

Златозара Гочева

**ΝΕΟΣ ΗΡΩΣ (ΚΟΥΡΟΣ ΗΡΩΣ),
ТРАКИЙСКИ КОННИК (HEROS), HEROS EQUITANS**

Много пъти вече занимавам колегите с проблемите на т.н. Тракийски конник, но в случая държа да го направя с желанието да поставя един основен въпрос, свързан с това така важно божество на траките, поради факта, че по необясними за мен причини беше отречено като отделен култ и намери място в Лексикона на иконографията на античната митология – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC) – само в една обща иконографска схема на конни изображения. Като представител на България в Научния съвет на LIMC, не успях, въпреки усилията си, да се справя с мнението на Редакционната колегия и той беше махнат от плана, където в началото беше предвиден като отделна рубрика, под названието *Equesthrax*. По настояването обаче на някои колеги от съвета, без всякакви обяснения, намери място в една обща, нищо не означаваща статия „*Heros equitans*“, която обединява всички конни изображения от Средиземноморския басейн, без да се държи сметка както за иконографската им схема, така и за някои важни подробности в нея и най-вече на съдържанието, вложено в тях. След моя категоричен отказ, базиран на подробно изложение на съображенията ми, без да държи сметка за делегираните ми от българска страна права на мнение по въпроса, М. Оперман прие да участва с български паметници в иконографската схема, въпреки особеното мнение от българска страна. В този случай аз се чувствам задължена пред българските си колеги, които имат отношение по този въпрос, да обясня моето становище по проблема и с това да изкупя донякъде вината си за това, което се случи.

Преди всичко за науката все още остава най-труден въпросът за характеристиката на този култ и неговата много голяма сложност в иконографията, която се оформя през римската епоха. Оброчните му релефи се явяват като че ли изведнъж в своя завършен вид, така както ги познаваме вече в голямо количество от II–III в., когато изобщо се появяват и всички оброчни релефи в Тракия. Какво онаследява този култ от една по-ранна

епоха и дали от тази по-ранна епоха идва неговата иконография на конник? Прякото свързване на тази иконография с евентуални гръцки и по-скоро малоазийски изображения на хероси в най-широк смисъл би ни довело до погрешни заключения. Изобразяването му като конно божество действително е основен елемент в нея. Но това не може да бъде решаващо нито в изясняването на характера на неговия култ изцяло, нито, още по-малко, да бъде свързано с произхода му. Въпросът за произхода на неговата иконография остава в такъв случай на по-заден план и не е така основен. Изображения на конници срещаме на много места в Източното Средиземноморие в различни периоди от развитието на културата и само иконографията им не ни дава основание винаги да ги свързваме едни с други. Тази грешка обаче беше направена в LIMC, където паметниците на Тракийския конник, независимо от нашите аргументирани възражения, че с това се унищожават един култ, само на базата на конната фигура на бога беше превърнат в съвсем безличния Heros Equitans.

Искам да се върна много назад в началото на появата на интереса към тези паметници в научната литература и да проследя всички становища за неговия характер, както са изложени в чуждите и български публикации. Действително въпросите, свързани със същността и значението на това анонимно тракийско божество, познато в научната литература с условното название Тракийски конник, са дискутирани вече много. И все пак в някои случаи много основни неща, които отдавна са отбелязани от учените, все още остават пренебрегвани при неговото характеризиране и се цитират стари, случайно изказани мнения, които не отговарят на новите научни постановки. Бих искала да ги напомня и обясня на научната общественост, като се надявам, че това ще направи основни въпроси по-ясни за мнозина.

На това странно божество за пръв път обръща внимание Ал. Дюмон (Dumont, 1892, 509), като анализира паметници от светилището при Баткун. Впечатление му прави разнообразната иконография. Стремейки се да обясни епитета 'Hrws, той го представя като обозначаващо бог, в което го убеждава мястото на намиране на паметниците, а именно светилище. Той обяснява това с подобно явление при гърците, – че траките са възприели едно изображение на мъртвец и са го чествали и почитали в определени светилища като бог. Ж. Сьор (Seure, 1912, 14–45), стремейки се да обясни разнообразието на елементи в иконографията на бога, смята, че в Тракия са били почитани много аспекти на богове конници в различна иконография и имена, в които той вижда един тракийски бог-ловец по произход и култ.

В България на паметниците на Конника обръща много сериозно внимание В. Добруски. Върху култа и иконографията му той пише периодично в Сб. НУНК (II, XIII, XVI, XVI), особено след разкопките си при Глава Панега, където, след като проучва цялото светилище, публикува всичките материали подробно (Добруски, 1907, 1–98), характеризира ги като едно основно божество на траките. М. И. Ростовцев (Ростовцев 1911, 40) също обръща внимание на свързаните с Конника паметници, като обяснява неговия култ с факта, че през римската епоха се появява религиозен подем. В градовете и селата на Тракия, били създадени стотици светилища от гръцки тип, изпълнени с посветителни паметници изработени по гръцки образец, но траките се молели на своите божества според местния си обичай и празнували празниците на своя бог по мистичен и оргиастичен начин.

