бога, в което хората не се допускат (тук 1.1.1), налагайки по този начин модел, който ще характеризира сградата на храма за векове след това. Дали бихме приели твърдението, че след като храмовете със статуи вътре са по-късни от светилищата и ритуалите, изпълнявани в тях (анико-ничната представа е била по-стара от антропоморфизирания образ), то самата култова статуя не е била включена в култовите практики и по-скоро е била знак за божественото присъствие – визуализиране на представата за бога/богинята на празника (за иконографската представа тук 3.1), но не и като сътрапезник, и може би затова статуята е била поставена върху свободно стояща в пространството на храма база за разлика от храмовете с есхари (тук 3.3). Така статуята е мислена като вместилище на бога, който се вселява (ἐμψύνεια) в култовия си образ във времето на празника, а присъствието му в празничните ритуали се е усещало и по просветването на статуята (ἔκλαμψις)<sup>34</sup>. Но едва ли това може да се отнесе към дървените ксоани, които не биха могли да проблясват в сумрака на храма, а касае по-скоро хризелефентинните статуи (за красивите дарове тук 3.4) с тяхната блестяща повърхност от злато и слонова кост, но и бронз, стъкло, скъпоценни камъни, които далеч по-удачно са внушавали илюзията за божествено присъствие<sup>35</sup>. Как иначе бихме обяснили процесите и ритуалите, свързани с древните дървени ксоани, в това число и с тези от храмове в светилища като Самоското на Хера, Ефеското на Артемида и в Ерехтейона на Атинския акропол, които са били обличани, дарявани с дрехи и накити, къпани, носени в тържествени процесии<sup>36</sup> – отнасяли се с тях като с живи богове, което едва ли е основание да тълкуваме появата на статуите в ранния VIII в. единствено като мода, която не е изразявала религиозна идея<sup>37</sup>. Но така възниква въпрос за промяна в религиозните представи, която е наложила култовия образ като земно възплъщение на божеството, неговото реално (!) присъствие в празничните ритуали. Едва ли бих приел тезата за *източното влияние*, което е изменило гръцкия култ в VIII в. пр. Хр.<sup>38</sup> – дали толкова значителна промяна бихме могли да дефинираме като влияние<sup>39</sup>. Промяната, струва ми се, би трябвало да се потърси по-скоро в

етническите размествания и миграции в т.нар. *Тъмни векове*, довели до консолидацията на елинския етнос, като това е времето на поява в религиозната практика и на високия олтар за кървави жертви и изгаряне на посветената на боговете част, утвърдил се като център на религиозния култ в теменоса, но също с идея за източни влияния в произхода<sup>40</sup>. В ранния период този тип олтари нямат връзка с култовата статуя (тук 2.2), което показва, че появата им в гръцка среда е резултат от различни традиции (влияния), докато свързването им по-късно в единен ансамбъл е възможно като резултат от местно развитие. Затова и церемониите пред олтара и с култовата статуя (дървените ксоани) би трябвало да се разглеждат като различни елементи на празника (различни празници?), но и поради различната религиозна (социална) роля на участващите групи.

3.3. *Статуя в храм с есхара*. Първата поява се регистрира във времето от края на VIII в. – от тогава са бронзовите статуи на Аполон, Артемида и Лето в Аполоновия храм в Дрерос<sup>41</sup>. Те също поставят въпроса за източното влияние, което се наблюдава в техниката на направа (*sphyrelaton*), шапките на главите на женските фигури и предаването на косите, докато голотата на Аполон и дрехите на Лето и Артемида са гръцки, както и пропорционирането на телата е типично за геометричното изкуство, а дори в чертите на лицата им се долавя местна (субминойска) традиция<sup>42</sup>, което би означавало развитие в гръцка среда и местна традиция в изобразяването на боговете. Наличието на есхарата вътре предполага, че жертвоприношението е било последвано и от трапеза, на която богомолци от градския елит са се хранели съвместно с божеството, така както е в представата на Омировото общество: *‘в истински вид се явяват пред нас боговете винаги, в тяхна чест щом устроим хекатомби чутовни – седнали редом до нас, те пируват на пищни трапези’* (Ном. Од., 7:201–203)<sup>43</sup>. Но тук бих открил една съществена разлика от храмовете с олтари – при тях статуята е единствено знак за божественото присъствие, докато в храмовете с есхари статуите, както и даровете за боговете, са поставяни върху пейки, допрени до стените на храма, по начин, по който са били поставяни и пейките за участни-



