

КУЛТЪТ НА ТРАКИЙСКИЯ КОННИК В КОНТЕКСТА НА РЕЛИГИЯТА НА ИЗТОЧНОТО СРЕДИЗЕМНОМОРИЕ

Златозара Гочева

Когато говорим за тракийска религия и нейните особености, основният въпрос, който изниква пред нас, е въпросът за култа на т. нар. Тракийски конник. За всички е ясно, че този култ, макар и незасвидетелстван ясно в паметници от предримската епоха, от това, което вече намираме като иконография през римската епоха, той заема едно много основно място в религиозните представи на траките. И макар че по въпроса е писано много, все още доста проблеми относно неговата същност и произход остават неразрешени¹. Това толкова почитано от траките божество е известно в научната литература или като Тракийски конник - едно наименование, условно изведено от иконографията, наложила се евентуално в края на елинистическата епоха или дори по-рано, и вече в своя оформен вид възприела се едва в началото на II в. с много разновидности. Въпросите свързани с тази иконография, са доста сложни и разнообразни. Какво трябва да виждаме като нейна предистория? Прякото ѝ свързване с евентуални гръцки или по-скоро малоазийски образци на конни изображения в надгробните плочи може да ни доведе ако не до погрешни заключения, то поне до някакви съществени резултати. Изобразяването му като конно божество действително е основен елемент в нея. Но той не може да изясни съвсем нито характера, нито още по-малко произхода на неговия култ. Класификацията, дадена от Г. Кацаров², която за удобство всички досега ползваме по-скоро във формалното описание на паметника, не може да ни даде никаква основа в това отношение. Колкото да се правят опити да бъдат класифицирани паметниците по други белези, те не водят до никакви резултати. Основното възражение тук е, че за митологичен разказ в тези паметници не може да се говори, тъй като за съжаление такава "тракийска митология" не съществува. Обяснението чрез гръцката митология не може да даде никакви верни резултати. Разпределението им по някакъв локален признак, което би трябвало да съществува, също не води до никакви сигурни изводи. Основното затруднение тук е, че макар и да има някои особености,

които могат да се посочат като локални в отделни райони, те са по-скоро вторични елементи, подчертаващи някой аспект на вече усложнен култ. Но голямото противоречие тук е, че не можем определено да свържем тези иконографски особености с епиграфските данни, които в случая са най-важни. И дори да успеем в някои детайли, и в това сме убедени, че може да се направи при много внимателно разглеждане на всички подробности, характерът и дълбоката глобална основа на култа все ни убягва. Би трябвало да се тръгне по друг път за тяхното изясняване.

Остава да търсим някакви податки за съществуването на култа му в предримската епоха. За съжаление данните, с които разполагаме за тракийската религия, са много оскъдни, откъслечни и неясни. Много трудно можем да вникнем в представата на гръцките автори за непонятната в нейната особена същност за тях тракийска религия и още по-малко за този безименен в тази ранна епоха и аниконографен култ, който така широко е показан вече в паметниците на римската. За нас остава непонятен фактът, че Херодот като говори за почитаните от траките богове, не споменава нищо за това тракийско божество³. Нито Дионис, нито Арес⁴ не могат да се свържат пряко с Тракийския конник така, както го виждаме през римската епоха - съвсем подчертано като исконно тракийско божество. Фактът, че макар и много рядко и двата гръцки култа се срещат в синкретизъм с него, говори може би за общи черти, но в никакъв случай не за техен тракийски произход. Неясното сведение за почитането на Хермес от царете, от които те са изкарвали своя произход, дава някакво направление на мислите ни. Ако сравним това със сведението му за итифалическият Хермес, когото е почитало пелазгийското население на о-в Самотраки, когото той по произход сравнява и с култа на Самотракийските богове, наречени от него Кабири⁵, вниманието ни се насочва именно към така неясните пелазги, с които се свързват и мистериите на о-в Самотраки. Когато коментира един стих за тези мистерии у Аполоний Родоски, схолиастът подчертава техния малоазийски произход⁶. Тук именно може би трябва да търсим някаква по-сигурна връзка и с култа на конника. В този смисъл може да се свърже този итифалически култ на пелазгийския Хермес с едни изображения на мъжки итифалически фигури, свързани и със слънчевата ладия от Разлог. Това може да доведе нашите разсъждения до една надеждна насока. Точно едно такова изображение дава представата за бог - създател на живота⁷. Лъгък в ръцете му го характеризира като върховен покровител, отблъскващ злините. Този му аспект е отразен най-вероятно на голяма част от плочките от римската епоха. Със слънчев култ, който не е бил чужд на траките, го свързва и конят в тези изображения. За някаква далечна връзка с Великите богове на Самотраки, които през елинистическата епоха получават много голямо значение в целия този район на Източното Средиземноморие, говори и един епитет, който се появява на доста от паметниците от римската епоха Μέγας⁸. Този тип велики богове са едно интересно явление на елинистическата епоха в целия този район и

