

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ ♦ КАТЕДРА ПО АРХЕОЛОГИЯ

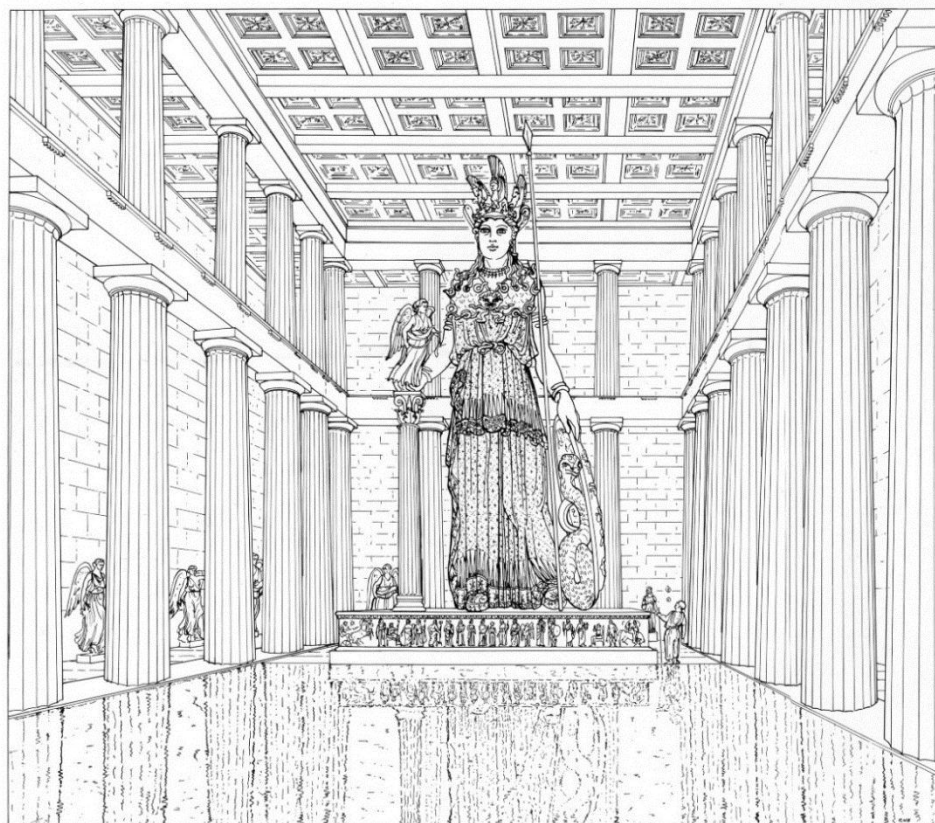
ДИСЕРТАЦИЯ ЗА ПРИСЪЖДАНЕ НА НАУЧНАТА СТЕПЕН
„ДОКТОР НА ИСТОРИЧЕСКИТЕ НАУКИ“
В ПРОФЕСИОНАЛНО НАПРАВЛЕНИЕ: 2.2. ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

БОГОВЕТЕ В ЧОВЕШКОТО ПРОСТРАНСТВО

АРХЕОЛОГИЯ НА ЕЛИНСКИТЕ ПРЕДСТАВИ

Костадин Рабаджиев
професор по Класическа археология

(автореферат)



София, 2019

Настоящата дисертация бе обсъдена и предложена за защита на разширено заседание на Катедрата по Археология при Исторически факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ на 21 октомври 2019 г. Публичната защита е насрочена на 20 март (петък), 2020 г. от 16:00 ч. в ауд. „Проф. Богдан Филев“ (41А) на Исторически факултет.

Председател на научното жури:
проф. д-р **Тотко Стоянов**,

Рецензенти:
проф. д.и.н. **Людмил Гетов**,
проф. д.изк. **Иван Маразов**,
проф. д-р **Петър Делев**,

Автори на становища:
проф. д.и.н. **Валерия Фол**,
проф. д.и.н. **Калин Порожанов**,
проф. д-р **Тотко Стоянов**,
доц. д-р **Румяна Георгиева**,

Резервни членове:
доц. д-р **Юлия Цветкова**,
доц. д-р **Красимир Ников**.

Научното жури е назначено със заповед на г-н Ректора на СУ „Св. Кл. Охридски“ (№ РД 38-665/22.11.2019 г.).

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

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

Темата е за духовния свят на елините, измислен и осъществяван от поколения вярващи, материализиран в образи и конструкции, реални като делничния свят, но пък вярвани като „отпечатъци“ и „вместилища“ на един друг, свръхестествен и могъщ, подобен на удивителните с красотата си природни места, които богове и божества обитавали. Това е интригата на писаното тук – стремеж да се разграничат пространствата на света, реални и имагинерни, да се потърси мястото на свръхестествените обитатели и хората в тях, най-вече присъствието на боговете в пространството на човека, видяно през очите на древните елини. Така в центъра на моето внимание са моделите на общуване между безсмъртни и смъртни, проследени в динамиката на промените във времето. Това не е нова тема, религиозните представи и поведение на елините са обект на изследователски интерес още в древността, последните два века тя присъства неотменно в научните програми и дирения на изследователи и научни центрове в обширния свят на модерната наука. Върху аспекти на религиозния живот и общуването с боговете е натрупана огромна книжнина, но стремежът тук е взаимодействието с тях да бъде проследено всеобхватно: появата в мита и епоса, но и в полисната драма и исторически писания, в религиозните действия на полисната общност, в прорицалища и мистериални празници. Прочит, който е граден върху идейните прозрения на древни наблюдатели; в тълкувани образни сцени и артефакти в археологически контекст, всичко това е вградено в анализ, който ползва постигнатото, за да открие нови измерения на известното в сложния свят на идейна обвързаност и застъпващи се смисли, което се надявам да е сред достойнствата на предложения тук текст. Така направеното тук не е самоцел, а по-скоро стремеж да се тълкува елинското общество, видяно през призмата на религиозния

живот и в търсене на градивните устои на творения от него духовен свят. А тази картина става по-разбираема в сравнението между архаичната образност и представи, съпоставени с елинския идеен свят във времето на гръцката Класика.