ците в трапезата. Но подобният на тях, олтар-кератон, върху който са били поставени статуите на Аполон, Артемида и Лето в храма им в Дрерос (тук 2.2), поставя интересен въпрос: дали статуите върху олтара, където се поставя и отредената за бога част от жертвата, не са мислени като дар на бога, или по-скоро, чрез олтара те присъстват на празника, както ги наблюдаваме в иконографията на сцената жертвоприношение (тук 3.1; 3.2), тъй като в пространството пред статуите е била поставена и трапезна маса с дарове; от друга страна, олтарът сакрализира допълнително отреденото за боговете пространство в досега им със света на хората. В такъв случай есхарата в центъра е не толкова олтар за връзка с божеството, колкото огнище, на което ще се приготви храната за богове и хора (Омировите херои поднасят жертви на боговете на огнището, преди самите те да се хранят: *Ном. II., 9: 220; Од., 14: 429*). В това по-интимно общуване с бога вероятно са участвали затворени общности от градски първенци, които са били и религиозно отграничени — посветени (?). Но тази практика се оказала преходна в религиозния живот на гръцкия полис – храмовете от този тип (храмове-жилища с есхари) са популярни в границите на VIII – VII, до VI в., когато изчезват, заменени вероятно от хестиаториите<sup>44</sup>, но те се отличават значително по своята функция в религиозния празник<sup>45</sup>.

Акцент на ритуалите в средата на ограничен (религиозно или социално) кръг от посветители е култовата статуя на бога, който *реално* присъства на празника (жертвоприношение и трапеза), така както в по-късни времена на ксоаните са поднасяли храна (т.нар. *теоксения*). Традицията на тези групи можем да проследим назад във времето във владетелските жилища, които са изпълнявали ролята на религиозни средища за определен елит. Тази идея е потвърдена археологически, но за съжаление наличието (или отсъствието) на култов образ на божеството не може да бъде потвърдено<sup>46</sup>. Така почитането на дървените ксоани бих свързал с традиция, вероятно от VIII в., откогато са и най-ранните паметници. Това се подкрепя и от факта, че тези култове са свързани със стари родове, които дори и в демократичното полисно общество с избираеми жреци (като градските магистрати), про-

дължавали да се грижат за древните и свещени статуи – пример е жрицата на Атина *Полиас*, която е била избрана от *Етеобутадите*, древен род, произлизащ от атинските царе<sup>47</sup>, а поколения наред жените от рода на *Праксиергидите* къпели същата статуя всяка година на празника *Плентерия* в морето при залива Фалерон<sup>48</sup>.