показват възраждане и налагане на стари Средиземноморски представи на велики анонимни мъжки богове покровители, които много приличат на т. нар. Тракийски конник. Такъв е аспектът и на тракийския бог Дарзалас, който явно показва местен тракийски култ, свързан и с Конника в Североизточна Тракия, и който не случайно през римската епоха се синкретизира с Θεός Μέγας Ὀδέσιτων⁹.

Особен интерес в този смисъл за нас предизвиква другото име, под което не съвсем правилно се е наложило божеството в научната литература — Херос. Прието в гръцката му семантична натовареност, то води до много объркване и противоречия в изясняването на култа. Това се е получило от факта, че никой не си е направил труда да проследи как това название се свързва в контекста на надписите и да обоснове по този начин правото му да се смята като негово основно название. Точно тази задача си поставям в това изложение - от една страна да проследя неговото разпространение и връзката му с паметниците на божеството, и от друга - да се помъча да свържа всички известни данни за характера на култа му с лингвистичните изследвания за произхода и значението на това название.

За тази цел на първо място трябва да се обърне внимание на процентното му използване при именуване на божеството и дали това дава основание да го смятаме като негово основно название за всички райони на разпространение на култа му. Преди всичко той се среща в цяла Тракия и Долна Мизия само 40 пъти във вътрешността на провинциите и 33 пъти по Черноморското крайбрежие¹⁰. Освен това съвсем неравномерно е процентното му разпространение във всички райони. Ако изключим бреговете на Черно море, във вътрешността той се среща в Северна Тракия, т. е. провинция Долна Мизия и то главно в нейната най-източна част, най-много до Никополис ад Иструм. Тук изключение прави само светилището при Глава Панега. Характерът на почитания в него култ обаче го определя като светилище с общотракийско значение, свързано много тясно с местните тракийски религиозни представи и определя неговото особено положение в този район на силна романизация¹¹.

В провинция Тракия епитетът се среща преди всичко в района на Филипопол¹² и по-малко в този на Августа Траяна¹³. Сравнително малка е употребата му на територията на Сердика и Пауталия¹⁴. По Черноморското крайбрежие той е най-характерен за областта около Одесос, където е и по-голямото разпространение на култа на Тракийския конник изобщо. Не без значение за нас е и тълкуването на съдържанието на това прозвище, което обикновено дава и насоката за определяне характера на култа на божеството, особено като се има предвид наложеното в литературата определение като негово име. Ако приемем чисто гръцкия му смисъл, остава определението на божеството като “херой” или “полубог”. Това тълкуване на пръв поглед изглежда нелишено от основание, като се свърже и с някои елементи на иконографията му, повлияна вероятно и от гръцкия надгробен релеф, а така

също и с появата му с неговата собствена вече иконография на някои надгробни плочи през римската епоха, изобразяващи починалия. Но дали наистина това е така? Тук няма възможност да се спирам на всички варианти и особености в тази иконография и разнообразните възможности за тяхното обяснение, както при отделните плочки на Конника, така и при надгробните релефи. Но те не са случайни и в повечето случаи показват разлика в аспекта и смисъла, вложен в тях. При това от особено значение е и районът на появата и разпространението на надгробните релефи с това изображение. Това най-често са близки до Черноморското крайбрежие или до големите градове на вътрешността центрове със силно гръцко или малоазийско влияние¹⁵. Това би станало предмет на друго изследване, което би могло да посочи много пътища за обяснението на тези особености и различия в иконографията в различните райони на Тракия, но не дава никакво обяснение на това прозвище.

