
ЗАЛМОКСИС – ГЕБЕЛЕЙЗИС И ОБРЕДЪТ СТРЕЛБА С ЛЪК

ДИМИТЪР ПОПОВ

Димитър Попов. ЗАЛМОКСИС – ГЕБЕЛЕЙЗИС И ОБРЕДЪТ СТРЕЛБА С ЛЪК

Студията е продължение на анализа на обичайно-обрядната практика на Залмоксис – Гебелейзис, начата с изложението по въпроса за човешките жертвоприношения в ГСУ-ИФ 84/85, 1992. В тракийската версия на преданията за него е засвидетелстван и обредът на стрелба с лък – предмет на настоящата интерпретация. Заключение е, че той е в пряка връзка с Гебелейзисом (друго име и прозвище на Залмоксис) – ураничния бог на гръмотевицата, известен и под идентификациите Збелсурд, Сурегетес, Перконис и др. От своя страна Залмоксис е също не име на бог, а една от многочислените квалификации на анонимното върховно божество – бог/небо, бог/отца. Чрез обряда на стрелба с лък се осъществява възстановяването на свързаното с Громовержеца фрагмента от неговия мит за Змеоборбата и се разкриват различни смислови нива, които той съдържа.

Dimitar Popov. ZALMOXIS – GEBELEIZIS AND THE RITUAL BOW SHOOTING

The study is a sequel to the common ritual practice of Zalmoxis – Gebeleizis which started with the exposé about the human sacrifices – GSU – IF, 84/85, 1992. In the Thracian version of the tradition for him is testified also the ritual of bow shooting – the subject of this interpretation. The conclusion is that it stands in direct connection with Gebeleizis (the other name – nick name of Zalmoxis) – God of the thunderstorm known also under the identification of Zbelsurdos, Suregethes, Perkonis and others. On the other hand Zalmoxis isn't the name of the God, but one of the multiform qualifications of the anonymous supreme God – God/heaven, God/father. By the ritual of the bow shooting is performed the reestablishment of the associated with the Thunder God fragment on its basis myth for the Snakefight and are revealed the different levels which it comprises.

Важна страна от проблематиката за Залмоксис е обичайно-обрядната практика, свързана с почитането на това божество от траките – божество, което осигурява на вярващите безсмъртие и ги прави безсмъртни¹. В една

предходна студия направих опит да развия някои работни хипотези относно най-колоритния, но и най-ужасяващия ритуал в чест на бога – човешкото жертвоприношение². Там споделих и намерението си да анализирам подробно и обряда стрелба с лък, засвидетелстван в пряка връзка със Залмоксис само в текст на Херодот. В цялата антична литературна традиция няма други директни податки за хвърлянето на стрели към небето и за заплашването на бога, който гетите, както се изразява древния автор, смятат за единствен.

Внимателният читател вече знае, че въпросният ритуал е описан накратко в местната – тракийска версия на преданието за Залмоксис, за разлика от йонийския – гръцкия вариант за него, изложен непосредствено в следващия пасаж от „Истории“³. Следователно чрез локалната традиция, която предава, Херодот – за съжаление без да посочва източниците си на информация⁴, акцентира вниманието върху два основни обредни момента. Първият е човешкото жертвоприношение, разкрито колоритно и с подробности. Вторият е стрелбата с лък към небето, изложен конспективно и доста смътно. Налага се да припомним, че известията се отнасят за края на VI в. пр. н. е. – една стабилна датировка поради обстоятелството, че те са вмъкнати в повествованието за похода на персийския цар Дарий I срещу скитите, който се осъществява именно по това време⁵.