3.4. *Статуята-дар*. Историческите тенденции налагат като доминиращ модел в религиозното общуване статуята, която е по-скоро украшение на храма и най-вече красив дар (*ἄγαλμα*, τό; *ἀνάθημα*, τό) за боговете<sup>49</sup>. Но култовата статуя на бога, видяна като красив дар, е проявление на идеята за необозримия лик на бога. Вероятно тази представа е съхранена в мита за Семела, която пожелала да види своя любовник Зевс в цялото му могъщество и което ѝ струвало живота – тя изгоряла при вида на Зевс в колесницата сред светкавици и гръмотевици (*Apollod.* 3.4.3). Така тези статуи пресъздават само обозримия от хората лик на боговете за общество, което се нуждае от изображения, тъй като малцина като Платон успяват да достигнат до чистата идея за божественото без посредничеството на човекотворните образи: *‘...справедливостта, разумността и останалите ценни неща за душите ни най-малко не просветват в тукашни подобия. Но като си служат с несъвършени инструменти, прибягвайки до образни подобия, с мъка, и то малцина, успяват да видят вида на уподобеното. Сияйната красота може да се види тогава, блажена и божествена гледка; когато ние, следвайки Зевс (...) видим и станем участници в тази мистерия, за която е позволено да се каже, че е най-блажена измежду всички...’* (*Plat. Phaed.* 250b-c), което бихме могли да предположим за мистериалните култове<sup>50</sup>. Но почитането на бога е въпрос и на личен избор, както и представа, която всеки изгражда и носи в себе си, за да реди според нея взаимоотношенията си с божествения свят. Затова Хераклит не приема разговора със статуите, който за него не би бил по-различен от *‘разговор с къщите в невежество за истинската природа на боговете и хероите’*, така както и Демокрит саркастично говори за *‘идоли, забележителни с техните дрехи и украса, но лишени от сърца’*<sup>51</sup>,

което днес можем да отдадем на дългата и устойчива традиция на аниконично почитане на боговете. За да защити религиозното чувство, Платон говори за невидимите богове, на които издигаме статуи (*agalmata*) и които, макар и безжизнени, почитаме, но с вярата, че живите богове са благосклонни и благодарни на нас за подарените техни изображения (*Plat. Leg. 2.931a*).

**4. Празникът.** Анализът тук изяви два модела на общуване с боговете:

*4.1. Аниконичен*, проявен в ритуалите във владетелското жилище и пред него, както и в извънградските светилища във времето до VIII в. Празникът по всяка вероятност е включвал жертвоприношение на бога с изгаряне на част от жертвата и трапеза за участниците, но наличието на олтар на открито и есхара в затвореното пространство на жилището предполага съществени отличия в култа, както и между тези, които го практикуват.

*4.1.1. Ритуали на открито* – те включвали всички участници в празника в светилището или целия градски колектив в пространството с олтар пред владетелското жилище. Присъствието на бога е било осигурявано с жертвеното животно, част от което е била изгаряна и димът е достигал до небесните обитатели, чиято благосклонност е била измолвана в празника. Тази тенденция се запазва и в по-късно време, когато статуята е била поставена в храма-жилище на бога, но повече като знак за божественото присъствие, отколкото като самото божество.

*4.1.2. Ритуали на закрито* – вътре във владетелското жилище за градския елит, отграничен социално, но вероятно и религиозно в затвореното пространство. Вероятното отсъствие на изображение предполага друг начин за призоваване на божествена епифания – използването на свещени предмети (реликви?), което можем да проследим във връзка с мистериалните празници и ритуали, които посвещаваните виждали или пипали и посредством които са били приобщавани към едно по-висше познание за божествената същност – това, което нито митът, нито образът могат да му дадат. Самите мистерии също са били предназначени за затворени групи, в ранната история дори организирани около владетелски домове – такъв е Евмолп в Елевсина, от чийто род

векове наред е бил избран хиерофантът в Елевсинското светилище на Деметра и Коре<sup>52</sup>, а помещението вътре в затвореното пространство на *Телестериона* (залата за мистерии), което при всички преустройства е запазило непроменено мястото си, се е наричало *Анакторон* (ξξ ἄναξ, ὄ – царска титла, популярна в епиката от VIII в.<sup>53</sup>), както и *Анакторона* (залата за посвещаване) в светилището на Великите богове на остров Самотраки<sup>54</sup>.

4.2. *Иконично почитане*, което е свързано с появата на изображения в култа – богът, който присъствал на жертвоприношението и към него богомолците отправяли молбите си. Но тук също се открояват два модела на отношение – в първия статуята е мислена като живия бог – тя е хранена, измивана, обличана, носена в процесии, докато във втория тя е по-скоро само знак за божествено присъствие.