Би трябвало в този случай да се обърнем внимание и на съществуващото в научната литература тълкуване на това название от гледна точка на тракийския език и преди всичко на връзката с най-древните езикови остатъци, свързващи се с хето-лувийски представи и корени, означаващи “покровител”, “защитник”¹⁶. Тук идва сравнението му с хето-лувийското божество Перва, свързано също с коня и по редица белези говорещи за индоевропейски религиозни представи, близки до съдържащите се в култа на основното божество на траките. Някои етимологии свързват и името на гръцката богиня Хера в най-ранните представи с това название. Нещо повече, тук нещата могат да получат и много по-широко значение. Би могло и да се прибави и съществуващото мнение за произхода на култа на Хера от критската религия, където това нейно название се извежда от названието Херос на предполагаемото божество с много генерализирани функции на върховен бог, като негов женски корелат, което определя и подчертава култа на Хера като култ на една Велика богиня майка с много генерализирани функции¹⁷. Тази хипотеза насочва мисълта ни в две направления. Ако приемем в случая названието на това божество - Херос като негръцко, би трябвало да приемем, че по пътя на оформянето на гръцката религия и въпросите на хероизацията то е получило вече в гръцкия език и гръцките религиозни представи по-различно значение, а то изглежда напълно възможно и логично¹⁸. От друга страна определяйки това название като дошло от критската религия това не противоречи и на свързването му с хето-лувийски корени, а само прибавя още едно доказателство за връзките на Егейската култура с Анатолийската.

Тук в този ред на мисли ни се иска да обърнем внимание и на един друг факт, който според нас е от особено значение при тълкуването на името на божеството - използването на едно друго название при именуването му, а именно Θεός. Според едно сведение на Херодот, пелазгите не са имали определени имена на божествата си и ги наричали само Θεοί¹⁹. Мисля, че

това сведение много добре изяснява нашия случай. Ако проследим това название в двете провинции, прави впечатление, че употребата му е все пак по-ограничена от названието Херос. То по-рядко се употребява самостоятелно, по-често в съчетанието с Херос или още по-често с местен епитет²⁰. Най-голям брой са случаите на употребата му в Марцианопол и неговата територия, както и в района на Филипопол и то в повечето случаи при синкретизъм с Аполон²¹, а най-редки - в западните части на провинциите. Интересен е случаят на появата на този епитет в светилището при Сандански²². Повечето паметници там носят белезите на доста ясно изразена романизация, а в същото време в повечето от тях се среща местният тракийски епитет Σαληνος, почти във всички случаи свързан с Θεός. Тук в този район култът на Тракийския конник е много слабо засвидетелстван и това название Θεός дава допълнителна характеристика на местния култ. Най-вероятно тук трябва да се обясни определението Θεός като известно желание на посветителя, което би се явило в противоречие с едно определение само като херой. Това особено ясно личи при случаите, където това гръцко определение стои заедно с местен тракийски епитет. Същото може да се каже и за случаите, когато е употребен с прозвището ἐπὶ ἥκοος, което в такъв случай явно играе ролята на функционален епитет, който го характеризира като "покровител" и върховен бог, както може да се предположи значението на названието Херос от теориите за неговото значение в хето-лувийски и вероятно и в религията на о-в Крит.