Всяка интерпретация обаче е излишна без стриктното придържане към извора. Впрочем, ето и дословният текст на Херодот: „Те (гетите – б. м., Д. П.) обезсмъртяват по следния начин. Те мислят, че не умират, но, че починалият отива при бога (даймона – б. м., Д. П.) Залмоксис. Някои от тях наричат него (тъкмо, именно, самия – б. м., Д. П.) същия (даймон Залмоксис – б. м., Д. П.) и Гебелейзис.“ След това в изложението е предаден ритуалът с човешкото жертвоприношение, а после се казва: „Същите тези траки стрелят с лък, нагоре, към небето, срещу гръмотевицата и светкавицата, (с което – б. м., Д. П.) заплашват бога, като смятат, че няма друг бог освен техния.“⁶

Сведенията изправят пред много проблеми. Особено трудна е интерпретацията на второто по ред свидетелство, което е вярно и граматично, и стилистично, но на пръв поглед е поразително небрежно нахвърляно и е привидно съвсем неясно. Глобално, като че ли най-важно е обстоятелството, че разказът на Херодот поставя въпроса за монотеизма в тракийската религия⁷. Мисля обаче, че след всичко писано вече по този повод от Р. Петацони, от М. Елиаде и от други изследователи е ясно, че той принадлежи към историята на идеите на модерните автори, а не към същинската история на религиите⁸ и затова е излишно да се разисква, още повече, че настоящата студия има за предмет анализа на един конкретно засвидетелстван обред. За изложението най-вече е от значение, кои са тези „същите траки“, които изпращат стрели към небето, защо се пише, че те заплашват „бога“ и всъщност кой бог е техният?

Трудностите съвсем не са леки за преодоляване, най-напред поради

факта, че тези заплахи към бога – „то тео“, могат да се приемат, както често става, че се отнасят до Залмоксис⁹. При това положение обаче мотивирането и изпълнението на всички действия се оказва безсмислено, защото ако се следва буквално Херодот, гетите схващат точно Залмоксис като единичния си истински върховен бог и едва ли ще си позволят да му се заканват. Стига да се държи на тази логика, веднага ще се влезне в омагьосан кръг, който някои съвременни изследователи и пръв от тях Ж. Сьор, определят при интерпретациите си като „гръцки идиотизъм“¹⁰.

От друга страна, най-лесно е да се приеме, че траките не познават един ураничен бог на сияйния небосвод – бог гръмовержец, обладател на светкавицата, след като стрелят срещу небето, като вярват, че няма друг бог освен техния Залмоксис. Ив. Венедиков, който пееднократно поддържа тази теза е убеден, че за траките богът на мълшията не съществува¹¹. Мнението се поддържа и от други модерни автори. Според тях Херодот обяснява цялата практика от гръцка гледна точка, в смисъл, че гетите стрелят нагоре и следователно заплашват гръцкия Зевс, именно защото мислят, че не съществуват други богове освен техния Залмоксис¹².

Тези тълкувания, които се налагат при бърз прочит на текстовете, едва ли ще се задържат след задълбочен и детайлен анализ на конструкциите и на всички ключови термини в свидетелствата, както и на структурирането въобще на местната – тракийска версия на легендата за Залмоксис. Дискусията трябва да продължи още повече, че навремето Е. Роде достатъчно убедително показва, че под израза „заплашват бога“ – „то тео“, не бива да се разбира точно Залмоксис като господар на ураничните простори, а самото „небе“, според гръцката употреба на този термин¹³. Освен това е възможно също и се мисли, че пасажът на Херодот за стрелбата с лък към небето не стои в стройна, органична връзка с останалия му разказ, а е някак откъснат от него и като че ли е лепнат или е допълнително прибавен¹⁴. Ако се следва подобна линия на разсъждение, трябва да се предпостави, че древният автор между другото узнава за обичайно-обредната практика на гетите да изпращат стрели срещу върхлитащата буря и просто вмества тази подробност в цялостното си изложение за Залмоксис.

Нещата са още по-сложни, защото в приведените откъси терминът, който се употребява за Залмоксис е *даймон*¹⁵. През V в. пр. н. е., когато пише Херодот и въобще през класическата епоха, *даймон* не означава божество с по-висок ранг, а бог, и то обикновено в момент на действена проява¹⁶. Въпреки това съм склонен да допусна, че древният автор не употребява случайно тази дума, тъй като той съзнателно я разграничава от термина *бог* – „теос“, когато говори за „същите тези траки“, които „смятат, че няма друг бог (теос) освен техния“. По друг начин казано, Херодот прави разлика между даймона Залмоксис при когото отиват гетите, мислейки, че не умират и между бога срещу когото „стрелят с лък, нагоре, към небето“.