4.2.1. *Живият бог* – първите статуи се отнасят към VIII в. без традиция в по-ранната епоха. Появата в храмове-жилища с есхара предполага, че те са били призовавани от богомолците и към тях те са отправяли молбите си. В ограничения кръг от участници тези, които преди това са се събирали във владетелското жилище, убеждението вероятно е било за съвместна трапеза с бога/богинята като акцент и цел на празника – сътрапезници, които взаимно удовлетворяват желанията си. Но тази идея може да бъде проследена и в храмове с изнесен отвън олтар, макар в този случай статуята да е по-скоро знак за божественото присъствие, тъй като акцент на празника по-скоро е олтарът и действията, свързани с него, божеската статуя в храма също участва в празнични процесии – показателен е примерът със статуята в Самоския Херайон и статуята в Ерехтейона на Атинския акропол. В такъв случай дали не бихме приели, че традицията в почитането на дървените ксоани като богове произхожда от времето на VIII в. и се е запазила само там, където има древен култ с традиция от това време, а в по-новите култове и светилища, под влияние на по-древната традиция на аниконично почитане, статуята деградирала единствено до знак за бога, дар на бога, но не и самия бог.

4.2.2. *Статуята-знак*. В светилищата, в които храмът се появява по-късно от олтара, статуята вътре не се превръща в цен-

тър на религиозния празник, а по-скоро е знак за присъствието на бога. Но фактът, че тези статуи също са били обект на специални грижи, би могло да означава двойственост на самия празник: участниците са били разделени религиозно, но и социално между статуята и олтара, на посветени в тайнството да общуват със силата на бога/богинята и непосветени, така както са били разделени и векове преди това – градските първенци в жилището на владетеля и обикновените участници около олтара пред него. Това можем да наблюдаваме до късно – чудесна илюстрация са атинските *Панатенеи* на 28 Хекатомбайон (рождения ден на покровителката Атина). Макар и празници на целия град, те са се празнували на две отделни места и участниците са били различни – тържествената процесия след възкачването през пропиците се разделяла на две: **религиозна** начело с градски магистрати и жреци, които се отправяли към храма на Атина Полиас пред дървената ѝ статуя (в източния наос на Ерехтейона), смятана за дарена от небето, където и принасяли жертвените животни (крава за Атина и овца за Пандроса) на олтара вътре (!); и **гражданска**, която се отправяла към големия олтар на богинята в пространството пред някогашния *Хекатомпедон*, в която участвало цялото гражданство и за което била издигната хризелефантинната статуя в Партедона, дело на Фидий и дар на богинята<sup>55</sup>. Тук, разбира се, остава и съмнението, че двете са били част от един общ празник, а не два отделни празника, които Пизистрат е обединил в едно, когато през 566 г. празнували за първи път Големите Панатенеи, за да включи в тях цялата градска общност. С развитието на елинското общество социалната структура се е променяла твърде динамично, от тук и участниците в тези родово организирани общности, което би могло да бъде една от причините този модел на общуване с божеството постепенно да отмре, като традицията е била съхранена само в изолирани случаи, предизвикващи по-скоро любопитството на останалите от гражданството.

А това ни напомня, че диференцираният подход е задължителен при анализа на религиозния живот в гръцкия свят, в който всеки полис изгражда и утвърждава свой модел на общуване с божествения свят.