Такова едно тълкуване на неговото значение се подкрепя и от свързването с Конника на един друг гръцки епитет, който също го характеризира като върховен покровител с обединени функции - Κύριος²³. Той обикновено се среща най-вече свързан със синкретичния култ на Конника с Асклепий и то в районите предимно на Западна Тракия, където пък Θεός не се среща. Вероятно тук Κύριος има същото предназначение, особено употребен заедно с местен тракийски епитет или особено с функционалния епитет ἐπὶ ἥκοος, като негова допълнителна характеристика в гръцките надписи. Това ни дава основание да затвърдим впечатлението за вложеното в епитета Херос значение, различно от гръцкото, характеризиращо го като върховно божество от всички елементи, изясняващи вложените в него аспекти.

За връзката с малоазийски представи можем да говорим и при някои други местни или по-скоро функционални епитети на Конника. Един друг тракийски божески епитет, който се среща свързан както с Конника, така и с Арес - в много редки случаи на синкретизъм с него - е Σουρεγητες²⁴. При опити за неговото тълкуване Томашек го сравнява с един епитет със същия корен на Зевс от Витиния - един синкретичен култ на Зевс с местния култ.²⁵ От друга страна Д. Дечев го тълкува като "силен", "мощен", което много добре се свързва и с всички други характеристики на бога като върховен покровител.²⁶

Подобен е случаят и с епитета Αὐλαρκηνος - Αὐλουσδα и др., които

съдържат елемента $\alpha\upsilon\lambda\epsilon$ - който в същност произлиза от едно местно, предгръцко название на малките селища около Халкидика според схолиаста на “Перси” от Есхил²⁷. И в този случай вероятно го характеризира като покровител на мястото на почитането, на определено селище и т. н.

Вероятно такъв трако-пеласгийски корен има и епитетът $\Pi\upsilon\rho\omicron\mu\epsilon\rho\omicron\upsilon\lambda\alpha$. Тълкуванието като “Защитник на посевите” от гръцкия корен $\pi\acute{\upsilon}\rho$ е по-неприемливо. По-вероятно е и той да се свързва с предложения от Платон варварски корен $\pi\acute{\upsilon}\rho, \omicron\varsigma$ ²⁸, отблъскващ злините и носещ спасение, много тясно свързан с най-древните представи за такъв върховен бог в религията на древното население на Източното средиземноморие. Не случайно е възраждането на тези древни представи през елинистическата и римска епоха, заедно със засиления интерес към култа на Великите богове на Самотраки, както и появата на различни безименни Велики богове в различни части на района като покровители с разнообразни функции.

¹ Kazarow, G. *Die Denkmäler der Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*. Budapest, 1938; Corpus Cultus Equitis Thracii (= CCET). - In: Et. Prel. Rel. Or. 74 - Gočeva, Zl., M. Oppermann, Vol 1 b2. Leiden, 1979-1984; Hampartzumian, N. Vol. IV. Leiden, 1979; Germanovic-Kusmanovic, A. Vol. 5, Leiden, 1982 et litt.

² Kazarow, G. Op. cit.

³ Hdt. Hist. V.7; Гочева, Зл. *Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота*. — In: *Studia Thracica*, 1. Фрако-скифские культурные связи. Sofia, 1975, 142-153; Попов, Д. Hdt V, 7. - *Thracia Antiqua*, 2, 1978, 76 -86.

⁴ Гочева, Зл. *Култът на Арес в Тракия*. Сб. в памет на В. Бешевлиев. В. Търново (под печат).

⁵ Hdt. Hist. II, 51.

⁶ Shol. ad Ap. Rhod., Arg. I, 916.

⁷ Gočeva, Zl. *Le culte solaire chez les Thraces*. — In: Pulpudeva, 2, 1978, 34 -38.; Idem. *Le culte d'Hermès en Thrace et le témoignage d'Hérodote V, 7*. — In: *Mélange de l'école française de Rome Ant.* 103, 1991, 1, 159 - 166.

⁸ Gočeva, Zl. *Les épithètes du Cavalier Thrace*. - *Linguistique Balkanique*, XXXV, 1992, No 3-4, p. 158.