Разбира се, най-важният дял в изследването на Тракийския конник и най-сериозно участие има Г. Кацаров. Публикациите му на оброчни плочки на Конника са многобройни, съдържащи много точни интерпретации. Ние ще се спрем обаче на първата му, най-пълна характеристика, публикувана в RE (PWRE, Suppl. 3, 1145, 63), която дава най-ясна и подробна картина на този тракийски култ. Кацаров отчита, че този анонимен бог е единственото местно божество на траките, което е било разпространено в цяла Тракия, с много голям брой светилища и паметници. Там той дава подробно своето, използвано до днес, разпределение на паметниците по основен иконографски признак. Макар и непълна и не съвсем точна в подробностите, тази класификация на оброчните материали на Конника в три основни групи, в общи линии може да се използва като обща типология. Ако обърнем внимание на най-голямата група най-опростени по схема паметници, прави впечатление основният елемент в характеристиката на всички тях – конник и ездач. Първото, което ни прави впечатление като най-обобщена характеристика в него, е соларната идея – характерен елемент в религията на траките (Соџева, 1978, 343–349). В това свое изложение Кацаров прави по-нататък не само преглед на всички открити до момента светилища в двете провинции, като дава и тяхната характеристика, но поставя за пръв път и въпроса за свързването на Тракийския бог конник с някои от божествата на гръко-римския пантеон. Той се спира основно на Аполон и Асклепий, които, както и на него му прави впечатление, са основните гръко-римски култове, намерили най-близки

черти с него, като култове, получили доста обобщена характеристика на покровители още през епохата на елинизма и особено в Рим и в римската религия. От интерес е вниманието, което обръща Кацаров на един паметник от Томи (CIL III, 7534), представляващ посвещение на „**I. O. M., Iuno Hero et diis deabusque omnibus**“ и който много точно характеризира Конника като върховно божество, равнопоставено на римските Юпитер и Юнона. Във връзка с това обаче, той не приема изказаното в литературата мнение за вероятна връзка на Конника с хероизираната женска фигура, която понякога се появява пред него като *ἥρα*, отбелязвайки, че доказателства за такова свързване не могат да се извлекат от самите паметници. Интересно, че доста години по-късно Т. Стоянов достигна точно до такова определение на тези женски фигури и то на базата именно на подробности в иконографията им, като го наложи в научната литература (Т. Стоянов, 1987, 18–19). За връзка с Арес, въпреки сведението на Херодот за неговия тракийски произход (Hdt., V, 7) той не намира никакво потвърждение от наличните материали. В този смисъл той прави някаква уговорка за връзка с монетите на тракийските царе, но по същество не я приема.

В опитите да потърси решение на произхода на култа на Конника Г. Кацаров не намира данни в тракийската религия от предримската епоха. За трудността да се докаже съществуването на култа на Конника все пак в една по-ранна религия той търси обяснение в липсата на писмени тракийски сведения, които да говорят за неговия култ. И все пак той налучква най-верната следа. Липсата на паметници той обяснява с липсата на изображения на богове у траките, както може да се отбележи това явление и сред народите на Мала Азия (Hdt, II, 51). Това му дава основание да се насочва към търсене на известна прилика, най-вече с фригийските религиозни традиции. От друга страна, Кацаров отрича възможността за идентифицирането на фригийския Сабазий с Тракийския конник, поради съвсем различната им иконография през римската епоха.

Най-важният принос на Г. Кацаров в проучването на Тракийския конник е неговото основно съчинение по въпроса, където дава пълен корпус на наличните материали до момента (Kazarow, 1938) и пак поставя най-важните проблеми, които го вълнуват – произхода на култа и преди всичко иконографията на това тракийско божество. Той отново изтъква липсата на негови изображения в предримската епоха, както и името му, и назовава божеството “Тракийски конник (Heros)”, като последният е

поставен в скоби, което показва възприемането на това определение по-скоро само като епитет. Още в началото той отхвърля изказаното от някои учени мнение за произхода му от хероизирания мъртвец. Той смята, че иконографията му е възприета от гръцкия надгробен релеф през елинистическата епоха, а безименният тракийски конник произволно е бил наречен Херос, като това негово прозвище е прието като собствено име. Това е наложило и много голямо разнообразие на подробности в самото изображение. Едва много по-късно, когато се поставя въпросът за появата на човешко изображение в тракийското изкуство в ранния елинизъм и когато се откриват едно след друго тракийски съкровища с различни човешки изображения, в българската наука започват да се правят опити и за връзка на тези изображения с тракийските религиозни представи и да се търси произходът и зараждането на най-ранните форми на изобразяване и на Тракийския конник, като основа на по-късно оформилата му се иконография (Венедиков, 1971, 14; Маразов, 1976, 225; Гочева, 1981, 155–162, 2002, 769–774).