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

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

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

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

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

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

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

СЪДЪРЖАНИЕ:

Пролог [1]

1. Свят, пълен с богове [4]

- 1.1. За природата на елинските богове [5]
 - 1.1.1. Човекоподобните богове [5]
 - 1.1.2. Различните богове [6]
 - 1.1.3. Божествената душа [10]
 - 1.1.4. Възкачване и слизане (вертикалният *Космос*) [16]
- 1.2. Пространства за богове и хора (хоризонталният свят) [19]
 - 1.2.1. Човешкото пространство [20]
 - 1.2.2. Природното пространство [21]
 - 1.2.3. Имагинерното пространство [25]
 - 1.2.4. Центърът на света [27]
 - 1.2.5. Периферията [30]
 - 1.2.6. Земя за боговете [45]

2. Божествената поява сред смъртните (в мита, литературата и в исторически контекст) [51]

- 2.1. *Епифания incognito* [51]
 - 2.1.1. Боговете като природни феномени [52]
 - 2.1.2. Боговете в човешки облик [54]
 - 2.1.3. Боговете в зооморфна *епифания* [56]
- 2.2. *Theophania*: боговете „на живо“ [61]
 - 2.2.1. Страшните богове [61]
 - 2.2.2. Могъщите богове [62]
 - 2.2.3. Имитирана *теофания* [63]
- 2.3. *Deus ex machina* [66]
 - 2.3.1. Ритуалната драма [66]
 - 2.3.2. Раждането на литературната драма [68]
 - 2.3.3. Драмата и Дионис [70]
 - 2.3.4. Драмата в градския празник [74]
 - 2.3.5. Боговете в драмата [76]

3. Ритуалното присъствие (в полиския култ) [80]

- 3.1. Богът без образ (ритуали с камъни) [82]
 - 3.1.1. Камъните като местна забележителност [82]
 - 3.1.2. Камъните-вместилища [83]
 - 3.1.3. Свещените реликви [89]
- 3.2. Олтарът: трапеза в два свята [94]
 - 3.2.1. Обмяна на ценности с боговете [95]
 - 3.2.2. Трапеза с боговете [97]
 - 3.2.3. Трапеза за бога в статуя [102]
 - 3.2.4. Всеприсъстващите богове в жертвения ритуал [105]
- 3.3. Храмът: земното жилище на бога [108]
 - 3.3.1. Храмът-жилище [108]
 - 3.3.2. Богът в пластичната украса на храма-жилище [114]
- 3.4. Ранните статуи – вместилище или знак? [120]
 - 3.4.1. Ранните статуи [120]

- 3.4.2. Ранните статуи във времето [133]
- 3.4.3. Боговете от дърво [136]
- 3.4.4. Образът на бога [139]
- 3.4.5. Статуята в пространството [141]
- 3.4.6. Живата статуя (ритуали със статуи) [144]
- 3.4.7. Богът в статуя [147]
- 3.4.8. Статуята-реликва [153]
- 3.5. Атина *Партенос* на Фидий в полиския празник [155]
 - 3.5.1. Акрополът [155]
 - 3.5.2. Партеонът [159]
 - 3.5.3. Фризът [167]
 - 3.5.4. Атина *Партенос* [178]
 - 3.5.5. Панатенейският празник [187]
- 4. Гласът на бога** (Богът в прорицалищата) [193]
 - 4.1. Прорицалищата в света на елините [195]
 - 4.2. Богът в прорицалището [209]
- 5. Богове и хора заедно** (мистериалният празник) [212]
 - 5.1. Съпреживяване с боговете [214]
 - 5.2. Мистериалната драма: боговете на живо [222]
 - 5.3. Огнената *теофания* [230]

Епилог [237]

Илюстрации [245]

Опис на илюстрациите [263]

Библиография [267]



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

смъртните, които преминали в света на боговете – Дионис и Херакъл изгорили смъртните си обвивки, наследени от техните майки, за да освободят божествения дял на баща си Зевс и именно така се възкачили на Олимп [#1.1.4]. Това обяснява и една специфична зона в периферията на човешкия свят, която всъщност била граница с божествения, затова и място на срещи [#1.2.5] – обитателите там, хипербореи и етиопци, били блажени и справедливи, защото гости на техните пиршества били самите богове. Тук „на ръба“ били и децата на боговете от смъртни, затворени в ограничените пространства на Елисейските поля или Блажените острови, мъртви за общностите, които те напуснали, но съхранили единството на душа и тяло, тъй като не били преминали отвъд реката Океан. Всъщност те били застинали във времето, сами осигурявали прехраната си с изобилна реколта и били блажени в своето безгрижие.

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

Тук и за градацията в божествения свят и боговете, които видимо били различни в своите прояви: в дивото пространство и морето обитавали божества с локално присъствие. Те били част от природния свят, видно и в облика им между човешкото и животинското, странели от хората и не се появявали в други светове, нито се вселявали в други същества. Там сред тях можели да бъдат срещнати и богове от Олимпийската фамилия на Зевс, могъщи и всеприсъстващи, затова и появяващи се навсякъде, с възможност да се вселяват в смъртни и животни, дори и в предмети с образ (статуи) или без. Най-могъщ сред тях бил Зевс, който пазел царствена дистанция от всички, той не се явявал сред хората, а когато се покажел, обликът му бил изпепеляващ, дори и за неговата любима от смъртните.

Колкото до природата на боговете – по облик те били подобни на хората (според теолозите обратното), но по-големи от тях, по-силни, по-красиви и сияйни, но най-вече безсмъртни, затова нетленни и безплътни. Едва ли бих могъл да предложа отговор, но сходство би могло да се търси в идеята за човешката душа – безсмъртна част, вероятно с божествен произход, която боговете били вложили с антропогенезиса в смъртното тяло [#1.1.3]. Затова единствено душата на човека преминавала в отвъд, което принадлежало на „нематериалния“ божествен свят. Същата тази душа в по-късните представи била осмислена като витална сила, която можела да преминава от едно тяло в друго (*метемпсихоза*) и това я доближавало

до възможностите на боговете. Но тя все пак била ограничена в обитаваното от човека пространство, макар още в написаното от Платон да се прокрадват идеи и за астрално безсмъртие(!). И разликата е най-вече в силата, която тази безплътна същност притежавала, разпознавана от нас в градацията тук и отвъд, начената със смъртния човек, през хероя/ полубог и локалните божества до Олимпийските богове.