⁹ Gočeva, Zl. *The Darzalas cult on Northeastern Bulgaria*. — *Helis*, III, 1. Култура и религия в Североизточна Тракия. С., 1994, 243-256.

¹⁰ Gočeva, Zl., M. Oppermann. CCET, Vol. 1, 1979.

¹¹ Mihailov, G. IGBulg, Vol. II, Ind.

¹² Mihailov, G. IGBulg, Vol. III, 1, Ind.

¹³ Ibidem, Vol. III, 2.

¹⁴ Ibidem, Vol. IV.

¹⁵ Gočeva, Zl. *Les monuments funéraires avec des images des Cavaliers du littoral occidental de la mer Noire. Tranquillitas - Mélanges en l'honneur de Tram tan Tinh*. Quebec, 1994, 98-106.

¹⁶ Гиндин, Л. А. *Древнейшая ономастика Восточных Балкан*. С., 1981, p. 81.

¹⁷ Ibidem; **Топоров, В. Н.** К древним Балкано-Балтийским связям в области языка и культуры. - *СБЦ*, 1972.

¹⁸ **Hdt.** Hist. II, 51.

¹⁹ **Gočeva, Zl., M. Oppermann.** CCET, I, p. 118; **Mihailov, G.** IGBulg, Vol. II, p. 248, Vol. III, 1 et III, 2, Ind.

²⁰ **Mihailov, G.** IGBulg, Vol. III, 1, Nos 1504, 935, 1417, 1404, 1503.

²¹ **Иванов, Т.** *Светилището на Тракийския конник Σαληνος при Сандански.* - Археология, 1984, No 1.

²² **Gočeva, Zl.** *Les épithètes...*, p. 160.

²³ Ibidem.

²⁴ **Beševliev, V.** ΘΕΟΣ ΣΟΥΡΕΓΕΘΕΣ -In: *Studia in honorem Georgii Mihailov.* Sofia, 1995, p. 55.

²⁵ **Tomaschek, W.** *Die alten Thraker*, II. Wien, 1980.

²⁶ **Detschev, D.** *Die alten Thraker*, II. Wien, 1980.

²⁷ **Gočeva, Zl.** *Les épithètes...*, p. 174.

²⁸ Ibidem, p. 179.

LE CULTE DU CAVALIER THRACE DANS LE CONTEXTE DE LA RELIGION EST-MEDITERANEENNE

Zlatozara Goceva

Le principal problème qui se pose en étudiant la religion thrace, c'est le culte du Cavalier thrace. Attesté faiblement ou on peut dire presque rien il occupe une place primordiale dans les conceptions religieuses des Thraces. S'est une divinité connue dans la littérature scientifique comme "Cavalier thrace". Le problème qui se pose dans la littérature, c'est quelle est la préhistoire de ce culte et la provenance de sa iconographie - grecque ou micrasiatique. La plus grande difficulté réside dans le fait qu'on ne peut pas lier les particularités iconographiques aux données épigraphiques qui sont, en l'occurrence, les plus importants.

Reste à rechercher des témoignages de l'existence du culte à l'époque préromaine. Il paraît étrange qu'en parlant des dieux adorés par les Thraces, Hérodote ne mentionne rien de cette divinité. Seulement le témoignage de la vénération d'Hermès par les rois thraces, comparé avec le Hermès ithiphalique de Samothrace, donne une idée de l'association des deux divinités.

Dans cet ordre d'idées un grand intérêt suscite le qualificatif de divinité Héros qui dans le contexte des inscriptions peut être interprété du point de vue de la langue thrace et surtout du lien avec les racines hittito-luwites qui signifient "protecteur". Analogie c'est le cas de l'épithète d'Aularkhnoß – Aulousada, qui dérive d'un mot local thrace etc. Toutes les données caractérisent ce dieu thrace anonyme comme un cult ancien d'un dieu suprême lié aux conceptions les plus anciennes d'un dieu suprême dans la religion de la population de la Méditerranée orientale.