## БЕЛЕЖКИ

- <sup>1</sup> **Sourvinou-Inwood**, 1993: 8.
- <sup>2</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 105–119.
- <sup>3</sup> **Yavis**, 1949: 97; началото на VIII век (800 г.) според: **Lawrence**, 1983: 118.
- <sup>4</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988:117, fig. 20.
- <sup>5</sup> **Yavis**, 1949: 97.
- <sup>6</sup> За ролята на ранните светилища като общогръцки средища: **Mazarakis Ainian**, 1997:337.
- <sup>7</sup> **Mazarakis Ainian**, 1997:378.
- <sup>8</sup> **Lawrence**, 1983: 118; **Burkert**, 1987: 89.
- <sup>9</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 117.
- <sup>10</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: fig. 20.
- <sup>11</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 116.
- <sup>12</sup> ‘Hearth house temple’ по: **Burkert**, 1987: 89; ‘Temples with hearth’ по: **Yavis**, 1949: 57 f, който по план ги интерпретира като преход от микенския към гръцкия храм. Храмове в: Dreros (**Yavis**, 1949,61 ff, № 2; 68, № 8), Perachora (Ibid., 63, № 3), Prinias (Ibid., 63 f, № 4; 64, № 5), Vroulia (Ibid., 64 f, –№ 6), Cyrene (Ibid., 69, № 10), Thasos (Ibid., 69, № 11).
- <sup>13</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 105–119.
- <sup>14</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 119. С цялата условност за подобно тълкуване, тъй като отсъстват вотивни дарове и предмети, които да имат и религиозна интерпретация.
- <sup>15</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 116.
- <sup>16</sup> Примери от Tiryns, Eretria, Emporio, Zagora: **Mazarakis Ainian**, 1988: 106–115, Fig. 9 a-d.
- <sup>17</sup> **Елиаде**, 1995: 408–427.
- <sup>18</sup> **Dinsmoor**, 1950: 39; **Bergquist**, 1967: 132; **Sourvinou-Inwood**, 1993: 8; **Burkert**, 1987: 84–88.
- <sup>19</sup> **Mazarakis Ainian**, 1997:340.
- <sup>20</sup> Мнение на: **Sourvinou-Inwood**, 1993: 10.
- <sup>21</sup> **Romano**, 1988: 128 f.
- <sup>22</sup> По типологията на: **Yavis**, 1949.
- <sup>23</sup> **Yavis**, 1949: 87–91; **Bergquist**, 1988: 21 f, 32 f.
- <sup>24</sup> **Yavis**, 1949: 98 f, № 3.
- <sup>25</sup> **Yavis**, 1949: 108–110, № 1.
- <sup>26</sup> **Yavis**, 1949: 210–213, Nos. 2 f, Figs. 53 f.

<sup>27</sup> **Bergquist**, 1967: Tabl. I–31. Особено ясно това личи при монументалните олтари със стъпала, които били изградени от западната страна (между олтара и храма), което предполагало, че жрецът в момента на жертвоприношение гледал в една посока с култовата статуя (на изток) и с гръб към нея, храма и богомолците (**Yavis**, 1949: 116 f).

<sup>28</sup> **Burkert**, 1987: 88; **Stewart**, 1990: 44.

<sup>29</sup> **Bergquist**, 1967: 132.

<sup>30</sup> За подобни пейки в храмове на о-в Крит и извън него: **Alroth**, 1988: 199 f, Fig. 8, 9.

<sup>31</sup> Бронзовите статуи на Аполон, Артемида и Лето в Аполоновия храм в Дрерос са поставени върху олтарна конструкция (*кератон*) от вертикални каменни плочи и дървено покритие с пълнеж от малки рога на кози, фрагменти от съдове, кости, два железни ножа и бронзова пластина с пирон, като подобни предмети се откриват и върху съседната пейка (**Yavis**, 1949: 61–63). Друг подобен олтар, отново на Аполон, е известен от светилището на о-в Делос (**Yavis**, 1949: 177, № 3).

<sup>32</sup> По-подробно в: **Рабаджиев**, 1995.

<sup>33</sup> **Marinatos**, 1988: 9–12. Според Н. Маринатос присъствието на бога/богинята в сцените на жертвоприношение до олтара е представяно или чрез неговата статуя или той/тя лично присъства, като тук бих допълнил една група рисувани вази от Магна Гречия, на които в сцените с Паладиона (култовата статуя на Атина в Троя) присъства и самата богиня (**Рабаджиев**, 1999: 273 сл.).

<sup>34</sup> **Богданов**, 1989: 117.

<sup>35</sup> **Рабаджиев**, 1999: 263–277.

<sup>36</sup> **Romano**, 1988: 127–133.

<sup>37</sup> **Sourvinou-Inwood**, 1993: 10 – мнението е изразено за храма, но той е в единство със статуята вътре.

