

Стефан Йорданов

ЗАЛМОКСИС, МИТОЛОГИЧНИЯТ КАТАБАЗИС И ИНСТИТУЦИЯТА НА ЦАРЯ-ЖРЕЦ У ГЕТИТЕ

Култът към Залмоксис е един от най-активно дискутираните в литературата култове от религиозния живот на древните траки. По принцип това е един от примерите за твърде охотно развиваната в българската литература концепция за функционирането в тракийското общество на фигурата на т. нар. цар-жрец. Както добре е известно, информацията за култа към Залмоксис е най-подробна в текстовете на такива антични автори като Херодот, Страбон, Йорданес, както и някои по-фрагментарни, но съвсем не второстепенни известия (Hdt., IV, 93–96; Strab., Geogr., VII, 3, 5; Iord., Getica, XI, 67–73; XII, 73–75; Platonis Harmides, p. 156 d-e; 158 b; Hesych., s.v. Ζάλμοξις; Σάλμοξις; Porphyrius, Vita Pytag., 14, 15 и др.). Тяхната информация се заключава приблизително в следното:

Залмоксис бил изтъкната личност или бог на гетите, който за известно време бил далеч от родния колектив; според Херодот (IV, 95–96) и следващия неговата информация Хезихий той бил роб на Питагор, от когото почерпил мъдрост, като, завръщайки се при своите, започнал да събира по-първите от гетите в андреон, където ги поучавал, че безсмъртието е постижимо. Едновременно с това той си построил подземно жилище, в което се скрил за три години, появявайки се на четвъртата година, така че гетите на практика се уверили, че безсмъртието или респ. възраждането е възможно. При него били изпращани пратеници чрез специфично човешко жертвоприношение, като смъртта им гарантирала техния преход в онзи свят, който Залмоксис обитавал след напускането на човешкия свят, така че отивайки там, те да му предадат заръките на живите.

Така представените сведения на античната писмена традиция са коментирани многократно и основната информация, съдържаща

се в тях за религиозния живот на гетите, респ. на траките въобще, е извлечена. Резюмирани накратко, наблюденията на изследвачите се заключават в твърденията, че Залмоксис, първо, или е божество, или е обожествена личност, практикуваща религиозна дейност от типа на шаманската (идея още на К. Мьойли, К. С. Гътри, Е. Р. Доддс и др., сравняващи го с Орфей, Музей, Заратустра, Абарис, Аристей, срв. справките у **Кацаров, Г.** 1907–1908; **Элиаде, М.** 1991, гл. 2;). Информацията за него у Херодот до известна степен е в духа на евхемеризма, независимо че Херодот е по-ранен автор от елинистическия писател, един от родоначалниците на рационалистичното алегорично тълкуване на митологията. Залмоксис бива представян в литературата като божество с типологията на умиращ и възкръсващ бог, сравняван по тази негова типология с божества като Митра и дори християнския Исус Христос (измежду работите с по-общ характер в този смисъл вж. **Shallit, J.** 2004, p. 79; **Holding, J. P.** n. d.; сравнение с германското умиращо и възкръсващо божество Фрайр вж. още у Я. Грим, Некел, Ян де Врийс, цит. по: **Элиаде, М.** 1991, гл. 2; срв. представянето му като „изчезващ бог“ у **Маразов, И.** 2000, с. 203)¹. Залмоксис осъществява един митологичен катабазис – мито-ритуален комплекс с основна идейна база – представата за слизането в отвъдния свят, от който да бъде почерпано свещено познание. Изследвачите обичайно посочват принадлежността на този мито-ритуален комплекс към инициационните практики, имащи извънредно широко разпространение в традиционните и на практика – във всички антични общества (сред обемната лит. за инициациите вж. напр.: **Van Gennep, A.** 1960; **Eliadé, M.** 1976; **Brelich, A.** 1960; **Briquel, D.** 1982; **Harrison, J. E.** 1980;), при това – с разпространение и в мито-ритуални комплекси с вероятен тракийски произход (напр. в Елевзинските мистерии, срв. напр.: **D’Alviella, G.** 1920;). Комплексът данни за божеската фигура на Залмоксис бива привличан и когато в тракийската религия се търси функционирането на дуалистични идеи (**Bianchi, U.** 1971). Въпреки известните колебания, приема се, че информацията за Залмоксис, независимо че е достигнала до нас чрез посредничеството на античните, главно гръкоезични автори, отразява относително точно религиозния живот, свързан с тази мито-епическа фигура. Много често се смята, че образът на Залмоксис е образ, който отлично може да послужи за илюстриране на функционирането в тракийските общества, конкретно в обществото на гетите, на институцията

на т. нар. цар-жрец. Главно във връзка с тази последна теза ще бъдат предложените по-долу бележки върху така представения твърде интересен комплекс от данни, осветляващ тракийската религиозна система, и то включително в нейната соционормативна функционалност, като по-слабо ще се занимаем с проблемите на култа към Залмоксис като религиозен феномен.

* * *

По принцип в досегашната литература фигурата на царя-жрец се приема за същностно характеризирателна потестарно-политическата система на древна Тракия, като присъствието ѝ в тракийския социално-политически живот се търси във всички епохи, до времето на римската експанзия на Балканите включително (базисни в това отношение са постановките на **Фол, Ал.** 1970, и др., най-плътно следван от **Попов, Д.** 1981; 1985; **Йорданов, К.** 1981, и др.). Трябва да се отбележи, че примерът на Залмоксис е един от най-често използваните за илюстриране на това положение на нещата. От една страна, данните от изворите за Залмоксис се тълкуват именно в тази насока, като недвусмислен пример за функционирането на царя-жрец в тракийското общество. От друга страна, така се тълкуват и данните за някои други общества в древна Тракия, които би могло да се обвържат с фигурата на Залмоксис. Последната трактовка може да бъде илюстрирана с две по-характерни интерпретации на данните за социално-политическата история на древна Тракия.

Така сред слабо обосноващите становища, повлияни преди всичко от идеята за фигурата на царя-жрец, отколкото от фактологическия материал, бих поставил и онова, което представя Декеней – дори не Залмоксис, – начело на поредица от царе-жреци в гетската управляваща върхушка (**Калоянов, Ст.** 1980, 176–177; 1988, с. 76; аналогичен подход: **Тодоров, И.** 1980, с. 94, 97; същото в: **Тодоров, И.** 1998, 90–91, 96;). Логиката на това становище е следвана – независимо от двамата автори, но под силното влияние на идеята за царя-жрец във вида ѝ, битуващ в българската траколожка литература – и от **Ю. Кабакчиев** (2001, с. 103). Позовавайки се на изследванията на **Ал. Фол** (1970, 203–204; 1990, с. 119;), той тръгва от изходната постановка, че още през V в. пр. н. е. одриските владетели упражнявали властта си в нейното „триединство“, съсредоточавайки и военната, и религиозната,

и съдебната власт. Според Кабакчиев информацията на Страбон (Geogr., VII, 3 11) и Йорданес (Get., XI, 67–68) може да се тълкува, че Буребиста бил принуден да дели властта с Декеней. В този смисъл било интересно сведението за отношенията между „царя“ Буребиста и „бога“ Декеней, дължимо на Страбон (Geogr., VII, 3, 5). Много интересни и важни са по-нататъшните твърдения на Кабакчиев (в които той повтаря донякъде сходната трактовка на И. Тодоров); според него не било изключено известието на Страбон, че „царят“ бил свален от няколко бунтовници (Strabo, Geogr., VII, 5, 11) да визири крайния етап от борбата между двамата ръководители – военния и религиозния. Показателно било, че след убийството на Буребиста именно Декеней поел ръководството на царството, а неговите приемници управлявали и като царе, и като жреци (за това Кабакчиев се позовава на lord., Get., LXXIII), т. е. подобно на одриските владетели.

Сходна априорна интерпретация е и онази, която обявява името на едонския базилевс Гета за царско-жреческо, независимо че надписът от монетите на едоните гласи единствено: „Гета, цар на едоните“ (например от **Фол, Ал.** 1983, 126–127; 1974, 17–18, следван от **Попов, Д.** 1995, с. 15; 16). Презумпцията в това отношение несъмнено идва от пренасяне на данните за митологичната фигура на Залмоксис върху вероятно реален владетел с неизвестен за нас обем на правомощията му, но определен единствено като базилевс. С цялата полисемантичност на тази гръцка титла, когато в античните извори тя бива отнасяна към варварски владетели, тя бива използвана именно в нейния Омиров или респ. в нейния елинистически смисъл, и едва ли визири сакрална длъжност, независимо от степента на развитие на царския култ в елинистическата епоха. В античните гръцки извори това е светска магистратура.