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

Всъщност в това пространство се открояват два акцента – статуята и олтарът, които някак си не се допълвали в практикуваните ритуали [#3.4]. Гарантирането на божествена подкрепа в модела на общуване чрез статуята е налагало нейното преместване там, където общността се е нуждаела от присъствието и помощта на бога. Олтарът пък бил „инструмент“ за директен контакт с боговете – поднасяната на него жертва била дял от общата трапеза, който в ароматен дим се въздигал към небесното им обиталище и така те били участници чрез ритуала в съвместно пиришество [#3.2]. Жертвоприношението е обвързвало двата свята в единно сакрално пространство, което е и едновременно с божественото – тук нямали смисъл въпросите от епоса дали богът спи или пък отсъства (!). Знаменателен факт е, че олтарът осигурявал присъствието на бога, където и да бъде поставен в обитаваното пространство. Основание за тази вяра вероятно било в представата за небесната полусфера, която бих определил по-скоро като „конишна“ – нейният връх бележел центърът, където били боговете и димът от олтара винаги е достигал до тях(!). Това налагало той да е под открито небе, което поставя и интересния въпрос за социалния облик на участниците в култа. В *Тъмните векове* олтарът бил ситуиран в пространството пред владетелския дом и там общността общувала с небесните богове [#3.3]. Докато регистрираната вътре религиозна активност била с участието на елита, които са почитали бога, вероятно събрани около огнището.

В тази среда са се появили и първите статуи – преносими за времето на ритуала/ празника. Наблюдаваме това в ранните градски храмове, където те получили постоянни постаменти в малки помещения с огнище и там е протичало ритуалното общуване, вероятно отново с представители на градския елит. Тези храмове били приемници на жилището на владетеля в градския център, наследили го и като средище на колективната идентичност на утвърждаващия се полис, затова и сходни по

устройство на *мегарона*. Различна е картината в извънградските светилища, които в празници събирали елитите на многобройни градове и където до по-ранните олтари били добавяни сгради, вероятно *хестиатории* за пиршеството в празника с бога/богинята. Но веднъж поставена база за статуята вътре, помещението било устроено като храм и участниците го напуснали [#3.3.1].

Това социално разграничаване наблюдаваме векове по-късно в града на атиняните, където от времето на Пизистрат празникът на богинята бил съчленен от два отделни култа и две общности, които я почитали – официалните представители на градската управа участвали в жертвоприношение на Атина *Полиас* в храма ѝ със свещената статуя в източния наос на Ерехтейона, докато градската общност, организирана по фили, се отправяла към Големия олтар на богинята и там те участвали в жертвопринасяне на многобройни животни, месото от които било раздавано в града по деми [#3.5.5]. За древния и аристократичен характер на почитаната статуя свидетелстват и сведенията за участието на жени от древен род в грижите за нея, включително и жрицата на богинята, която била избрана от род с начало от царете на атиняните. И тук бих подсказал една възможна картина, в която влиянието на източни практики със статуи на богове прониква в аристократична среда и функционира като аристократичен култ. Докато поднасяната на олтара жертва била в присъствието на общността и с политическите промени в света на елините това се наложило като основен модел за общуване с боговете, а статуята останала част от традицията, която продължавала да се изпълнява и по времето на Павзаний. Виждаме ясно това в разликата с появилите се в 5. век нови статуи, постигнати с боговдъхновеното умение на Фидий [#3.5.4]. В създадената от него хризелефантинна статуя на Атина той скъсал с религиозната традиция на малките статуи, преносими в шествия, обличани и украсявани по начин, който е твърде човешки и очаквано аристократичен. Неговата статуя носела внушението на Омировата представа за боговете като огромни, опиращи глава в гредите на тавана, царствени като поза и излъчващи сияние, което Фидий е постигнал с виртуозност – отразяващата повърхност на статуята в мекото сияние на слоновата кост и блясъкът на златото, вероятно стъкло и излъскан бронз, пронизващите очи от скъпоценни камъни и светлината, проникваща в сумрака през отворената висока порта, подсилена със страничните прозорци и огромното водно огледало на пода пред нея, всичко това носело и внушавало илюзия за божествено присъствие. Така, ако старите статуи съдържали бога в себе си и това било демонстрирано в ритуалите, но не толкова шествия, къпане и обличане и хранене, които са твърде човешки и показват статуята като жива, колкото в ритуали, които демонстрирали силата ѝ да въздейства, сред тях и разказвани случки, най-често слухове за вършени от тях чудеса [#3.4.7]. За разлика от тях новите статуи били по-скоро красив дар за бога (*agalma*), който в обмена на ценности

радвал боговете и те били благосклонни към смъртните дарители. Така мислел Платон, но дали пък само дар или утвърждаване на нова практика, в която градската богиня в изобразителната програма на новопостроения храм, наречен *Партенон*, била изявена като извечна закрилница срещу врагове и пороци. Но Фидий е постигнал нещо повече – храмът той изградил и украсил като внушителен архитектурен декор на извечната среща на градската общност със своята покровителка – фризът с носения даровен пеплос в процесията на празника бил буквално винаги пред очите на богинята в статуята и на височината на нейния поглед, един нов и рационален начин да се затвърди единението в неговото ежедневно осъществяване [#3.5.3].

Но пък интересното е, че новите статуи често дублирали старите, дори една до друга в един храм или в съседни в границите на светилището [#3.5.4]. Това поставя интересен въпрос – дали в съчетанието на двете не е постигната по-цялостно идеята за бога, подобно на рисуваните сцени, в които до статуята в храма е и самият бог? Пресилена би била подобна интерпретация, по-скоро те подсказват, че статуята е само моментно вместилище на бога, който присъствал независимо от нея. Това бих предположил за времето на 5. век, когато се появяват тези дублиращи образи и сцени и когато много от древните практики са били преосмислени, включително и статуите, за които Хераклит твърдял, че разговорът с тях бил напразен, подобно на този с къщата, ако се опитаме да говорим с нея. А сигурното, което двете статуи демонстрирали в своята „заедност“, било, че гражданите се вълнували от новите идеи и тях те почитали заедно с вековната традиция. Но е видно, че тази традиция не била възпроизвеждана в новите култове и затова приличала по-скоро на отживелица в религиозния живот на класическите елински полиси.