<sup>38</sup> **Romano**, 1988: 133; **Stewart**, 1990: 104.

<sup>39</sup> По подобен начин в каменната пластика от гръцката архаика се наблюдава силно египетско влияние по отношение на позата и пропорционирането на фигурите, но в техниката на обработка на камъка се долавя традицията на изработване на дървените статуи (ксоани) от т.нар. дедалически период (**Stewart**, 1990: 37 f).

<sup>40</sup> Б. Бергкуист оставя отворен въпроса за появата на високия олтар и източните влияния в модела на жертвоприношение, като не изключва вероятността това да е станало на Кипър или чрез Кипър (**Bergquist**, 1988: 32 f).

<sup>41</sup> За датата: **Stewart**, 1990: 104 f.

<sup>42</sup> **Stewart**, 1990: 105.

<sup>43</sup> Съвместното хранене с боговете, които имат първия дял от жертвата, като ритуал, който конституира общността, религиозно затворена или полисна (**Burkert**, 1987: 46).

<sup>44</sup> А. Мазаракис ги нарича 'храмове-хестиатории с култова статуя' и изрежда някои от тях (**Mazarakis Ainian**, 1997: 390 f, note 1062); за преходния им характер: *Ibid.*, 395.

<sup>45</sup> В Хераклеяна на о-в Тасос от средата на VI до средата на V в. е построена сграда, която по план наподобява храмовете-жилища с есхари (т.нар. *полигонален ойкос*), който е интерпретиран като пространство за хероическия култ на Херакъл (в опозиция на божествения върху хипетралния олтар), но Б. Бергкуист основателно го интерпретира като хестиаторион с клинета покрай стените (**Bergquist**, 1973: 41–45, Figs. 5, 6).

<sup>46</sup> Проблемът е дали не можем да предположим по-ранна дата за култовите изображения, които най-вероятно са малки, лесно преносими статуйки (**Romano**, 1988: 128), употребявани вероятно само в религиозните церемонии – жрецът в Ратгае изнасял от храма в нощта на празника сандък със статуята на Дионис, за която се е вярвало, че е дело на Хефест и подарък от Зевс на Дардан, донесен в светилището от Троя, а статуята била държана в сандък, защото всявала лудост у виделите я (Paus. 7.19.6–20.1). В Aigion бронзовите статуйки на Зевс и на Херакъл били пазени от техните жреци в домовете им (Paus. 7.24.4). Разбира се, подобно допускане е твърде условно, тъй като тогава би трябвало да допуснем, че изображения на богове са били носени и на празниците в светилищата пред олтарите, което би превърнало дискусията в безпредметна. От друга страна, подходът да се интерпретират вотивните статуетки като култови би бил неправилен, тъй като анализът на откриваните в храмовете фигурки не предполага те да са имали друга връзка с божеството, на което са били поднасяни, освен като красив дар (**Alroth**, 1987: 9–15).

<sup>47</sup> **Simon**, 1983: 23, note 23.

<sup>48</sup> **Simon**, 1983: 46–48.

<sup>49</sup> **Burkert**, 1987: 91.

<sup>50</sup> **Рабаджиев**, 1999: 274–276.

<sup>51</sup> **Stewart**, 1990: 45.

<sup>52</sup> **Mazarakis Ainian**, 1988: 115.

<sup>53</sup> **Mazarakis Ainian**, 1997: 360.

<sup>54</sup> Първата сграда (т.нар. прото-Анакторон) датира в началото на III в. пр. Хр., последван на същото място от Анакторона в ранноимператорската епоха (**Cole**, 1984: 12 f).

<sup>55</sup> **Simon**, 1983: 55–72.



## ЛИТЕРАТУРА

**Богданов 1989:** Богданов, Б. История на старогръцката култура. С., 1989.

**Елиаде 1995:** Елиаде, М. Трактат по история на религиите. С., 1995.

**Рабаджиев 1995:** Рабаджиев, К. Образът на бога – богът без образ (по идея от Павзаний). – В: Сборник изследвания в чест на проф. Атанас Милчев (*Studia Archaeologica, Suppl. 2*), С., 1995 (под печат).