Анализът на данните за митологичната фигура на Залмоксис, според нас, не дава достатъчни основания във фигурата на Залмоксис да бъде видян цар-жрец, респ. данните на античната традиция не отразяват фигурата на т. нар. цар-жрец в такъв вид, в какъвто той е разбран в по-голямата част от българската историческа литература – като фигура, съсредоточаваща в своите ръце, респ. като обемаща в своите правомощия и военна, и светска, и религиозна власт. Така в тази потестарно-политическа институция се търсят характеристики, приближаващи я до монархични владетели със силна религиозна власт от типа на египетския фараон, което така или иначе е резултат от едно *misun-*

derstanding на реалните параметри на тази длъжност. Докато в литературата изрично се указва, че колкото жреческа и царска власт са по-комплексно единни, толкова по-архаично е съответното общество (вж. напр. **Steward, J. H.** 1955, р. 43-56). Приемам също така, че тъкмо данните за фигурата на Залмоксис не могат да бъдат база за едно такова социологизирано тълкуване. Предлаганият тук коректив към един доста активно битуващ в траколожката литература тезис се основава на следните съображения:

На първо място, ако сме прецизни в анализа на наличните изворови данни, трябва да отбележим, че те не представят Залмоксис като цар. Известието на Херодот не съдържа достатъчно информация каква е реалната позиция на завърналия се от пребиваването си извън страната Залмоксис, просто се указва, че той се превърнал в учител на гетите, беседвайки с изтъкнатите измежду тях (Hdt., IV, 95). Но информацията на Страбон (VII, 3, 5) изяснява тази негова позиция – Залмоксис, оттеглил се на свещената планина Когайон, общувайки вече само с царя, практически поел функциите единствено на негов съветник. Така той, съгласно трактовката на И. Маразов, пределно ограничил кръга на привилегированите (**Маразов, И.** 1994, с. 137). Независимо че според И. Маразов в случая изрично се засвидетелства характера на посвещението в мистериите на Залмоксис като своего рода царска инвестиция, то контрагентите в тази сакрална практика са земният владетел и евентуалният небесен цар, респ. сакралното му превъплъщение сред хората. При което това сакрално превъплъщение на евентуалния небесен цар не претендира да изземва правомощията на земния владетел, а само да го съветва от позициите на своята отшелническа мъдрост. Впрочем, сведението на Страбон е най-детайлното известие за типологията на потестарно-политическия статус, заеман от Залмоксис. Завърналият се в родината си Залмоксис, съобщава Страбон, придобил авторитет, тълкувайки небесните знамения и дори убедил хората да го направят съвладетел на гетските царе. Но след това той твърди, на пръв поглед – в противоречие с току-що казаното, че Залмоксис заел позицията на жрец на най-почитания бог, а впоследствие сам бил обявен за бог. Малко по-нататък Страбон посочва като изпълнител на тази сакрална длъжност по времето на Бурбиста личност на име Декеней. Така сведенията на двамата автори определят Залмоксис и респ. Декеней като изпълнители на жреческа длъжност. В друг пасаж от

съчинението си Страбон, повествувайки за гетския владетел Бурбиста, обяснява политическия му възход, респ. опита му да затвърди властта си, отново с привличането на проникнатия от божествен дух Декеней като негов съветник (Strab., Geogr., VII, 3, 11).

Онези известия на античните извори, които определят Залмоксис като цар, са така или иначе късни, а някои от тях са и зависими от предшестващите известия. Залмоксис е окачествен като цар в известие от диалога „Хармид“, в който Платон влага в устата на един знахар на „тракийския цар Залмоксис, владеещ майсторството да обезпечавя безсмъртие“, твърдението, че Залмоксис е цар и бог (буквално: ἀλλὰ Ζάλμοξις, ἔφη, λέγει ὁ ἡμέτερος βασιλεύς εὐς ὧν: Platonis Harmides, p. 156 d), от когото те усвоили лечителски обичаи. Така Залмоксис е представен като владетел, лечител и бог едновременно. Представянето на Залмоксис и като бог, и като владетел, има според М. Елиаде пряк аналог в тракийската практика от други региони – например в образа на Резос, който според него е владетел и свещеник, почитан като бог на инициацията в неговите мистерии (Елиаде, М. 1991, гл. 2, pass.). Според него тук може да се набележат три съществени елемента от една религиозна система с корени вероятно в предисторията на индоевропейците, а именно: първо, идентификацията, уподобяването или смесването на бог, първосвещеник и владетел; второ, тенденцията към „обожествяване“ на владетеля (кавичките при термина обожествяване са на Елиаде), и, трето, важността на първосвещеника, чиято власт, по принцип, е по-малка от онази на владетеля, но понякога се оказва доминираща. Елиаде смята, че класически пример за първия елемент от такава система дава Страбон в своята информация за позицията на Залмоксис в обществото на гетите. Едновременно с това той дава примери от келтския свят, чрез които отчасти да доизясни ситуацията – назоваването „бог“ на Мариккус, владетеля на „племето на Биковете“, по данни на Тацит, и аналогичното назоваване на Конхобар, владетеля на Ълстър, носещ титлата *dia talmaide*, респ. и други келтски владетели, носещи имена на богове. По отношение на втория елемент, важността на първосвещеника и неговата политическа и социална значимост, Елиаде се задоволява с общата констатация, че това по принцип било характерно, от една страна, за трако-фригите, и от друга, за келтите, у които друидът често се смятал за по-висш от самия владетел; това положение на нещата било засвидетелствано и в древна

Гърция и то определено е съществувало според него и в индоевропейската протопростор.

В така приведената твърде общ анализ на информацията на Платоновия диалог „Хармид“ смущава смесването на явления от различен порядък. Ако се следва отблизо информацията на Платон, трябва да се отбележи, че използвайки термина базилевс, според мен това известие говори всъщност за един небесен, божествен цар. В него Залмоксис е наречен цар така, както гъркът от онази епоха би нарекол цар бога Зевс. От друга страна, за статуса на Залмоксис като архетипен небесен цар говори съобщението на Хезихий (s. v. Ζάλμοξις; Σάλμοξις), че това бил теонимът, с който било наричано божество от типа на Кронос. Тук няма да се спирам на този въпрос детайлно, но следва да се отбележи, че Кронос е божествена фигура на цар от митичните начални времена, заемаща, както е известно, съответното място в митовете за борбата между поколенията богове. Той е архетипен парадигматичен образ на владетел в теогоничните и респ. инициационните митове на древна Гърция, при това е представен в тези митове като изпълнител на мандатна длъжност, чийто срок на властване се определя от периодичната смяна на поколенията в рамките на архаичната родово-племенна възрастова стратификация. Според М. Елиаде гетите назовавали бога Кронос с името Залмоксис, тъй като виждали в него владетел на Острова на щастливите, където били допускани само праведните (**Елиаде, М.** 1991, гл. 2, pass.). Тук ще отбележа само това, че между категоризацията на Залмоксис като умиращ и възкръсващ бог, от една страна, и като цар на боговете, какъвто се очертава той съобразно взаимодопълващите се известия на Платон и Хезихий, не би следвало да се вижда противоречие. Царе на боговете са най-често божества от типа на Гръмвержците, респ. уранични божества – прародители на боговете, но и в други древни религии освен тракийската категоризацията като „цар на боговете“ е засвидетелствана и за божества, които по принцип би трябвало да бъдат категоризирани като „божествени деца“. Така в хетските текстове като царе на боговете освен бога на бурята на Нерик и зетия от хуритите Кумарби понякога така са наричани и други богове, например Телепинус (вж. **Довгяло, Г. И.** 1980, 68–69 и бел. 28, с. 99). Ако съществува все пак някаква неяснота в анализа на тези сведения, то тя се съдържа в запитването защо архетипният божествен цар има своя земна проекция в онази фигура, която според Страбон е жреческа. Това е питане, отговор на което в значи-

телна степен предоставят данните на потестарно-политическата етнология, както ще стане дума по-нататък.

И накрая, като цар определя Залмоксис и такъв късен автор като Йорданес. Като че ли изрично твърдение, че Залмоксис е цар, се съдържа в краткото му известие, че „...в Дакия, в Тракия и в Мизия царувал Залмоксис“ (Iord., *Getica*, V, 39); известие, което, заедно с повестуването му за Декеней, на практика е почти идентично с информацията на Страбон, от когото вероятно е заето, респ. и двамата са използвали един и същ източник. Така на практика Йорданес работи с литературен топос, дошъл до ранносредновековния готски историк от античната литература, топос, чието значение за анализа е все пак второстепенно. При това добре проследимата разлика в начина, по който двамата автори, Страбон и Йорданес, представят статуса на Декеней, респ. на Залмоксис, говори за по-голяма прецизност от страна на античния географ.

Така тези сведения на античната и ранносредновековната писмена традиция имат според мен малка доказателствена сила за царско-жречески статус на Залмоксис. Платон е относително ранен автор, но той говори за един цар от света на боговете. Първото реално известие за статуса на Залмоксис, съдържащо по-детайлна информация, онова на Страбон, е така или иначе по-ранно от известието на другия автор, който твърди, че Залмоксис е имал статуса на владетел, и това известие го представя в най-добрия случай като съвладетел – жрец на най-важното гетско божество. Ето защо все пак най-оправдано ми се струва становището на Г. Михайлов, според когото разказът на Страбон е просто един айтион, „който обяснява положението на главния жрец“ (вж. **Михайлов, Г.** 1972, с. 255).

В едно от проучванията си, засягащо и категоризацията на Залмоксис като цар-жрец, Иван Маразов се колебае до известна степен в тази негова категоризация, но все пак за него тя остава меродавната. Той отчита известията на античната традиция, представящи Залмоксис преди всичко като жрец, но ги приема за митологично раздвояване на митологично единна фигура. Той е склонен да види в гетската властова система владетел плюс съвладетел (Залмоксис), в което се отразявала дуална владетелска институция – реализация на божествен модел от взаимозаменими и дори сливащи се божества от типа на двойката Хермес и Марс, респ. Арес у траките (**Marazov, I.** 1986, р. 125). При-

мерът с жертвоприношението, представено върху шлема от Коцофенеци, който Маразов използва, е действително донякъде показателен в това отношение – там вършещият жертвоприношението е с воинско облекло, следователно той е и жрец (= Хермес), и воин (= Арес). Разгледана в Дюмезилиански план, ситуацията от изображението върху шлема от Коцофенеци като че ли е разтълкувана точно. И все пак не бива да се забравя за относително широките култови пълномощия, с които е разполагала всяка властова фигура в традиционните общества, което ще означава, че ние не сме напълно сигурни в потестарно-политическата типология на фигурата от анализираният образ.