Съпоставим ли двата модела на контакт със свръхестествените същества в хронологията на тяхната проява, неминуемо възниква идеята за изконния аниконичен култ при олтара и чуждото влияние в иконичния със статуи. Но тук бих оспорил подобен възглед – твърде богата е образната култура на елините, което някак си не предполага да ги противопоставяме, поне във времето на Архаиката и по-късно, когато едва ли отсъствието на образ в ритуалното поднасяне на жертвата би възпрепятствало богомолците да си представят бога в утвърдена иконографска схема. Образни сцени с бог до олтара, присъстващ и приемащ поднесената жертва, свидетелстват за това [#3.2.2; 3.4.5], а свещеното пространство (на елините) е препълнено с образи на богове, най-вече оброчни посвещения от общността, каквато е пластичната каменна украса на храма като акцент в архитектурата на града или светилището, но и многобройни лични дарове в камък, бронз или рисуван, всички поднасяни на бога с негов образ и с надежда за помощ. А така изпълнено е и делничното пространство с образи на богове върху рисувана керамика, теракотени, дървени или от кост фигурки.

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



Тук е резонният въпрос за смисъла на тази дискусия върху връзката на човек и бог. Това, което е видно, пък и очаквано, е за общуване, което се променя с времето и с обществото. Вярата, че някога хора и богове са общували свободно, не е историческа концепция, а модел, наподобяващ идеята за *Изгубения рай*, който човек се опитвал да постигне отново с ритуални действия. В *Тъмните векове* елитът около базилевса е почитал боговете в затвореното помещение на *мегарона*, докато общността е принасяла жертви на олтара отвън. Омировият епос прояснява картината в детайлно описано жертвопринасяне на олтара от името на общността, научаваме и за поднасяне в огнището на първия залък като личен акт от пируващи херои, което би ни подсказало случващото се в средите на елита в двореца [#3.2.4]. Новото е съобщеното за храм с култова статуя, която била дарявана, споменати са дрехи, а това предполага, че тя е мислена като живо въплъщение на бога, може би затова и обръщението към нея е като към самото божество [#3.4.7]. Появата на храма в отреденото на бога свещено пространство е знак и за неговото постоянно присъствие там, докато ритуалът на жертвоприношение върху олтар е свързан с явяването му по време на жертвопринасянето (в празника). Това поставя началото и на монументализиране на отредения на бога дял от човешкия свят, оформянето му като архитектурен и художествен акцент и проява на престиж за града и общността.

Епосът посочва и една различна форма на ритуален контакт, в която боговете не помагали в постигането на благополучие, а напътствали питащите към правилни решения. Споменати са прорицалища, където богът е давал отговори, казват лично чрез прорицатели, на въпроси, които са вълнували хора и градове [#4]. Най-

посещаваните от тях, всичките били извънградски, разбира се, не и вън от полиските интереси и интриги, но пък твърде далеч, в пространства, където вярвали, че боговете можели да бъдат срещнати лично. Присъствието на бога било нужно, за да придобият дадените предсказания и техните тълкувания тежестта и авторитета на неговата дума. Затова и предсказанието се е осъществявало в рамките на светилища и в дома на бога. Така казаното от него правело поносими трудните решения, вдъхвали увереност в бъдното и в доброто, което предстояло. Вълнуваща игра, която е пораждала психически комфорт в обществото, че светът е подреден и единен.

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

Така подреден светът на елините бил възпроизвеждан и през Архаиката, но някъде в прехода към времето на гръцката Класика се разпознават промени, всички те обвързани с еволюцията на материалния и духовен свят и най-вече продукт на динамиката в политическите преобразования на полиса. Жертвоприношението на олтара се наложило като акцент в празничния календар, то събирало многолюдната градска общност, която била и водещ политически субект. Древните статуи продължавали да са част от градски събития и процесии, но престижът на града се мерел с новите миметични образи, творби на известни скулптори и скъпи като направа [#3.5.4]. С това била осмислена и ролята на бога, неговата обвързаност с града се измервала с цената на поднесените дарове. А така била потърсена и връзка на скъпите дарове от варварските царе за Делфийската Пития и оракулите, които тя давала, дори била обвинявана, че *персефилствала*, което пък пораждало съмнения в божествения произход на получаваните отговори. Стремешът в този твърде *рационален* 5. век бил да се обясни надчовешката способност на Делфийската пророчица като природен феномен, което я отдалечавало от древното упование в нея като „глас на бога“ и пораждало наивни интерпретации, дори и с днешна дата. Случващото се ерозирило вярата в боговете и тяхното присъствие в човешкия свят, пораждало скептицизмът на изявени мислители, който обхванал всички сфери на духовния свят – чуваме как Еврипид си е позволил да изрази недоверие в божествената справедливост, виждаме Праксител, който ги е разкрил в един твърде човешки облик, знаем и за Протагор, че се усъмнил дори в самото им съществуване. Този стремеж на модерни изследователи да тълкуват един по-дискретен модел на общуване между разделените светове, звучи убедително в писанията на древните мислители

и в литературата, където божественото вмешателство ставало по-рядко и потайно. Така и аристократичното блаженство в психосоматично безсмъртие на края на света останало красив спомен в представата за отвъдното, а за мъртвите било отредено единствено подземното царство на смъртта. Там били отделени блажени пространства за душите на хора добродетелни и посветени, защото дори богоизбраността вече не била социално предпоставена, а постижима в благодетелен живот и мистериални обреди. В това долавяме новата роля на демоса, който разпознаваме е бил фокусиран върху политическата реалност на тук-и-сега, с което и границата с боговете станала по-отчетлива, а техният свят недостъпен.