Бих искала да се спра и на един интересен въпрос, който е влязъл в нашата литература като нещо безспорно и създава доста заблуждения в тълкуването на оброчните релефи на Тракийския конник. Това е въпросът за т.н. жест *benedictio latina*. Появата на това определение е по-скоро известно заблуждение при първите откриватели на паметниците, докато историята е доста проста. В. Добруски при първата си публикация на материалите от светилището при Глава Панега, при описанието на две от плочките (№ 65 и 73) отбелязва, че конникът е с вдигната нагоре дясна ръка в благославящ жест. Г. Кацаров нарича този жест *benedictio latina*, като го сравнява с благославящия жест в християнската иконография. Прави впечатление обаче, че в статията си в Реалната енциклопедия (PWRE, Heros, 1132), като говори за светилището при Глава Панега, където много подробно споменава всички особености в появата и на някои по-интересни детайли, свързани с по-различни култове за паметниците със забележката на Добруски за особения жест на ръцете, не го споменава като нещо, което му прави впечатление. Но във връзка със светилището при Диникли (дн. Лозен), той обръща внимание, че в някои конни статуетки в дясната ръка на конника са вдигнати показалецът и средният пръст, а другите два са свити към дланта, като в скоба отбелязва, като го сравнява със жест на благославяне, без изобщо да го нарича както и да е, нито споменава така наречения жест *benedictio latina*. По-нататък, като дава подробно описание на трите

типа иконография, този жест Кацаров изобщо не споменава нито при първия, нито при втория тип, което говори, че не го отбелязва като такъв. Дори когато обяснява, че често вдигнатото в дясната му ръка копие понякога не е изобразено и може би е било само изрисувано, пак нищо не споменава за някакъв особен жест. И чак на края на всички описания се спира на него и споменава, че е отбелязан от Добруски само в два паметника от Глава Панега и приема за съмнително едно такова обяснение, без всякакво споменаване за връзка със Сабазий. Интересно, че идеята за наличие на жеста *benedictio latina* в изображенията е намерила много широко място в научната литература, като в резултат се получават две съществени грешки. Първата е, че понякога този жест се търси в паметниците, особено в светилищата в синкретизъм с Аполон и се правят опити той да бъде обяснен с подчертаването на Аполон като покровител и благо-славящ. В някои случаи се търси и връзката с епитета *ἐπιήκοος*. Ако се проследят обаче паметниците, двата елемента нямат нищо общо. Другият извод е още по-абсурден – свързването му със Сабазий, като се има предвид вотивната ръка, използвана в култа на Сабазий, която също няма нищо общо със паметниците на Конника (Ботева, 1999, 22–27). Няма да се спирам на това, защото Кацаров отдавна го е казал много добре. Всъщност, ако се загледаме в паметниците, става ясно, че всичко се дължи на начина на изработването им и просто липсата на цялото копие, което вдигнато в дясната ръка на бога в някои случаи е само предадено условно в горния си край.

Я. Тодоров (Тодоров, 1928, 111–130), малко по-рано от обобщителния труд на Кацаров, разглежда Тракийския конник главно в провинция Долна Мизия. Анализът на паметниците и култа той прави главно на базата на епиграфски данни и ги дели на: надгробни паметници, в които смята че е представен хероизираният мъртвец, паметници на конника в синкретизъм с други божества и на последно място, но всъщност най-важни в случая – посветените на Тракийския бог Конник в чистия му вид. На Я. Тодоров първо е направило впечатление, че в много надписи той носи прозвището *θεός*, а на много места *θεος ἥρως*. Това съчетание на двата епитета на бога *θεος ἥρως* или само *ἥρως*, обаче, той отбелязва като странно явление, без да обърне внимание на парадокса в противоречието, което се крие в него. На този въпрос обаче обръща внимание Д. Дечев (1922, 17–33). Той прави опит да обясни това прозвище на Конника като го свързва с келтския корен *ieugi*, което обяснява с една характеристика на корена

му, като бог на устрема, а по-късно вече възприет като покровител от всякакви напасти в живота и смъртта. Я. Тодоров приема това определение като правдоподобно, като смята, че по този начин е лесно да се приближи до гръцкото Ἡρώς, в което се отразява култът на прадедите, въпреки че все пак го смущава разликата в корена.