На второ място, изричната разлика между царя-жрец в смисъла, влаган в това понятие в българската тракология, и реалния статус на Залмоксис, личи и от примера с Декеней – видната жреческа фигура у гетите от времето на техния владетел Бурбиста. Поведението на Декеней е сходно с онова на Залмоксис, но той е в най-добрия случай главен жрец на Бурбиста, без да е, обаче, реален владетел. Данните на изворите за този Декеней са доста трудни за тълкуване, но в това отношение те са недвусмислени. Трудно е да се поддържа становището, за последен път изразено от Ю. Кабакчиев, според когото известието на Страбон, че „царят“ бил свален от няколко бунтовници (Strabo, VII, 5, 11) визирало крайния етап от борбата между двамата ръководители – военния и религиозния, след което Декеней поел ръководството на царството, а неговите приемници управлявали и като царе, и като жреци, т.е. подобно на одриските владетели. По принцип борбата между военния и религиозния ръководител, иначе казано, между владетелската, респ. военачалническата и първожреческата институция, е характерна за редица древни общества, проектирайки в тях една поливариантна универсалия. Дали във взаимоотношенията между Декеней и Бурбиста трябва да видим някакъв конфликт с политически характер, при който една жреческа фигура претендира и за политическа власт, е твърде трудно да се каже. Макар това по принцип да е възможно, не бива да се пропуска, че изворите никъде не съдържат твърдение за някакво противоречие между владетеля Бурбиста и жреца Декеней. Но дори и да са прави онези изследвачи, които говорят за евентуален успешен заговор срещу Бурбиста, оглавен от Декеней, трябва все пак да се подчертае, че Декеней не притежава царската власт от самото начало на така предположения конфликт; ина-

че казано, той не е притежавал тази власт, така да се каже, на конституционни начала, дори и впоследствие да е претендирал за нея. Той просто е променил своя потестарно-политически статус, ако евентуално след предполагаемия успешен заговор е заел владетелския пост.

Фигурата на Декеней привлича много активно вниманието на румънската историография (освен Мирча Елиаде може да се отбележат например: **Coman, I.** 1940 – 1942; **Vulpe, R.** 1976;) и в нея той е представен като родоначалник на държавността на даките, като се изхожда от акцента в известията на Страбон, че следването на съветите му помогнало на Бурбиста да създаде голямо по територия и цветущо по уменията на поданиците му царство. И в случая подобни изводи не произтичат от анализ на данните за потестарно-политическия статус на Декеней.

В данните на изворите е налице едно единствено място, което оставя неяснота какъв е бил „държавникът“ *par excellence* Декеней, и то се отнася до съдбата на гетската държава след Бурбиста. Впрочем, именно на това известие се позовава и Юрий Кабакчиев, за да обоснове идеята си, че след победата в конфликта между цар и жрец Декеней поел в ръцете си и царска, и жреческа власт и така я предал на наследниците си. Това е текстът на готския историк Йорданес, който непосредствено след представянето на Декеней като реформатор на гетското общество (създател на съсловията на т. нар. *Pilleati* и *Capillati*) заявява буквално следното (*Iord., Get., XII, 73*): „След смъртта на Декеней (*De-saeneus*), те [готите, т.е. гетите] почитали Комосик (*Comosicus*) в почти равна степен, защото той не бил чужд на познанието. По причина на неговата мъдрост той станал техен жрец и цар, и той съдел народа с най-голяма справедливост.“

Ще ми се да обърна внимание, че това известие не съдържа изрично твърдение за евентуалното отнемане на властта от Бурбиста в резултат от заговор срещу него начело с Декеней. По-скоро Йорданес, изхождайки от явно недостатъчна информация, е построил изкуствена конструкция, представяща последователността на гетските владетели, в която според мен може да се проследят, първо, линията на една първожреческа „династия“, и второ, линията на реалните гетски владетели. Към първата несъмнено са спадали „управляващите“ преди Залмоксис Севт, самият Залмоксис, упоменат от Йорданес като цар на гетите, и последващите го Декеней. М. Елиаде несъмнено е прав, отбе-

лязвайки, че чрез имената на Севт, Залмоксис и Декеней, Йорданес подчертава важноста на първожречеството в гетското общество (Элиаде, М. 1991, гл. 2, pass.). Че Йорданес на практика смесва двете изрични категоризации на обществено-политическите фигури, в които той вижда начинатели на готската държавност, и пренебрегва точните указания на своите източници за техния потестарно-политически статус, това добре проличава в онзи пасаж от съчинението на Йорданес, където той като че ли все пак категоризира Залмоксис като цар. Текстът на Йорданес (Get., V, 39) гласи буквално следното: „*Ut ergo ad nostrum propositum redeamus, in prima sede Scythiae juxta Maeotidem commentantes praefati, unde loquimur, Filimer regem habuisse noscuntur. In secunda, id est Daciae, Thraciaeque et Moesiae solo, Zalmoxen, quem mirae philosophiae eruditionis fuisse testantur plerique scriptores annalium. Nam et Zeutam prius habuerunt eruditum, post etiam Decaeneum, tertium Zalmoxen, de quo superius diximus.*“ Видно е, че, целийки очертаването на историята на готите по разполагаемите източници, Йорданес посочва като тяхно „първо местоживеене“ Скития в близост до Меотида, където техен цар бил Филимер, след което като второ местоживеене указва Дакия, Тракия и Мизия, където „готски“ цар бил Залмоксис, когото много автори на анали споменавали като блестящ познавач на философията. Начинът, по който Йорданес ни съобщава тази информация, ясно демонстрира, че именно той въздига Залмоксис в статуса на цар, по подобие на Филимер, докато ползваните от него автори познават тази фигура като философ. След това той съобщава за другите „мъдrecи“, за които му е известно, и за които той смята, че са „готи“ – Севт (Zeuta) и Декеней (Decaeneus). Мисля, че този пасаж отлично осветлява начина, по който ранносредновековният автор е вмъкнал митологични фигури на мъдrecи и богове в династичната линия на гетските владетели. Следващ тази линия на отъждествяване на държавни институции с различен характер, за Йорданес е било твърде логично да види в мъдрия владетел Комосик и мъдрец, респ. жрец, или пък обратното – да възведе фигура с ранга на първожрец, респ. мито-поетичен мъдрец, до статуса на владетел.

Що се отнася до митологичния катабазис от известията на изворите за Залмоксис, той също е твърде тежашко доказателство, че в изворите се говори за боговете-царе от митичното *illo tempore*. В инициационния мито-ритуален комплекс се съдържа представата, че всеки

посвещаван извършва такъв катабазис, което се разиграва и ритуално-сценически с помощта на специални средства – ритуални колиби, ритуални ями и други подобни (вж. напр. **Пропп, В. Я.** 1986, 38–46, 225–229). Обичайно този мито-ритуален комплекс се опира на сакрален прецедент, какъвто във всички политеистични религии задава митичната биография на дадено божество от митичните начални времена. Случаят със Залмоксис е именно такъв. По принцип в изворовата информация за Залмоксис е налице ясно свидетелство за инициационен мито-ритуален комплекс с типологията на античните мистерии. Такава интерпретация предлага например М. Елиаде. Виждайки в Залмоксис и Гебелеизис две различни божества – в първото, Залмоксис: бог на мистериите и учител в инициациите, способен да подсигуриява безсмъртие, и във второто, Гебелеизис, небесен бог на гето-даките, покровител на аристократите и воините, наричани у гетите *tarabosteis*, – той приема, че сливането им е въпрос на религиозен синкретизъм, поддържан от първосвещеника и класата на свещенослужителите (**Елиаде, М.** 1991, гл. 2, *pass.*). Мистериялният характер на култа към Залмоксис според него е изрично засвидетелстван от градежа на подземно жилище, за което съобщават както Херодот, така и Страбон. Според М. Елиаде разказът за изчезването на Залмоксис за три години в подземно жилище, подобно на изчезването на Питагор за срок от 7 години също в подземно жилище или на Минос за 9 години в пещера, представлява отражение на инициационния мито-ритуален комплекс. При това, подчертава той, това изчезване не го превръщало в хтонично божество, тъй като тази мито-ритуална представа и респ. практика е по принцип елемент от инициациите, представлявайки реализация на идеята за сливането в отвъдния свят на всеки преминаващ инициациите.

У Страбон действително е налице информация, че Залмоксис „се поселил в една пещера, недостъпна за други, и живеел там, без да общува често с външни хора, с изключение на царя...“ (*Strab., Geogr., VII, 3, 5*). В случая обичайно се търси помещение за инициация на тайни религиозни мъжки общества (по формулировката на **Попов, Д.** 1995, с. 155). Бих привлякъл във връзка с този въпрос и едно твърде сполучливо досещане на Ив. Маразов, който интерпретира данните на античните извори за общуването на „изчезналия“ бог Залмоксис с неговите приближени² като отражение на ритуалната практика на периодично посещение на гробнични комплекси от типа на периодичното посе-

щение на неолитните гробници, установено от Пауъл за територията на днешна Англия (**Маразов, И.** 2000, с. 203, с препратка към **Powell, A.** 1994, и други автори). Разбира се, формални противоречия все пак остават, доколкото като класическа обща грешка се указва именно отъждествяването на андреона, в който Залмоксис се срещал с първите граждани измежду гетите, и подземното жилище, в което се оттеглил за три години (срв.напр. **Роров, Д.** 1990, р. 78–79; **Попов, Д.** 1995, с. 155;). Мисля обаче, че все пак не е изключено указаните от Херодот обекти да са идентични, доколкото в някои традиционни общества мъжки дом (андреон) и дом на мъртвите прадеди съвпадат.