Но дали тази тенденция била водеща в религиозния живот? Отговорът е подсказал Е. Додс, като се е позовал на Я. Буркхард и е отнесъл към времето на елинския 5. век казаното от него за религията на 19. век като „рационализъм за малцина и магия за много хора“. Видно е и в късното време на Павзаний, когато устойчивото възпроизвеждане на древната традиция с божествените статуи [#3.5.5] подсказва, че създадената от литератори и мислители картина на религиозния живот е спекулативна и твърде далеч от ежедневната религиозна практика.

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

* * *

Елинските мислители – философи и поети, художници и архитекти, свещенослужители, осмислили литературно и образно древните митове и легенди, включително и епоса, тълкували ритуали и практики, режисирали празници и в направеното от тях долавяме появата на един нов и различен свят. В него безсмъртни и смъртни били разделени, прякото участие на боговете в човешките дела останало на територията на литературните творби, а контактите с божествения свят били ограничени до ритуални действия. Така боговете присъствали чрез образите си в човешкото пространство, изпълнявали отправените молби в жертвоприношенията, гласът и съветите им се чували чрез техните прорицатели и единствено в мистериалния празник допусkali близост за избралите да бъдат посветени. Така възможната среща с тях била в избрано от човека място и време и това бих назовал свят на контролирано присъствие, в който градът е бил пространство на хората, на човешките радости и болки, на амбиции и провали...

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА:

- Рабаджиев, К.**, 1999: Статуята на бога (Богът в статуя). В: *Културното пространство I (=МИФ 5)*, (И. Маразов, ред.), 263–277.
- Рабаджиев, К.**, 2002: *Елински мистерии в Тракия (опит за археологически прочит)*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Рабаджиев, К.**, 2002: Херакъл – бог или херой? (към интерпретацията на мита, образа и култа). В: *Πιτύη. Изследвания в чест на проф. Иван Маразов* (Р. Гичева, К. Рабаджиев, ред.). София: Анубис, 86–94.
- Рабаджиев, К.**, 2002: Образът на бога – богът без образ (по идея от Павзаний). В: *Сборник изследвания в чест на проф. Атанас Милчев (=Studia Archaeologica, Suppl. II)*, (Ст. Ангелова, З. Гочева, Т. Стефанова, ред.), 86–93.
- Rabadjiev, K.**, 2002: Localizations of Orphic Myth in Thrace. In: *Thrace and the Aegian 2. Proceedings of the VIII-th International Congress of Thracology* (A. Fol, Ed.). Sofia, 25–29 Sept., 2000, 857–860.
- Rabadjiev, K.**, 2003: The Eternal Youth of Gods. In: *Honorem annorum LXX Alexandri Fol* (K. Jordanov, K. Porozhanov, V. Fol, Eds.). =*Thracia XV*, 407–412.
- Рабаджиев, К.**, 2004: Дарът на жените. В: *Академични четения в чест на 110 г. от рождението на проф. Янко Тодоров* (=Годишник на департамент Средиземноморски източни изследвания, НБУ, 2), 155–160.
- Рабаджиев, К.**, 2004: Богът в свещеното пространство (размисли върху гръцкия модел на общуване с боговете). В: *Юбилейна книжка в чест на проф. д-р Златозара Гочева (=Епохи XII)*, (И. Дончева, Ст. Йорданов, ред.), № 1/2, 65–82.
- Рабаджиев, К.**, 2008: Гръцката образност: Платон срещу илюзионизма. В: *Югоизточна Европа през Античността. VI в. пр. Хр. – началото на VII в. сл. Хр. Studia in honorem Alexandrae Dimitrova-Milcheva* (Е. Генчева, съст.). С., 36–46.
- Рабаджиев, К.**, 2008: Дар за богинята. В: *По пътя на миналото. Сборник статии по повод 65-годишнината на д-р Георги Китов* (Д. Димитрова, съст.). София, 167–171.
- Rabadjiev, K.**, 2014: Persephone between Hades and Hermes. The pictorial text of a Macedonian tomb. In: *Centre and Periphery in the Ancient World* (J. M. Álvarez, T. Nogales, I. Rodà, Eds.). Proceedings of the XVIIIth International Congress of Classical Archaeology, 13–17.05.2013, vol. II, Mérida, 1171–1174.
- Рабаджиев, К.**, 2016: „Страдащите богове“ на Елевзинските мистерии. В: *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Сборник в памет на проф. Димитър Попов* (П. Делев ред.). УИ „Св. Климент Охридски“, 342–354.
- Rabadjiev, K.**, 2016: About the Nature of Greek Gods. In: *Monuments and texts in Antiquity and Beyond. Essays for the centenary of Georgi Mihailov* (M. Slavova, N. Sharankov, Eds.). =*Studia Classica Serdicensia 5*, St. Kliment Ohridski University Press, 599–611.
- Рабаджиев, К.**, 2017: Зооморфният лик на Деметра. Статуята във Фигалия видяна различно. В: *ΚΡΑΤΙΣΤΟΣ. Сборник в чест на професор Петър Делев*. София, 303–315.
- Rabadjiev, K.**, 2017: Theoi Samothrakes at Pontos Euxeinos. *Archaeologia Bulgarica XXI*, No. 2, 11–25.
- Рабаджиев, К.**, 2018: Жертвен дим за боговете. In: *Общество, царе, богове. Сборник в памет на проф. Маргарита Тачева* (Д. Ботева-Боянова, П. Делев, Ю. Цветкова, ред.). (=Jubilaeus VII). София: УИ „Св. Климент Охридски“, 503–512.
- Rabadjiev, K.**, 2018: The Greek myths about Scythian North: Heracles and Achilles in Pontus. In: *Боспорский Феномен. Общее и особенное в историко-культурном пространстве Античного мира*. (В.Ю. Зуев, В.А. Хршановски, сост.), Часть 1. Санкт-Петербург, 324–334.