**Рабаджиев 1999:** Рабаджиев, К. Статуята на бога (богът в статуя). – В: МИФ 5 (1999), Културното пространство I, 263–277.

**Alroth 1987:** Alroth, B. Visiting Gods – Who and Why. – In: *Gifts to the Gods* (Eds. T. Linders, G. Nordquist). Proceedings of the Uppsala Symposium 1985 (=Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations. Boreas 15). Uppsala, 1987, 9–15.

**Alroth 1988:** Alroth, B. The Positioning of Greek Votive Figurines. – In: *Early Greek Cult Practice* (Eds: R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist). Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986 (= Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XXXVIII), Stockholm, 1988, 195–203.

**Bergquist 1967:** Bergquist, B. The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function. (=Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XIII), Lund, 1967.

**Bergquist 1973:** Bergquist, B. Herakles on Thasos. The Archaeological, Literary and Epigraphic Evidence for His Sanctuary, Status and Cult Reconsidered (=Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations. Boreas 5). Uppsala, 1973.

**Bergquist 1988:** Bergquist, B. The Archaeology of Sacrifice: Minoan-Mycenaean versus Greek. A Brief Query into Two Sites with Contrary Evidence. – In: *Early Greek Cult Practice* (Eds: R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist). Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986 (= Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XXXVIII), Stockholm, 1988, 21–34.

**Burkert 1987:** Burkert, W. Greek Religion. Archaic and Classical. Harvard University Press, 1987.

**Burkert 1987:** Burkert, W. Offering in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange. – In: *Gifts to the Gods* (Eds. T. Linders, G. Nordquist). Proceedings of the Uppsala Symposium 1985 (=Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala

Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations. Boreas 15). Uppsala, 1987, 43–50.

**Cole 1984:** Cole, S. G. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Leiden, 1984.

**Dinsmoor 1950:** Dinsmoor, W. B. *The Architecture of Ancient Greece. An Account of it's historical development*. London, 1950.

**Lawrence 1983:** Lawrence, A. W. *Greek Architecture*. Revised with additions by R. A. Tomlinson. Yale University Press, 1983.

**Marinatos 1988:** Marinatos, N. *The Imagery of Sacrifice: Minoan and Greek*. – In: *Early Greek Cult Practice* (Eds: R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist). Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986 (= *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XXXVIII*), Stockholm, 1988, 9–20.

**Mazarakis Ainian 1988:** Mazarakis Ainian, A. J. *Early Greek Temples: Their Origin and Function*. – In: *Early Greek Cult Practice* (Eds: R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist). Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986 (= *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XXXVIII*), Stockholm, 1988, 105–119.

**Mazarakis Ainian 1997:** Mazarakis Ainian, A. J. *From Rulers' dwellings to temples. Architecture, Religion and society in Early Iron Age Greece (1100–700 B.C.)*. (= *Studies in Mediterranean Archaeology, vol. CXXI*), Jonsered, 1997.

**Romano 1988:** Romano, I. B. *Early Greek Cult Images*. – In: *Early Greek Cult Practice* (Eds: R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist). Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986 (= *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Series in 4°, XXXVIII*), Stockholm, 1988, 127–134.

**Simon 1983:** Simon, E. *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. The University of Wisconsin Press, 1983.

**Sourvinou-Inwood 1993:** Sourvinou-Inwood, Ch. *Early sanctuaries, the eighth century and ritual space. Fragments of a discourse*. – In: *Greek sanctuaries. New approaches* (Eds: N. Marinatos, R. Hägg). Routledge, London and New York, 1993, 1–17.

**Stewart 1990:** Stewart, A. *Greek Sculpture. An Exploration*. Volumes 1, 2. Yale University Press, 1990.

**Yavis 1949:** Yavis, C. G. *Greek Altars. Origins and Typology. An Archaeological Study in the History of Religion*. Saint Louis University Press, 1949.