Следва да се отбележи, че ако Залмоксис е цар, то той е само временен „карнавален“ цар. За това свидетелства например възможността в данните за временния цар, играещ ролята на Кронос, от житието на св. Дазий, да бъде видян аналог на Залмоксис, респ. дори пряко отражение в изворите на чествуването на именно това божество в ареала, обитаван от гетите (**ГИБИ, III** (1960), 18–19; **Тъпкова-Заимова, В.** 1960, 705–708; **Венедиков, И.** 1983, 155–159; 1983 а; **Симеонова, Л.** 1985, 288–295; **Попов, Д.** 1995, 74–76;). Следва да се отбележи, че данните от житието на св. Дазий представляват едно неоспоримо засвидетелстване на практиката на избор на карнавален цар, който ежегодно, в продължение на 30 дни ръководел отряд войници, облечени в кози кожи, т. е. стоял начело на карнавална дружина, ползвайки се като карнавален цар от всички възможни блага. Тъй като изворовото свидетелство твърди, че той играел бога Кронос, най-вероятно той е играел редом с всичко и ролята на този архетипен небесен владетел, вършейки царско ритуално обхождане (респ. в епохата, когато обичаят е засвидетелстван – неговото фолклорно съответствие – календарното обхождане), отдавайки се на битова разпуснатост преди да бъде посечен с меч. Впрочем, тази човешка жертва на ритуалното лице, играещо божествения владетел Кронос, несъмнено сближава неговата типология с онази на временния ритуален цар от митологемата *Rex Nemorensis*, така обстойно анализирана от Дж. Фрейзър, респ. и с обредите от типа пурушамедха, също тъй свързани с ритуално обхождане от страна на владетеля; обреди, чието евентуално присъствие в религиозната практика на траките бе вече очертана от **Ив. Маразов** (1980, 7–17). Тук няма да се спирам детайлно на този въпрос, заслужаващ отделен анализ, само ще обърна внимание на обстоятелството, че карнавалните шутов-

ски владетели обичайно са мандатни фигури и вероятно възхождат като властови институции към мандатните властови институции на родово-племенната полово-възрастова стратификация. Не случайно те вършат действия, характеризиращи социално нерегламентирания и социално инверсен бит в юношеските възрастови съюзи на родово-племенната полово-възрастова стратификация. Впрочем, данните от житието на св. Дазий са едно от доказателствата, че дори и да е бил свързан с архетипния божествен владетел Кронос, също като мандатните карнавални шутовски владетели Залмоксис не е разполагал с реална и постоянна власт. Във всеки случай, етнологичните паралели говорят, че шутовският крал няма реална власт, че той просто върши театрално-сценично разиграване на ролята на владетел, без да се намесва през ритуалния период на управление в реалните земни управленски дела, а подчинените му ритуални поданици само формално имитират „верноподаническо“ отношение и служение (вж. например: **Куббелъ, Л. Е.** 1988, 104–105).

Във връзка с анализа на тези въпроси трябва да се посочи, че и по силата на други данни божеската фигура на Залмоксис явно има отношение към полово-възрастовата стратификация, типична за редица военндемократични и раннодържавни етнополитически образувания на древността и при т. нар. традиционни народи. За връзката на Залмоксис с полово-възрастовата стратификация на обществото говори и етимологията на божеското име, с което той е назоваван. Върху етимологията на името Залмоксис е натрупана много литература³, като понякога се приема, че двете имена, за които съобщава Херодот – Залмоксис и Гебелеизис, са идентични (такова становище споделя и Кречмер, цит. по: **Елиаде, М.** 1991, гл. 2, pass.). Вече имах възможност да се спра върху една от възможните етимологии на името, с което Залмоксис бил известен, по думите на Херодот, у някои от траките – името Гебелеизис. Имащо изходната семантика „водач на мъже“, името е показателно за ролята на тази божеска фигура (**Йорданов, Ст.** 2000, 201–202). Тук само ще отбележа възможността в името Залмоксис да се потърси аналогична семантика. Както указва М. Елиаде, още М. Преториус (1688 г.) и Клес (1852 г.) търсят в първата компонента на името Залмоксис лексема, възхождаща към g'hemel 'земя, земен; принадлежащ на земята'. Изхождайки от сходни позиции, П. Кречмер (1935 г.) пръв търси в божеското име сложна дума със значение „господар на хората [респ. земята]“ (от zamo- и -is), като тази втора компо-

нента на името се извежда от лексема, близка на скитската лексема -хаіs, „господар“, „принц“, „цар“ (**Элиаде, М.** 1991, гл. 2, pass.). За Кречмер Гебелеизис е тракийското име, а Залмоксис – скито-тракийско имехибрид; една интересна хипотеза, заслужаваща по-нататъшен анализ, който в случая няма да подхващаме. Но действително съществува известна възможност в името Залмоксис да се види пълен аналог по смислово натоварване с божеското име Гебелеизис.

По принцип отдавнашна догадка е, че Залмоксис е божество, стоящо начело на общество от Medizinmänner (вж. препратките към това становище у **Кацаров, Г.** 1945, с. 170 и сл.; срв. **Доддс, Э. Р.** 2000, 213–214; 243–244, бел. 61, с лит.); но въз основа на първичната семантика на името Гебелеизис аз приех, че става дума за митологична фигура, стояща начело не на шаманска общност, а начело на общоплеменен мъжки съюз (**Йорданов, Ст.** 2000, 201–202). Ако предположението на Кречмер за аналогично значение на името Залмоксис е точно, което заслужава да се провери в един бъдещ по-детайлен лингвистичен анализ, то това становище за характера на божеството като митологичен водач на мъжки съюз се потвърждава допълнително. От значение е обаче, че и първата възможност не противоречи на направените погоре наблюдения за възможността в митичната биография на Залмоксис да е отразен мит, обясняващ положението на първожреца в обществото на гетите.

В подкрепа на такава трактовка са и данните, говорещи за мястото на Залмоксис в инициационния мито-ритуален комплекс. Така по данни на Порфирий, Залмоксис носел името си, понеже, когато се появил на бял свят като дете, това дете „било поставено върху меча кожа, а кожата траките наричат залмос“ (Porphyr., Vita Pythag., 14, ed. Diels). Алюзията за обичай от инициационен тип в това известие е несъмнена. Бих обърнал внимание, нещо, което досега не е правено, че напълно е възможно алюзия за инициационна практика да се отразява и в известието на Хезихий (s. v. Σάλμοξις), че лексемата Залмоксис била име на бог с типологията на гръцкия Кронос, но едновременно с това и име на някакъв танц; танците, както добре е известно, също са застъпени в ритуалността на инициациите, както и въобще на възрастната стратификация (срв. догадката на Додс, че в случая е регистрирана практика от типа на шаманското т. нар. камлание: **Доддс, Э. Р.** 2000, с. 244, бел. 61).

Несъмнено сведението на неоплатоника Порфирий позволява да бъдат установени интересни елементи от тракийския инициационен мито-ритуален комплекс. То не фиксира някаква изключителност на обичая, представлявайки сакрален прецедент с ролята на айтион, обясняващ по характерен за митологията начин произхода на племенните инициационни практики. Хайхелхайм смята във връзка с митологичните представи за Залмоксис, които това известие отразява, че увиването с мечка кожа при раждането е допълнително нагодяване от страна на мита и че Залмоксис първоначално е бил схващан като мечка (цит. по: **Кацаров, Г. И.** 1945, с. 181, бел. 63). Възможно е също така античният автор да описва ритуална ситуация, при която просто е обозначавана мечката природа на героя и по този начин е правена алузия за съответния мит. Между многобройните етимологии на името на Залмоксис онази на В. Томашек най-точно спазва указанията от сведението на Порфирий, извеждайки значение „мечка кожа“ (**Tomaschek, W.** 1980, II, S. 16). Порфирий обаче дава и друго значение на името Залмоксис – „чужд мъж“ ($\xi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$) и за него А. Алфолди отбелязва, че то било при някои азиатски народи типично тайно име за мечката (цит. по: **Кацаров, Г. И.** 1945, 180–181). „Чужди мъже“ може да бъде наред с това култово име за младежите от инициационна възраст, така, както „мечки“ са момичетата, посветени на Артемида Браурония, изпълняващи инициационен ритуал (вж. за инициационния характер на Брауронската $\acute{\alpha}\rho\kappa\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$: **Henrichs, A.** 1981, р. 202-203, 207 и др.; **Brelich, A.** 1969, р. 256 ff., и др.). Ще ми се да обърна внимание, че подобна типология е имал вероятно и образът на Парис, злополучния троянски престолонаследник от митичната история на Троя, като той също преживява период от своята митична биография, когато на практика е „мечо дете“. Става въпрос за отглеждането му на планината Ида. Вече съм обръщал внимание (**Йорданов, Ст.** 1991, с. 192 и сл., както и резюмирането на тези изводи: **Йорданов, Ст.** 1991 а, с. 20-21;), че това е една типична илюстрация за отражението на мито-ритуалния комплекс на инициациите в митичната история на Трояда, при което в него важно място заема образът на мечката. Според версията на Аполодор (Bibl., III, 12, 5), Парис е захвърлен по нареждане на баща си на планината Ида и там е кърмен в продължение на пет дни от мечка. Оказва се, че Ида при това положение е „Меча планина“ – извод, който добре се вписва в културно-историческия облик на Северна Егеида и Пропонтида, тъй като в Пропонтида, по сведение на Аполоний Родоски,

върху един остров се издигала т. нар. Меча планина⁴ и там бил устройван пир в чест на Великата богиня-майка (Apoll. Rhod., Argon., I, 1150;). Това е всъщност свещената планина на Рея Диндименска при Кизик, назована с един догръцки ороним⁵.