ЗА НАУЧНИТЕ ПРИНОСИ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО:

1. Изборът на **темата** бе истинско предизвикателство за мен като изследовател на отминалото, но тя е възможният подход към представата на древните елини за техните богове, отклик на стремежа ми да се тълкуват те и общуването с тях в сложно съградения свят на човешките идеи. Трудността е в оскъдните свидетелства, сред тях изплъзващите се от смисъл митове и легенди, многовариантни в модерното им тълкуване; неми за днешния зрител образи и сцени; противоречивите писания на древните наблюдатели; трудните за идеен прочит артефакти и археологически ситуации, което някак си предпоставя приносът на написаното в ново осмисляне на вече известното. Към преодолените препятствия бих добавил и огромната модерна литература, постигната в два века изследователска традиция, която трудно може да се обозре в нейната цялост, а истинско изпитание е това да се постигне с ограниченото книжно богатство на родните библиотеки, но затова пък с достъпа до знанието, което дигиталната революция предостави на търсещите и четящите.
2. Приноси могат да се проследят и в **структурата**, която е замислена като мащабен прочит на идеята за пространствена организация на света на древните елини. Анализирани са природата на боговете и тя е съпоставена с подредбата на света, проследена в мита и епоса, но и в литературната драма и исторически писания. Дискутирана е появата им в дивото пространство и в периферията, която е прочетена по нов начин, за да обясни блажените общества на ръба на човешката земя с близостта им до божествения свят. Това е модел, различен от хероическия, в който хероите от центъра налагат човешката мяра върху хаотичния и враждебен свят в периферията, а приносът е в неговото открояване, пък и тълкуване. Но акцентът е върху ритуалното присъствие на боговете в отреденото за тях имажинерно пространство в градска среда, в празничните ритуали на жертвоприношенията, в шествията и ритуалите със статуи. С принос е дискусиата за олтарите като инструмент за общуване с всеприсъстващите богове; за почитаните предмети (без образ) и ранните култови статуи. А за да проумеем по-ясно това днес, принос има и погледът към извънградските прорицалища, където те са говорили чрез своите жреци/ жрици; както и към мистериалните култове, отново извън границите на полиса, преосмислени тук с идея за присъствие на боговете в света на хората, но и за техните твърде човешки чувства и поведение, подсилващи религиозната вяра в божествената закрила. Кое то също е сред приносите на текста тук.

3. Акцент в работата бе да се проследи идеята за бога във времето, в динамиката на промените, когато сравняваме света на Архаиката и преди нея, с „Високата“ класика в Атина на Перикъл и Фидий и съграденото от тях на атинския Акропол. Най-разпознаваеми са промените в образността, но и в идейната еволюция на обществото към рационално осмисляне на боговете и на общуването с тях в религиозния празник. Това е проследено в сравнението на древните дървени *ксоани* и хризелефантинното великолепие на Фидий, изградено върху представи от Омировия епос в разрез с традицията на преносимите в шествия дървени статуи, къпани, обличани и хранени. С това ясно е дефинирана идеята, че култовите статуи и олтарите принадлежат на две различни традиции и влияния, подсказващи различна представа и достъп до божественото благоволение. Кое то пък предполага, че и старият спор за храма, наречен *Партенон*, и за статуята вътре – дали са религиозни или вотивни, е лишен от основание, защото така съградени и композирани в ансамбъл от образи и форми, те разкриват нова религиозна идея, продукт на рационално осмисляне на връзката на града с богинята покровителка. А това бих посочил и като основен принос на написаното тук.

ST. KLIMENT OHRIDKI UNIVERSITY OF SOFIA
FACULTY OF HISTORY ♦ DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

THESIS FOR THE DEGREE OF *DOCTOR OF SCIENCE*
IN HISTORY AND ARCHAEOLOGY (2.2)

SOFIA, 2019

THE GODS IN HUMAN SPACE: ARCHAEOLOGY OF THE GREEK CONCEPTS

Kostadin Rabadjiev
Professor in Classical archaeology, PhD

(summary)

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

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

The **theme** is about the spiritual domain of Hellenes, invented and realized by generations of believers, materialized in images and constructions, as real as the everyday world, but perceived as ‘imprints’ and ‘receptacles’ of another one, divine and powerful, much similar to the amazingly beautiful natural places, inhabited by gods and supernatural creatures. This is the intrigue of what is written here – the desire to distinguish between the realms of the world, real and imaginary, to seek the places for the heavenly creatures and

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

This is the **leading purpose** in the design of the study, and the discussion of these manifestations inevitably raises questions about the nature of gods and humans, and about the spaces that the ancient Greeks distributed to themselves and to their numerous gods: the urban, which they inhabited, and the natural one for their supernatural creations. In these two, but mainly within the human habitation was the imaginary space, as well, defined with the combination of an altar, temple and statue, where the Olympian gods were present, but in a ritual epiphany at the diverse unity of the religious feast. And in this reconstruction I discussed the obscure question about the strange relations between the man and his gods, when the control over them gave him security in his difficult being and hope in the uncertain future.

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

The **time** on which the study is focused is that of Greek Archaic and Classical period, but not chronologically confined, because in many of the artefacts as statues and altars discussed here, earlier origins and influences from the Geometric Age were traced back, even in the Dark Ages after the fall of the Mycenaean Palace society. Facts and artefacts from later times were less frequently discussed when, in the globalized society of Hellenistic monarchies, the notion of god and the religious life underwent transformations as a result of the changed political and ethnic environment, new ideological trends, and philosophical conceptions.

The **methods** are traditional for analyses of myths and literary texts, as well as artefacts and imagery scenes in an archaeological study of the evidence. Since it is not an overall study (and it cannot be!), it is rather organized as a problematic approach on selected ‘case studies’, so the *testimonia* presented in the text are not a complete inventory, but only selected examples, clear as manifestation and helping to reconstruct processes and ideas.

The **digital world**: The study of Greek world and the religious ideas in its construction has long been a dreamt topic for me, far too intimate as personal curiosity, touched often in my early writings, but gradually suppressed by the worry of an inaccessible ocean of knowledge and published researches. Today, in the changing world of digital technology, access to much of what has been written has become unexpectedly available, which has given rise to the hope that even here, in the ancient Thracian lands, the Greek gods could be studied and interpreted. This is not, however, a view from Thrace, neither of the Thracians, such is hardly possible with the little we know about them. But it would be intriguing exploration because of the much abundant number of shared gods, like the exchange of gifts between neighbours (!).