Ако приемем чисто гръцкия смисъл на прозвището Ἡρώς, остава определението на божеството като „херой“ или „полубог“. Това тълкувание на пръв поглед изглежда не лишено от основание, ако се свърже и с появата му на някои надгробни плочи от райони с по-силна елинизация, където е употребено в гръцкия си смисъл. Тук много по-голямо значение обаче има и съществуващото в научната литература тълкуване на това название от гледна точка на тракийския език и преди всичко на връзката с най-древни езикови остатъци, свързващи се с хето-лувийски представи и корени със значение на „покровител“, „защитник“. (Гиндин, 1980, 34–38 и цит. лит.) Тук идва сравнението му със хето-лувийското божество Perwa, свързано също с коня и по редица белези, говорещи за индоевропейски религиозни представи, близки до съдържащите се в култа на основното божество на траките.

Много са проблемите все още около този така интересен и наситен с много съдържание култ, който има своето важно място в тракийската религия, както съвсем убедително това е показано в научната литература. С течение на времето се изясняват все повече от въпросите, които той поставя. Вече доста по-ясен е въпросът за произхода му. Дори можем да твърдим с доста голяма сигурност и че иконографията му се е оформила отчасти под влияние на надгробния гръцки релеф (Г. Тончева, 1963, 72; Зл. Гочева 2001, 168–176 и др), или че се е развила на базата на появата на човешкото изображение в тракийското изкуство (Ив. Маразов, 1976, 225 и Зл. Гочева 1981, 155–16). Т. Стоянов, както отбелязах, постави въпроса за значението на женската фигура на много голяма част от паметниците като богиня-негов корелат. Д. Ботева се зае с трудоемката задача за компютърна обработка на всички оброчни материали, които всяка година нарастват с десетки. И да се надяваме, че и невярващите ще трябва да признаят това така интересно и богато на аспекти анонимно тракийско божество. И сигурно процеса на археологическите проучвания ще бъдат открити още много нови интересни паметници, които сигурно ще поставят и нови проблеми.

ЛИТЕРАТУРА

- Ботева, 1999.** Изображения-разкази върху оброчните релефи на Тракийския конник: Херосът в света на боговете. Jubilaeus III – Сборник в памет на Б. Геров, 22–43.
- Венедиков, 1971.** Ив. Венедиков. Тракийският конник. – Векове, 4, 4–14.
- Гиндин, 1981.** Л. Ал. Гиндин. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981, 81–83.
- Гочева, 1981.** Зл. Гочева. Изображение человека в фракийской религии. – ВДИ, 2, 155–162.
- Гочева, 2001.** Зл. Гочева. Особенности в иконографията на Тракийския конник в Одесос и неговата територия, *Seminarium, thracicum*, 5.
- Дечев, 1922.** Д. Дечев. Келти – тракийска религиозна успоредица: *ieug-ηρως* Изв. на Ист. д-во, 5, 17–33.
- Добруски, 1907,** 1–98 – В. Добруски. Тракийското светилище на Асклепий до Глава Панега, в. А ИМ, 1, 1 1–98.
- Маразов, 1976.** И. Маразов. Образ человека во фракийской торевтике V-IV в.в. до н.э. – В: XIV международная конференция антиков соц. стран, “Еирене”. Ереван, 225.
- Ростовцев, 1911.** М. С. Ростовцев. Светилище Фракийских богов и надписи бенефициарии в Ай-Тодора. – ИАИ, 40.
- Стоянов, 1987.** Т. Стоянов. За иконографията и семантиката на женските изображения в паметниците на Тракийския конник. – Векове, 1, 18–19.
- Тодоров, 1928.** Я. Тодоров. Паганизъмът в Долна Мизия. С., 110–133.
- Тончева, 1963.** Г.Тончева. Об иконографии и характера Тракийского ероса из Одесоса. – In *Acta antique Philippopolitana. Studia Archeologica*, 71–79.
- Dumont, 1892.** Albert Dumont, *Inscriptions et monuments figurés de la Thrace*. – In: *Melanges Dumont – Humolle*, 509.
- Goceva, 1997.** Zl. Goceva. *Changements culturels et l'iconographie du Cavalier thrace*. – In: *Actes du 2 Symposium des Etudes Thraciennes “Thrace ancienne”*. Komotini, 199–203.
- Goceva, 2002.** Zl. Goceva. *Le culte du Cavalier thrace dans le contexte de la religion Estméditerranéenne*. – In: *Thrace and Aegean*, 769–774.
- Kazarow, 1938.** G. Kazarow. *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Budapest.
- Seure, 1912.** *Etudes sur quelques types curieux du Cavalier thrace*. – In: *Revue des Etudes Anciennes*, 44.