По-важно с оглед нашата тема е, че мечката е животното, което отглежда подхвърлените деца сред пустошта – един типичен елемент от мито-ритуалния комплекс на инициациите, който е най-ясното отражение в този комплекс на съответната реална социална практика от живота на първобитните възрастови формирания. Това е практиката на изолиране от обществото на общностите на младежите, респ. подрастващите, през доинициационния период, когато те обитават отделни младежки лагери и същевременно извършват определени стопански дейности, най-вече пастирстването. Трябва да се отбележи, че мечката е централната фигура в повестуванията за подобно подхвърляне на деца при много приказки на съвременните европейски народи⁶. Впрочем, не случайно отношение към този род повестувания има Великата богиня-майка; редица данни говорят, че тя е патронът на инициациите и кърмилник на възрастовите формирания, преминаващи инициациите – една нейна роля, която по тракийски материал е засвидетелствана например за богинята Бендида (в добре известния Копенхагенски релеф). Следва да се отбележи, че митичната биография на Парис го представя не като самотно преживяващ прогонването си в планината инициант, а като част от общност от пастири, вероятно обединени около образа на Великата богиня-майка. Тази „колективност“ на инициационните практики, регистрираща ролята им в обслужването на социално-ритуалния живот на възрастовите колективи, като че ли не се отразява в известието за Залмоксис, който също е „мечо дете“, но е индивидуален образ. Но според мен несъмнено е, че следродилното увиване в мечка кожа е митологичният инвариант на мито-ритуалната практика на афиширане бъдещата принадлежност на роденото дете към онази възрастова общност, чиято зооморфна инкарнация била мечката. По същество такава афиширане на бъдещата принадлежност има добре известен аналог, обстойно проучен от Дж. Харисън, какъвто несъмнено е мито-епическият танц около детето Зевс на бъдещите негови възпитатели, куретите – този класически митологичен образ на юношеските възрастови съюзи.

Най-обстойно тезата, че информацията за Залмоксис регистрира функционирането у гетите на затворени аристократични религиозни

общества, развива **Д. Попов** (1989; 1995, с. 145 и сл.); Систематизацията на данните за подобни общества у траките въобще, на която се опира в изводите си Попов, обаче не е прецизна – той привлича както данни просто за инициационни общества, така и данни за административно-управленската реалия на владетелското обкръжение, което в отделни случаи участва в определени религиозни практики заедно с владетеля. Безспорното е едно – в информацията на Страбон изрично присъства твърдението, че Залмоксис се срещал с по-изтъкнатите измежду гетите. Тук не бих се ангажирал с анализа на това известие, което би могло да фиксира наличието в обществото на гетите на такива затворени общества от типа на етнологичните *Medizinmänner*, но би могло да регистрира и аристократизация на възрастовата стратификация. По принцип процесите на политогенезис включват и този процес – процеса на аристократизация на възрастовата стратификация, достъпът до която силно се ограничава и усложнява. Но наличните данни, с които разполагаме, не позволяват напълно категорични изводи, какво точно регистрира мито-епическата традиция за Залмоксис – въпросната аристократизация на възрастовата стратификация, или наличието на сложна система от степени, които изграждали тази организация. Най-съществената ми бележка в случая е от методологично естество – да се говори за тези тайни общества просто като за аристократични, без да се набележи и генезиса им от първобитната възрастова стратификация на обществото, е подход, който обеднява до известна степен възможностите на анализа.

* * *

Сторените наблюдения върху наличната мито-епическа традиция позволяват да се изведат относително сигурни заключения. Залмоксис не е представен в мито-епическата традиция като реален владетел, античните извори го окачествяват недвусмислено като жрец на най-почитаното божество на гетите. Но те така или иначе съдържат и противоречие – макар и в изолиран случай, Залмоксис е наречен „цар“.

Смятам, че привидното противоречие също получава относително сигурно обяснение, но за това не е достатъчно да се опре единствено върху анализа на античната мито-епическа традиция.

На първо място, необходимо е вписването на фигурата на тракийския цар-жрец сред известните на историческата наука фигури с

такава типология. Единствено такъв подход според мен може по-ясно да очертае неговия статус, и случаят със Залмоксис е твърде показателен в това отношение.

Нека да отбележим, че античният свят представя фигурата на т. нар. цар-жрец без реални потестарно-политически прерогативи. Най-типичният пример в това отношение са двете добре известни фигури в потестарната система на древния свят – атинският архонт-базилевс и римският *rex sacrorum*. При това римският жрец, носещ тази жреческа титла, дори не е и първожрецът в римското общество, какъвто е римският жрец, носещ титлата *pontifex maximus*. И в двата случая това са фигури с функционалност, свеждаща се до съответното място в ритуалния живот на тези антични общества. По описание на Аристотел архонтът-базилевс е много древна фигура, единствената магистратура, която е наследствена, така както са наследствени определени важни жречески длъжности в гръцкото общество. Дали този базилевс е базилевсът военачалник от Омировия епос? Изследвачите не очертават генетичната връзка помежду им като изрично доказуема (вж. повече, с лит.: **Valdés Guía, M.** 2004, р. 67–68). И в случая не може да става дума за базилевс от типа на евентуално сакрализирания микенски **wanaka**, който, впрочем, също като атинския архонт-базилевс е без пряка военачалническа функционалност, тъй като редом с тях съществува длъжността на върховния военачалник – това са съответно архонтът-полемарх редом с архонта-базилевс и *lawageta* редом с *wanaka*. Последните изследвания представят архонта-базилевс като разполагащ не толкова с власт, колкото с авторитет – бидейки ръководител на сакралната сфера, той бил в очите на атиняните пазител на установените норми и традиции; дори и в съдебната сфера, където той имал някакви реални правомощия, той бил по-скоро чрез присъствието си в атинската съдебна система гарант за справедливо съдопроизводство (вж. напр. **Ленская, В. С.** 2001;). И накрая, без реални политически правомощия е и фигурата на царя от митологичните повестувания за *Rex Nemorensis*.

Налице са, разбира се, и данни за реални царе-жреци от политическия живот на античността, заемащи относително важно място в потестарната система на обществото. Думата е за спартанските архажети, потестарни фигури от колегиална магистратура, които могат да се определят като царе-жреци и действително са привлечени като такъв пример у автор като **Дж. Дж. Фрейзър** (1984, с. 19). Спартанските царе

практически са царе-жреци, доколкото всички държавни жертвоприношения се извършват от тях в качеството им на потомци на боговете, при което единият от тях бил жрец на Зевс Лакедемонски, а другият – на Зевс Ураниос. Следва обаче да се държи сметка и за реалните им правомощия, които през класическата епоха са силно ограничени и по-конкретно – реалните им правомощия не надхвърлят равнището на изпълнителна магистратура, главно военачалническа. Но спартанските архагети имат генезис, различен от генезиса на атинския архонт-базилевс, така че те според мен не са пример, който да бъде база за твърдението, че и у гетите е функционирала подобна по характер институция, представена от Залмоксис. Ако Залмоксис е все пак цар-жрец, то той е бил цар-жрец от типа на атинския архонт-базилевс или по-скоро от типа на мито-ритуалния Rex Nemorensis. Смятам, че в негово лице трябва да се види божеска фигура, която е дала модела на инициационните ритуали, обслужващи полово-възрастовата стратификация на гетското общество. Що се отнася до Декеней, там като че ли се срещаме с реалната фигура на гетски първожрец.

И все пак онези известия, които говорят за царски статус на митологичната фигура на Залмоксис, не бива да се отхвърлят без анализ. Появата им в изворите известия вероятно отразява някаква тракийска реалия, независимо каква точно властова институция визира терминът базилевс. В случая следва да се уточнят параметрите на монархичната институция и времето на нейното възникване съобразно два критерия – и съобразно данните на изворите, и съобразно постиженията на потестарно-политическата етнология при изясняването на този въпрос. Ако данните на изворите представят Залмоксис или като главен жрец, или като архетипен цар от митичните начални времена, когато съгласно митологичните представи на редица народи се създава владетелската институция като сакрален праобраз на земната институция, то въпросът е каква е по данните на изворите обезпечеността с властови ресурс на тази видна обществена фигура. Всъщност и Зевс, и царете на редица други древни народи властвуват като първи сред равни, като дошли на власт след изживяна митична биография с ярко подчертаното присъствие в нея на типичните за инициационните митове вълшебно детство и героично юношество. Редом с това и Зевс, и редица други царе на боговете са с власт, съобразявана със съвет на боговете – институция от божествения свят, която, явявайки се божествена, сакрали-

зираща проекция на земната институция, също играе важна роля в божеския социум и очертава по-ограничени правомощия на неговия владетел. И накрая, ако изходим от примера на класическия образ на царя-жрец, царят-роб от Немийското езеро, то несъмнено пред нас е тъкмо такъв митичен цар с мандатна едногодишна власт и с ограничени правомощия (цар в сакралната гора на Немийското езеро и носител само на сакрален авторитет сред човешките колективи в Лациум). Бих припомнил също така, че съгласно някои известия на митологичната традиция, Зевс също не е вечен цар на боговете, например съгласно орфическата традиция след него на власт трябва да дойде архетипната фигура на едно божествено дете, на Дионис.