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

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

CONTENTS:

Prologue [1]

1. A world full of gods [4]

- 1.1. About the nature of Greek gods [5]
 - 1.1.1. The anthropomorphic gods [5]
 - 1.1.2. The gods different from men [6]
 - 1.1.3. The divine soul [10]
 - 1.1.4. Ascending and descending the vertical *Kosmos* [16]
- 1.2. Spaces for the gods and men (the horizontal world) [19]
 - 1.2.1. The Human space [20]
 - 1.2.2. The Natural space [21]
 - 1.2.3. The Imaginary space [25]
 - 1.2.4. The Centre of the world [27]
 - 1.2.5. The Periphery [30]
 - 1.2.6. Places for the gods [45]

2. The divine appearance (gods among mortals in myths and literature) [51]

- 2.1. *Epiphany incognito* [51]
 - 2.1.1. Gods as natural phenomena [52]
 - 2.1.2. Gods in human form [54]
 - 2.1.3. Gods in zoomorphic epiphany [56]
- 2.2. *Theophania*: the gods 'on live' [61]
 - 2.2.1. The dangerous gods [61]
 - 2.2.2. The gods almighty [62]
 - 2.2.3. Imitated *theophany* [63]
- 2.3. *Deus ex machina* [66]
 - 2.3.1. The ritual drama [66]
 - 2.3.2. The birth of literary drama [68]

- 2.3.3. The drama and Dionysos [70]
- 2.3.4. The drama in urban feast [74]
- 2.3.5. The gods in drama [76]

3. The Ritual Presence (in the *polis* cult) [80]

- 3.1. The god without image (rituals with stones) [82]
 - 3.1.1. Stones as local landmarks [82]
 - 3.1.2. Stones as receptacles [83]
 - 3.1.3. The sacred relics [89]
- 3.2. The altar: a two-worlds table [94]
 - 3.2.1. Exchange of values with the gods [95]
 - 3.2.2. A common table with the gods [97]
 - 3.2.3. Table for the god in his statue [102]
 - 3.2.4. The omnipresent god in sacrificial ritual [105]
- 3.3. The temple: a tellurian home for the God [108]
 - 3.3.1. The temple-residence [108]
 - 3.3.2. The god in the decoration of his temple [114]
- 3.4. The early statue – a receptacle or a sign? [120]
 - 3.4.1. *Testimonia* of early statues [20]
 - 3.4.2. The chronology of early statues [133]
 - 3.4.3. The gods from wood [136]
 - 3.4.4. The image of god [139]
 - 3.4.5. The statue in space [141]
 - 3.4.6. The living statue (rituals with statues) [144]
 - 3.4.7. The god in his statue [147]
 - 3.4.8. The statue as a relic [153]
- 3.5. Athena *Parthenos* of Phidias in the religious feast [155]
 - 3.5.1. The Acropolis [155]
 - 3.5.2. The Parthenon [159]
 - 3.5.3. The frieze [167]
 - 3.5.4. Athena *Parthenos* [178]
 - 3.5.5. The *Panathenaia* [187]

4. The voice of the god (the god in oracular sanctuaries) [193]

- 4.1. The prophecy in the Greek world [195]
- 4.2. The prophesying god [209]

5. Gods and men together (the mystery cults) [212]

- 5.1. Empathy with the gods [214]
- 5.2. The mystery drama: the gods ‘on live’ [222]
- 5.3. The fiery theophany [230]

Epilogue [237]

Illustrations [245]

Captions [263]

Bibliography [267]



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

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

The question is about the hierarchy of gods in the divine world, since they were apparently different in their manifestations: the wild space and the sea were inhabited by

deities of local presence. They were part of the natural world as seen in their appearance between human and animal, they avoided human presence and did not appear in any other world, neither transform themselves into other beings. Among them could be found gods from the Olympian family of Zeus, powerful and omnipresent, and therefore appearing everywhere, able to embody in the forms of mortals and animals (to possess their bodies?), also in objects with their images (statues) or even without. Zeus, the most powerful of them, was the one who kept a royal distance from all, he did not appear among the people, and if he did – his outlook was fiery and unbearable even for his mortal concubine.

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

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

In fact, there are two accents in this space – the altar and the statue, which somehow did not complement each other in the practised rituals [#3.2; 3.4]. The guarantee of divine support in the communion with gods through the statue, has been obtained through its movement in processions to places where the divine help was needed. The altar, in turn, was an ‘instrument’ for a direct contact with the gods – the sacrifice offered to them by the worshippers was a portion of the common table, rising in fragrant smoke to their heavenly abode, and thus the two participated in a joint ritual feast [#3.2]. Thus, the sacrifice (the smoke!) has bound the two worlds in a single sacral space, and simultaneously (sacral time). So the questions of the epic, whether the god is asleep or absent (!), here are meaningless. It is also a fact that the altar ensured the contact with the god wherever it was placed on earth. The reason for this belief may have been in the notion of the

celestial hemisphere, which I would rather refer to as ‘conical’ – its top marks the centre where the gods were and the smoke from the altar always reached them (!), and this could explain the requirement for it to be under the open sky. Here comes the interesting question about the social rank of the participants in the cult. In the Dark Ages, the altar was located in the space in front of the ruler’s dwelling, where the community exchanged values with the heavenly gods [#3.3]. While the religious activity, archaeologically registered inside the *megaron*, happened with limited number of participants, most likely nobles worshipping the gods, gathered around the hearth.

The first statues, small and portable, appeared in a similar situation, perhaps for the ritual feast inside. This we can trace in early temples in settlements, where they received permanent pedestals in close quarters with a hearth inside, and the ritual communion was probably again with representatives of the city elite. These temples were similar in structure to the *megaron* because they were successors to the dwellings of the ruler and thus they became the centre of collective identity of the affirming *poleis*. Somehow different is the reconstructed picture of the extramural shrines, where the elites from numerous towns gathered for religious feasts. A building was added to the earlier altar in the Heraion on Samos, possibly *hestiatorion* for dining with the goddess. But once the base for the statue was placed inside, the interior was arranged as a temple and all the participants left it [#3.3.1].

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

A possible interpretation of the cult practices with statues would be their Eastern influence, definable as aristocratic, surely because of its early date. While the sacrifice on the altar was in the presence of the community, the *demos*, and the political changes in Greek society, turned it to become a basic model for communion with the gods. Thus, the statue remained a part of traditional customs that continued even to the time of Pausanias. This we can judge in the contrast between the old and the new statues from the 5th century on [#3.5.4]. Phidias in his chryselephantine statue of Athena broke with the religious tradition of small images, portable in processions, dressed and decorated, even fed, in a way that is too human. His statue bore an allusion to the Homeric conception of the gods as

huge, with heads reaching up to the ceiling beams, regal in their pose and radiating a heavenly glow, something Phidias achieved with virtuosity – the reflecting surface of the statue in the soft glow of ivory and brilliance of the gold, probably glass and polished bronze, the piercing eyes of gems, and the light penetrating the gloom through the open high gate, and complemented by the side windows and the huge water mirror on the floor in front of it, all of which bore and inspired the illusion about divine presence. So if the old statues contained the embodied god inside, as this was revealed in the rituals, but not such as the processions, bathing and dressing, which showed it only as alive, but in rituals that demonstrated its power to influence, known from stories and often in rumours about the miracles they did [#3.4.7], the new statues in contrast were rather beautiful gifts for the gods (*agalмата*), donations which pleased them in the exchange of values and they were benevolent toward mortal donors. The same was the idea of Plato that they were just gifts, but my view is a bit different and here they are discussed as an invention of new religious practice in which the city goddess has been presented in the pictorial program of her newly built temple, called *Parthenon*, as an eternal protector against enemies and vices. But Phidias achieved even more – the temple was constructed and decorated as a magnificent architectural design of the everlasting meeting of the city community with his patroness – the frieze with the festival procession and the scene with the *peplos* was literally always before the eyes of the goddess in her statue and on the level of her gaze, a new and rational way to consolidate unity in its daily and endless realization [#3.5.3].

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

If we compare the two models of contact with the supernatural beings in the chronology of their manifestation, an idea emerges about the original aniconic worship at the altar and the alien influence in the iconic one with statues. But I have my suspicions to tolerate such interpretation – the Greek imagery is too rich, and we can hardly speak of

opposing ideas in iconic and aniconic cults, at least in the time of Archaic and later on, when the absence of an image in the ritual sacrifice hardly would prevent the worshippers from imagining God in a well-established iconographic scheme (?!). Figural scenes with the god by an altar, presented to receive the sacrificial offering of his worshippers, witness to this [#3.2.2; 3.4.5]. This we can trace everywhere in the inhabited space of the Greeks, which was overcrowded with images of gods, mostly in sacred spaces with devotions from communities, or personal gifts in stone, bronze, clay or wood, all with his image, and even the space of everyday life was much similarly populated with gods.

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



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

design as an architectural and artistic accent, and a manifestation of prestige for the *polis* and its community.

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

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

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

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

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

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

mystery cults had provided the epiphany of gods in them. And the touch with the world beyond has been re-enacted in the nocturnal festival as a trial in which the initiates achieved the hope for post-mortal bliss, when they all, incorporeal and in purified spirituality, will be reunited with the divine.

* * *

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

ABOUT THE SCIENTIFIC CONTRIBUTIONS OF THIS STUDY:

1. Choosing this very theme was a real challenge to me as a researcher of the past, but it is a possible approach to the concept of ancient Greeks about their gods, a response to my desire to interpret them and the communication with them in the complex world of human ideas. The difficulty lies in the scarce testimonies, myths and legends among them, that can easily slip out of sense in analysis, and are too multivariate in their up-to-date interpretation; images and scenes that are really silent for modern observers; the contradictory witness of ancient writers as well; and of course the difficulty of ideological interpretation of artefacts in archaeological situations. All the listed complications, somehow presume the contribution of what is written, suggesting a new meaning of what is already known. Not to mention the enormous amount of bibliography in a two-century-long research tradition that can hardly be viewed in its entirety. And a true test of my interest were the limited publications on the subject in our libraries, a serious obstacle that I had to overcome, but on the other hand was the access to knowledge that the digital revolution has provided to many curious researchers and readers like me.

2. Contributions can be traced also in the structure of the dissertation that was conceived as a large-scale study of the idea about the spatial organization of the ancient Greek world. The nature of the gods is analysed and compared to this world order, traced in myth and epos, but also in literary drama and historical writings. Their epiphany in the wild and in the periphery has been read and discussed in a new way to explain the blessed societies on the edge of human earth with their closeness to the divine world. This seems a different model from the heroic one, in which the heroes from the centre impose their human measure on the chaotic and hostile world in the periphery, and the contribution here is in its outline and interpretation. But the emphasis is on the ritual presence of gods in the so-called ‘imaginary space’, an area assigned to them in the urban environment, where the feasts took place in rites of sacrifices, in processions and rituals with statues. Such a contribution is the discussion on the altars as a mean for communication with the omnipresent gods; about the venerated objects without an image, and the early cult statues. And to perceive more clearly today the communion with the gods, a view on the extramural oracular sanctuaries was needed to discuss. There the god himself was present and spoke through his priest/ priestess. The same has been proposed for the mystery cults, again outside the borders of the polis, here reconsidered with the idea about the presence of gods in the world of men, but with their too human emotions of suffering gods, which enabled the imitation of their behaviour and thus in a much curious way to reinforce the belief in the divine protection. And this also should be listed among the contributions of the text.
3. The text is focused on disputing the concepts of gods in relation to time, the dynamics of changes, when comparing the Archaic and early before it, with the “High” Classics in Athens of Pericles and Phidias, and their marvellous construction on the Athenian Acropolis. The most recognizable are the changes in the imagery, but also the conceptual evolution of society in rational explanation of gods and the communication with them in religious cult. This is traced through the comparison of ancient wooden *xoana* and the chryselephantine splendour of Phidian statues, built on notions from the Homeric epos and in contrast with the tradition of portable wooden statues, that all were bathed and dressed and fed. This clearly defines the idea that cult statues and altars belong to two different traditions and influences, suggesting different perceptions and access to divine benevolence. This proves that the old dispute about both the temple called *Parthenon* and the statue inside – whether religious or votive – is devoid of reason, because constructed and composed in such an assemblage of images and forms, they reveal a new religious idea, a product of rational perception of the relations of the *polis* with its patron goddess. And this I would point out as a major contribution of the present dissertation.