Ако Залмоксис е цар, то той принадлежи към категорията на митологичните владетели на древна Тракия. На практика в данните на изворите владетелят, при когото той уж разгърнал своята мисионерско-идеологическа дейност, не е фиксиран с конкретно-историческо име и не принадлежи към историческите владетели на древна Тракия. Така или иначе тук се срещаме с парадигматичната фигура на митологичния владетел, а информацията за Залмоксис в историческите извори може да се приведе като един от твърде типичните примери за историзация на социално-нормативна митология. Впрочем, тъкмо принадлежността на тази митология към социогенните митове е улеснила процеса на историзация, наблюдаван в това известие. Що се отнася до случаите, когато в изворите, осветляващи гетската потестарно-политическа система и мястото в нея на фигурата на т. нар. цар-жрец, се появяват реални исторически фигури на първожреци от типа на Декеней, то следва да се отбележи, че изворите изрично фиксират ролята им на първожреци редом с владетеля; дори и да има известни основания интерпретацията, съгласно която Декеней се е стремил да се превърне в потестарна фигура, съсредоточаваща жреческа и гражданска власт, тази ситуация е вторична спрямо митичната фигура на царя-жрец, който има друга типология. Без да навлизаме в детайли, нека само да отбележим в това отношение, че по принцип в хода на конституирането на монархичната владетелска институция тя обичайно се стреми да завоюва максимално възможния обем разпоредителни функции във всички сфери, включително и в религиозната. Но и в древноизточните общества в периода на функциониране на силна монархична власт не се наблюдава съсредоточаване на първожречески пълномощия в ръцете на

монократичния владетел независимо от степента на неговата сакрализация. Опитите на отделни владетели – впрочем, една постоянна тенденция в социално-политическото развитие на тези общества – да монополизират върховната разпоредителна функция и в религиозната сфера, обичайно предизвикват много силно противодействие от страна на жречеството и обичайно не завършват с успех; примерът на Ехнатон е много показателен в това отношение (вж. за това у мен: **Йорданов, Ст.** 2005, с лит.;). Дори и да се е развил подобен конфликт в обществото на гетите, самото му наличие не означава, че владетелската институция у тях е била царско-жреческа. Респективно – тя не е била царско-жреческа в търсения смисъл на върховна разпоредителна магистратура, контролираща всички сфери на обществения живот.

Залмоксис не е пример за цар-жрец; или поне не е пример за цар-жрец в битоващата в нашата тракология представа за владетел с широки върховни пълномощия – жречески, военни, граждански – от вековечни времена. Посредством такава представа идеята за монократичен владетел се налагаше върху социално-икономически реалии от нашия регион, за които тя не е присъща в така очертаня вид.

За мен остава непонятно защо данните на етнологията, впрегнати в т. нар. кроскултурен анализ, не се използват при изясняването на типологията на фигурата на Залмоксис. Те действително са в състояние да изяснят така очертаната ситуация. Така например, установява се, че двойка върховни магистратури, едната преди всичко сакрална, другата най-често военачалническа, свързана с водачеството на формированията на първобитната полово-възрастова стратификация, били типични за много традиционни общества в различна степен на обществено-политическото им развитие – от епохата на политогенезис до епохата на т. нар. ранна държава (early state). Първата фигура била всъщност фигурата на сакралния вожд на т. нар. чийфдъми. Следва да се отбележи, че когато се говори за цар-жрец от мито-епическите повестувания, обикновено се има предвид именно тази фигура в потестарно-политическата система на родово-племенните и раннодържавните общества. Но тази фигура по принцип заема особено място в тази потестарно-политическа система, тя обичайно не е пряко овластена, тя по-скоро е представителна фигура с арбитражна власт в изключителни случаи. Реалната власт била в ръцете на военачалническата длъжност, която впрочем, била колективна, обичайно с двама върховни вожда.

Нека бегло илюстрирам тази система с един твърде характерен пример. Така у племената пуебло от Северна Америка – група етнополитически общности с относително високоразвита архитектура, но представляващи егалитарно общество с матрилинейна родово-племенна организация, се срещаме тъкмо с такава структура на управленската система. Властовата система на пуеблосите *Tiwa* (т. е. селищата, населени с общности от тази езикова група на племената пуебло) била изградена от четири равнища на управленските длъжности – първо, ритуалните възрастни общества; второ, избраните за срок от една година мирновременен вожд (Governor) и военен вожд (War Captain) с техните „щабове“; трето, съветът в състав от „house heads“, имащ главно съвещателни функции, и четвърто, t’aukabede – лексема с буквалното значение „господар на всички неща“, обичайно превеждана в литературата с аравакската съответка кацик (cacique). Тези управленски органи функционирали в специфично взаимодействие помежду си (което тук представям въз основа на проучването на **Estellie Smith, M.** 1983, р. 32 ff.), като сред тях фигура с характеристиките на онова, което трябва да бъде окачествено като „вожд-жрец“, е „кацикът“. Той имал авторитет почти като папата, което гарантирало до известна степен въвеждането в живота на неговите решения, макар да нямал разпоредителни правомощия и да бил по-скоро своего рода арбитър. От друга страна, най-важните и ежедневни ритуални и граждански функции се поемали от възрастните общества и от двете изборни магистратури. Близка е потестарно-политическата система и на друга племенна общност на пуебло – на пуебло Керес. И тук най-важни били две от длъжностите, почти аналогични на длъжностите у другите племенни групи пуебло: длъжността на т. нар. от испанците cacique (испанската дума отговаряла на длъжностния титул, обозначававан с кереското словосъчетание Tiamuni Hotchin), който имал задължението да поддържа вътрешния ред, и длъжността, наричана от пуебло Hotchin, предавано от етнолозите като „war captain“, длъжност, ангажирана с посредничеството между племето и външния свят и практически водеща външната политика. Според представите, застъпени в политогоничните митове на пуебло Акома, длъжността на Hotchin, чиято титла се превежда обичайно като „country chief“ или „outside chief“, получила своя „мандат“, била първата „оторизирана“ длъжност от митичния прародител Iyatiku, докато той все още живеел между хората. Тогава, повествува

митът, нямало друг „inside“ chief освен самата Майка прародителка и майките на родовете, които Майката прародителка инструктирала за най-правилното изпълнение на родовите ритуали. Докато управлявал *lyatiku*, не бил необходим *inside chief* или *casique*; всички следващи изпълнители на тази длъжност, чак до съвременните, били негови „представители“ и получавали властта си направо от него (**Stirling, M. W.** 1932, p. 32; цит. по: **Allen, P. G.** 1992, p. 18–19;). В описанието на Франц Боас (**Boas, Fr.** 1928, p. 288–289; цит. по: **Allen, P. G.** 1992, p. 271, note 18, към стр. 20) т. нар. **casique** е представен като главната религиозна длъжност у публосите от групата на Керес. Те го осмисляли като „главен вожд“ (**Tyi' amun'i ho:tc'am u nyo**), тъй като той водел народа от митичното място на неговата поява на света към сегашните му обиталища. В митовете той винаги бил наричан **ho:tc'anyi ha'tcam'uy k'ayo:k'ai** („chief prayer stick holding“), което означавало „always remembering the prayer sticks“. Касикът могъл да принадлежи на който и да е клан. Интересно е, че в началото на миналия век, когато описва тази длъжност Фр. Боас, в публо Лагуна (един от публосите от групата на Керес) тя била загаснала от дълго време, като, обаче, още си спомняли за последните касики. Интересно е и това, че касикът не се занимавал с всекидневната работа; хората се грижели за земеделския участък на касика, а жените му готвели. Той правел т. нар. *prayer-sticks* (специфични ритуални „стягове“), изнасял ги на върха на хълма близо до селото, после по четирите посоки поред на север, запад, юг и изток, и се молел за хората; в митовете касикът бил единственият, комуто било позволено да прави *prayer-sticks*. Той могъл и да не бъде шаман, но трябвало да знае как да се моли. Той трябвало да бъде благоразумен и да няма раздражителен нрав. В много случаи той самият поема ролята на селищен глашатай, за да предаде на народа своите заповеди.

Както се вижда от тези данни, външен наблюдател би приел фигурата на касика – с неговия авторитет на земно превъплъщение на митологична фигура, с изявените му представителни функции, с отработения установен церемониал на взаимоотношенията с него, който при преговори се явявал съпроводен от *war captains* и т. н., а също така и с неговия статус на освободена от производителен труд личност – за изпълнител на длъжност с характера дори и на монархична институция. Иначе казано, в тези общества функционирала важна сакрализирана длъжност, която наподобява тъкмо онова, което дават като

представа за правомощията на т. нар. цар-жрец античните извори, но която именно като античния цар-жрец няма извънредни правомощия и далеч не съсредоточава в ръцете си всички онези правомощия – жречески, военачалнически и стопанско-граждански, които концепцията за т. нар. цар-жрец, битуваша в историографията като категоризация за властовите фигури от епохата на политогенезис и респ. на ранната държава, приписва на постулираната от нея властова институция. Следва да се отбележи, че именно данните на етнологията дават твърде ясна представа как се е получило така, че в изворите Залмоксис е и жрец, и митологичен цар, отъждествен с Кронос; като етнологката реалия, и Залмоксис е бил в гетското общество единствено с жречески и респ. представителни правомощия, и второ, също като него той е божествен „цар“, доколкото е смятан за фигура с божествен произход. От друга страна, ако трябва да потърсим отговор на въпроса изходна точка на какво историческо развитие е потестарно-политическата ситуация у племената публо, аз бих предложил да видим в нея типологичния праобраз на олигархичните ранни държави от епохата на древността в Стария свят, с типичното за тях западане на ролята на сакрализирания вожд от типа на публоския касик в системата на управление и развитието му в посока на изцяло жреческа ангажираност, респ. с изграждането на сложен административно-управленски апарат на базата на „външните“ вождески длъжности с техния немалък вече „щаб“ от помощници и т. н.

Следва да се отбележи, че настоящото изложение би могло да бъде натоварено с огромно количество информация за подобни по характера си потестарно-политически системи, съчетаващи сакрален „върховен“ вожд и водещата текущата политика фигура на вожд с военачалнически и граждански функции; съвкупността от тези две институции се среща сред редица т. нар. традиционни общества не само в Новия свят. Искам в това отношение само да приведа застъпваното от редица изследвачи становище (на което вече съм се позовавал именно във връзка с изясняването образа на т. нар. цар-жрец: **Йорданов, Ст.** 1991, 383–384), съгласно което царят от митологичната традиция на античните народи (*reg- от времето на индоевропейската древност) всъщност отговаря на вожда от етнографските описания (срв. **O'Brien, S.** 1980, р. 126–127; **Polomé, E.** 1982; **Rowlett, R. M.** 1984, р. 193–194, и цит. там лит.). Към изключително точните наблюдения на

Раулет за ролята на вождовете в обществото на древните индоевропейци скоро се обърна и Трубачов. На тяхна база той формулира следната много прецизна констатация за т. нар. „цар-жрец“: като цяло формулирането на цар-жрец или на свещен цар – това е преувеличение, респ. излишно праволинейна транспозиция в праиндоевропейската древност на по-късни реалии, плод на също такъв подход като онзи, който на базата на мито-епическите акценти върху славата и войнствеността на имагинерен „цар-воин“ постулира една неприсъща за реалната социална практика институция (Трубачев, О. Н. 2003, с. 200).

* * *

Струва ми се, изложеното по-горе придава известна валидност на оценката на Трубачов и когато се прави историографски анализ на застъпените в нашата литература становища за т. нар. цар-жрец. Във всеки случай наличният изворов материал за „царя-жрец“ Залмоксис не може да се приема като абсолютно категорично доказателство за функционирането на такава институция в обществото на гетите от средата и втората половина на I хил. пр. н. е. Залмоксис е жрец, което изворите пряко фиксират, а е митологичен цар може би в същия смисъл, в който сакрализираният вожд от данните на етнологията има сакрален авторитет, претендира да е наследник на митологичните същества – първостроители на социума, но не е монократичен владетел.

БЕЛЕЖКИ:

¹ Не мога да приема обаче категоризацията като *deus otiosus* за Залмоксис у същия автор, или поне тя трябва да се приеме с известни уговорки. Вж. **Маразов, И.** 2000, 213–214. Впрочем, за пръв път такава категоризация на Залмоксис е направена от М. Елиаде в хода на анализа му на името Гебелеизис, тълкувано от него като име на божество, различно от Залмоксис (независимо от твърдението на изворите, че е друго негово име у някои от гетите). За Елиаде Гебелеизис преминал добре известна в историята на религиите еволюция – от бог на небето през *deus otiosus* и накрая – бог на бурята. Вж. **Елиаде, М.** 1991, гл. 2, pass. Сходно и вероятно възхождащо към интерпретацията на Елиаде е и становището на Фанталов, според когото Гебелеизис и Залмоксис са различни божества, измежду които Гебелеизис се определя като небесен бог, докато Залмоксис е представен като хтонично

умиращо и възкръсващо божество, респ. като културен герой (**Фанталов, А.**, б. г., pass.).

² Сведението, че Залмоксис общувал с първенците измежду гетите, освен у Херодот, се среща и у Хезихий, но в място, където той явно върви след Херодот, но пък твърди, че това се случило у астите (Hesych., s. v. Ζάλμοξις).

³ Историографска справка за търсенията от първата половина на XX век: **Элиаде, М.** 1991, гл. 2. Измежду последните опити за етимологизиране на името вж. напр.: **Pandrea, A.** 1981; **Орел, В. Э.** 1987, 22–23; **Theodossiev, N.** 1997. Етимологията на божеското име Залмоксис е по принцип трудна за решаване, като колебанията се дължат отчасти и на различните форми, в които името е застъпено у отделните автори, две от които – Залмоксис и Замолксис, са най-често срещаните. Становището на **A. Pandrea** (1981, pass.), че Залмоксис е по-старата форма на името (опиращо се върху справката за фиксирането ѝ от съответните изворни известия: Херодот през V в. пр. н. е., у Платон през IV в. пр. н. е., у Порфирий през III в. пр. н. е., у Диодор Сицилийски през I в. пр. н. е., у Апулей през II век от н. е. и у Йорданес през VI век от н. е., срещу формите *Salmoxis* – вариант в някои ръкописи на Херодот, и *Zamolxis* – използвано от Страбон през I в. пр. н. е. и от император Юлиан Отстъпник през IV век), е по същество прецизно. Впрочем, за пълнота нека да отбележим, че вариантът Замолксис е използван и от Лукиан и Диоген Лаертски. Измежду последните наблюдения за формата на името, по-специално в диалога „Хармид“: **Murphy, D. J.** 2002, p. 135, 136. Естествено, досегашните етимологии на името не предлагат единство в търсенията, но се движат в диапазона на значенията „Deus Avus, Deus Parens, Deus Vetus“ (**Pandrea, A.** 1981, p. 229–246), „велик бог“ (**Орел, В. Э.** 1987, 22–23), „Bärengott“, респ. „sleeping bear“ (Роде, Дойбнер, Кацаров, Рис Карпентър, цит. по справката у **Элиаде, М.** 1991, гл. 2; срв. скептицизма, изразен от **Додс, Э. Р.** 2000, с. 244, бел. 61); „цар, господар на хората“ (Кречмер, цит. по справката у **Элиаде, М.** 1991, гл. 2).

⁴ Apoll. Rhod., Argon., I, 941 (по изданието на Церетели, 1964 г.). В Балкано-Анатолийския район топонимите, производни от индоевропейския корен *t̥tko- „мечка“, са сравнително често срещани. Срв. **Трубачев, О. Н.** 1981, 112–114 и др.

⁵ Срв. **Detschew, D.** 1976, S. 137. Сред изворните свидетелства към тази статия от компендиума на Дечев не е приведено едно известие на Филостефан Киренейски (frg. 2, ed. Müller = Schol. ad Apoll. Rhod., Argon., I. 985, ed. C. Wendel), може би поради бедността му. Заслужава да се отбележи и топонима Артаке в малоазийска Витиния, който също се обвързва от краткото известие на Стефан Византийски (s. v. Ἀρτάκη = Demosth., Bythiniaka, frg. 6, Jacoby, F. Gr. Hist., III, C. 1, S. 553) с аналогично назоваване на Афродита (наричана тук Артакия, тя несъмнено е „Мечката“).

⁶ **Клингер, В.** 1903, 49–50. Вж. освен приведените от Клингер примери и генеалогичната легенда за отгледания от мечка Урсино, наследил трона на ранносредновековна Навара: **Серов, С. Я.** 1983, с. 172, с лит.

СЪКРАЩЕНИЯ И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Венедиков, И. 1983 – Иван Венедиков. Медното гумно на прабългарите. София, 1983.

Венедиков, И. 1983 а – Иван Венедиков. Нов аспект на култа към Залмоксис. – Изкуство, 1983, № 4.

ГИБИ – Гръцки извори за българската история.

Довгяло, Г. И. 1980 – Г. И. Довгяло. Становление идеологии раннеклассового общества (на материале клинописных текстов). Минск, 1980.

Доддс, Э. Р. 2000 – Э. Р. Доддс. Греки и иррациональное. Санкт-Петербург, 2000.

Йорданов, К. 1981 – Кирил Йорданов. Възникване и характер на държавата у траките. – В: България 1300. Институции и държавна традиция. Доклади на Третия конгрес на Българското историческо дружество, 3–5 октомври 1981. София, 1981.

Йорданов, Ст. 1991 – Стефан Йорданов. Типология на държавообразователните процеси в древността (по материали от Балкано-Анатолийския район от края на II – началото на I хил. пр. н. е.). Дисертация за присъждане на научната степен „Кандидат на историческите науки“. Велико Търново, 1991.

Йорданов, Ст. 1991 а – Стефан Йорданов. Типология на държавообразователните процеси в древността (по материали от Балкано-Анатолийския район от края на II – началото на I хил. пр. н. е.). Автореферат на дисертация за присъждане на научната степен „Кандидат на историческите науки“. Велико Търново, 1991.

Йорданов, Ст. 2000 – Стефан Йорданов. Тракийският воин. Проучвания върху военната и социалната история на древна Тракия. Велико Търново: Faber, 2000.

Йорданов, Ст. 2005 – Стефан Йорданов. Соларният „монотеизъм“ на древните религии: I. Реформаторът Ехнатон и монотеизмът (2005, под печат).

Кабакчиев, Ю. 2001 – Юрий Кабакчиев. Наблюдения върху тракийския социум от предримската епоха. [Summa Thracologiae, 2]. София, 2001.

Калоянов, Ст. 1980 – Станимир Калоянов. Някои проблеми от обществено-политическото развитие на Тракия през елинистическата епоха. – *Thracia Antiqua*, 9. Serdicae, 1980.

Калоянов, Ст. 1988 – Станимир Калоянов. Проблеми на тракийския урбанизъм в гетските земи. – In: *Terra Antiqua Balcanica. Acta III. Serdicae, MCMCLXXXVIII.*

Кацаров, Г. 1907/1908 – Гаврил Кацаров. Залмоксис. – ГСУ, 3-4, 1907/1908 [Цит. по: Гаврил Кацаров. Избрани съчинения. Том I. София, 2001].

Кацаров, Г. 1945 – Гаврил Кацаров. Нови изследвания върху религията на древните траки. – Списание на Българската академия на науките и изкуствата. Кн. 70. Клон историко-филологически, 33. София, 1945.

Клингер, В. 1903 – В. Клиндер. Сказочные мотивы в истории Геродота. Киев, 1903.

Куббель, Л. Е. 1988 – Л. Е. Куббель. Очерки потестарно-политической этнографии. Москва, 1988.

Ленская, В. С. 2001 – В. С. Ленская. Архонт-базилевс в Афинах. – ВДИ, 2001, № 4.

Маразов, И. 1980 – Иван Маразов. Следи от Ашвамедха и Пурушамедха в култовите ритуали и царската идеология на траките. – Изкуство, 1980, № 8.

Маразов, И. 1994 – Иван Маразов. Митология на златото. София: Издателска къща „Христо Ботев“, 1994.

Маразов, И. 2000 – Иван Маразов. Действието „покриване – откриване“ в мита и ритуала. – В: МИФ5. Културното пространство. II. София, 2000.

Михайлов, Г. 1972 – Георги Михайлов. Траките. София, 1972.

Орел, В. Э. 1987 – Э. В. Орел. О некоторых палеобалканских отражениях индоевропейских религиозных представлений. – В: Десятая авторско-читательская конференция „Вестника древней истории“ АН СССР. Тезисы докладов. Москва, 1987.

Попов, Д. 1981 – Димитър Попов. Тракия на царете-жреци, царете богове. – В: Тракийски легенди. София, 1981.

Попов, Д. 1985 – Димитър Попов. Проучвания върху тракийската религия. IV. Царят и царската власт. – ГСУ – ИФ, 78, 1985.

Попов, Д. 1989 – Димитър Попов. Проучвания върху тракийската религия. III. Тайните общества. – ГСУ. ИФ. Том 77. 1984. София, 1989.

Попов, Д. 1995 – Димитър Попов. Богът с много имена. София: ИК „СВЯТ – НАУКА“, 1995.

Пропп, В. Я. 1986 – В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986.

Серов, С. Я. 1983 – С. Я. Серов. Медведь-супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки). – В: Фолклор и историческая этнография. Москва, 1983.

Симеонова, Л. 1985 – Лиляна Симеонова. Деянията на св. Дазий като извор за духовната култура на Дуросторум през късната античност. – В: Североизточна България – древност и съвремие. София, 1985.

Тодоров, И. 1980 – Иван Тодоров. Допълнение към Страбон, VII 3, 11. – In: Terra Antiqua Balcanica. Acta III. Serdicae, MCMLXXXVIII

Тодоров, И. 1998 – Иван Тодоров. Неизвестните тракийски владетели. 542–798 a.u.c. Велико Търново: Faber, 1998.

Трубачев, О. Н. 1981 – О. Н. Трубачев. Indoarica в Северном Причерноморье. – В: Этимология. 1979. Москва, 1981.

Трубачев, О. Н. 2003 – О. Н. Трубачев. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. Издание второе, дополненное. Москва, 2003.

Тъпкова-Заимова, В. – Василка Тъпкова-Заимова. Сведения за средновековни кукерски игри в Силистренско. – В: Езиковедско-этнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски. София, 1960.

Фанталов, А., б. г. – Алексей Фанталов. Изображения фрако-дакийских богов. – <http://www.steppe.narod.ru/myth.htm> (accessible – January 2004).

Фол, Ал. 1970 – Ал. Фол. Демографска и социална структура на древна Тракия през I хил. пр. н. е. София, 1970.

Фол, Ал. 1974 – Ал. Фол. Гръцки извори за историята на древна Тракия. III. Тракия в Тукидидовата „Археология“ I 2–12 и II 14–17. – ГСУ – ИФ, 68, 1974.

Фол, Ал. 1983 – Ал. Фол. Етнонимическа и етническа действителност в Тракия. – В: Ал. Фол, Т. Спиридонов. Историческа география на тракийските племена до III в. пр. н. е. София, 1983.

Фол, Ал. 1990 – Ал. Фол. Политика и култура в древна Тракия. София, 1990.

Фрейзър, Дж. Дж. 1984 – Дж. Дж. Фрейзър. Златната клонка. София, 1984.

Элиаде, М. 1991 – Мирча Элиаде. От Залмоксиса до Чингиз-хана [Перевод на части от: Eliadé, M. De Zamolxis à Gengis-Khan. Paris, Payot, 1970]. – <http://internettrading.net/guru> (OCR по изданию: журнал „Кодры“, 1991, № 7), accessible – January 2004.

Allen, P. G. 1992 – Paula Gunn Allen. The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian traditions: with a new preface. Boston: Beacon Press, 1992.

Boas, Fr. 1928 – Franz Boas. Keresan Texts. – Publications of the American Ethnological Society, vol. 8, pt. 1. New York, 1928.

Bianchi, U. 1971 – U. Bianchi. Dualistic aspects of Thracian religion. – History of Religions, 1971.

Brelich, A. 1960 – A. Brelich. The Historical Development of the Institution of Initiation in the Classical Ages. – Acta Antiqua Acad. Scie. Hung., 1960, t. IX, fasc. 3–4.

Brelich, A. 1969 – A. Brelich. Paidés e parthenoi. I. Roma, 1969.

Briquel, D. 1982 – D. Briquel. Initiations grecques et idéologie indo-européenne. – Annales. ESC. Vol. 37, 1982, No 3.

Coman, I. 1940 – 1942 – Ioan Coman. Deceneu. Introducere. – ZALMOXIS, III, 1940 – 1942.

D'Alviella, G. 1920 – G. D'Alviella. L'Initiation, institution sociale, magique et religieuse. – Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXXI, 1920.

Detschew, D. 1976 – D. Detschew. Die Thrakischen Sprachreste. 2. Auflage. Wien, 1976.

Eliadé, M. 1976 – M. Eliadé. Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. Paris: Gallimard, 1976.

Estellie Smith, M. 1983 – M. Estellie Smith. Pueblo Councils: An Exemple of Stratified Egalitarianism. – In: The Development of Political Organization in Native North America. 1979 Proceedings of the American Ethnological Society. Washington, 1983.

Harrison, J. E. 1980 – Jane Ellen Harrison. Prolegomena to the study of Greek religion. 2d. ed. London: Merlin Press, 1980.

Henrichs, A. 1981 – A. Henrichs. Human sacrifice in Greek religion: three case studies. – In: Le Sacrifice dans l'Antiquité. Genève, 1981.

Holding, J. P. n. d. – J. P. Holding. Zalmoxis Shazam. Is the Story of Zalmoxis a Parallel for Christianity? – Tekton. Building Blocks for Christian Faith (http://www.tectonics.org/tekton_04_02_ZS.html), accessible – January 2004.

Marazov, I. 1986 – Ivan Marazov. Thracian Mythology in Indo-European context. – In: 4th International Thracian Conference „The Bronze Age in the Thracian Lands and Beyond“. Boston 7–10 June 1984. Milan: Dragan European Foundation, 1986.

Murphy, D. J. 2002 – David J. Murphy. The Basis of the Text of Plato's Charmides. – Mnemosyne, vol. LV, 2002, Fasc. 2.

O'Brien, S. 1980 – S. O'Brien. Social Organization in Western Indo-European. – Journal of Indo-European Studies, vol. 8, 1980.

Pandrea, A. 1981 – A. Pandrea. Quelques observations concernant l'étymologie, la sémantique et la genèse d'un ancien nom de dieu: Zalmoxis. – Balkan Studies, vol. 22, 1981, No 2.

Polomé, E. 1982 – E. Polomé. Indo-European Culture, with special Attention to Religion. – In: Polomé, E. (ed.). The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millenia. Ann Arbor, 1982.

Popov, D. 1990 – Dimităr Popov. Le dieu aux differents noms (Nouvelles observations sur Zalmoxis). – Études balkaniques, 1990.

Powell, A. 1994 – A. Powell. Newgrange – Science and Symbolism. – PPS, 1994.

Rowlett, R. M. 1984 – R. M. Rowlett. Archaeological Evidence for Early Indoeuropean Chieftains. – Journal of Indo-European Studies, vol. 12, 1984.

Shallit, J. 2004 – Jeffrey Shallit. The Christian and the Atheist. A review of The Question of God: C. S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex, and the Meaning of Life, by Armand M. Nicholi, Jr. Free Press, 2002. – Skeptic, vol. 10, 2004, Number 4.

Steward, J. H. 1955 – J. H. Steward. Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution. Urbana, 1955.

Stirling, M. W. 1932 – Mathew W. Stirling. Origin Myth of the Acoma and Other Records. – Bureau of American Ethnology, Bulletin 135. Washington, D. C., 1932.

Theodossiev, N. 1997 – N. Theodossiev. Further Notes on the Mountain Theonyms (Orpheus, Dionyssos, Salmoxis, etc.). – Beiträge zur Namenforschung. NF. 32 (1997), Hf. 4.

Valdés Guía, M. 2004 – Miriam Valdés Guía. Sinecias, basileis y ley de Dracon: Preeminencia eupatrida en los cultos políticos y control aristocratico de las fratrias en el s. VII a.C. en Atenas. – Polifemo, 4 (2004)

Van Gennep, A. 1960 – A. Van Gennep. The rites of passage. London: Routledge, 1960.

Vulpe, R. 1976 – Radu Vulpe. Décénée, conseiller intime de Burébista. – In: Vulpe, Radu. Studia Thracologica. București, 1976, 62–68.