В този контекст цялостната картина за логиката на споделеното от Херодот се възстановява сравнително лесно, стига строго да се придържа

към текста. На първо място, когато говори за начина, по който гетите обезсмъртяват, авторът твърди, че те мислят, че не умират въобще, а, че „починалият отива при даймона Залмоксис“. Сетне той добавя, че „някои от тях (от гетите – б. м., Д. П.) наричат него същия (даймон Залмоксис – б. м., Д. П.) и Гебелейзис“. Стига да се приеме варианта на четене „ономазуси“ вместо възможното „номизуси“, което очевидно посочва друго божество, а не Залмоксис, се оказва, че Гебелейзис е просто друго име – прозвище на Залмоксис¹⁷. Навярно не ще предизвика възражения и обстоятелството, че докато всички гети вярват, че умрелите отиват при даймона Залмоксис и по силата на това получават безсмъртие, някои от тях очевидно наричат тъкмо, именно, него самия – същия – Гебелейзис и следователно те трябва да се разграничат в известен смисъл от съобщеното за останалите.

При това положение описанието на човешкото жертвоприношение, което следва в съобщението, е необходимо да се отнесе към първата изнесена от Херодот позиция за даймона Залмоксис, който дарява с безсмъртие. Едновременно „същите тези траки“, които практикуват стрелбата с лък, принадлежат към втората му позиция, защото те не обозначават всички гети, а само онези от тях, които именуват Залмоксис и Гебелейзис. Вярно е, че Херодот не е много ясен, понеже терминът *същите* се употребява от него за нещо, което е вече споменато, а това, което е споменато са както гетите, които вярват, че не умират, а отиват при даймона Залмоксис, така и онези измежду тях, които го наричат Гебелейзис. Вярно е обаче също така, че в един и същи текст, авторът разграничава терминологично даймон от бог и следователно обичайно-обредната практика за стрелба с лък срещу гръмотевицата и светкавицата стои по-скоро в пряка връзка с Гебелейзис, а не със Залмоксис.

В историографията подобна хипотеза защитена с други и с допълнителни аргументи се изказва за първи път от К. Дайковичиу¹⁸. Според мен, до този момент, това мнение се поддържа от самата структура на местното, тракийско предание за Залмоксис. Херодот я изгражда логично чрез констатацията на две заложби в нея позиции и чрез описанието на два обряда, които се отнасят съответно към тях. Поради тази причина древният автор не бива да се вини в неразбиране на нещата, в неточности и в обърканост, тъй като от изложението му става ясно, че е достатъчно стриктен и конкретен. Съвсем друг е въпросът, че написаното от него е твърде недостатъчно за един по-пространен анализ.

В тази обстановка първата задача, която произлиза от текста е да се види всъщност кой е Гебелейзис, още повече, че в съвременната историография трудно се гледа на Залмоксис и на Гебелейзис като на един и същи бог¹⁹. Името Гебелейзис се среща само у Херодот и е хапакс в античната литературна традиция. След бащата на историята нито един от древните автори не го споменава. При всички случаи то изглежда е вече на изчезване към края на VI в. пр. н. е.²⁰. Правени са различни опити за извеждане на етимологията му, като се изхожда обикновено от радикала „светя“, „блестя“²¹.

Особено стабилно е мнението на Ч. Погирк, тъй като то се основава на пълния преглед на кодексите на Херодот²². Според него формата „Гебелейзин“ се среща в по-късните ръкописи, докато в по-ранните преписи стои „Белейзин“. Най-сигурен обаче е архетипа „ебелейзин“, от който могат да се образуват формите „Гебелейзис“, „Небелейзис“, „Белейзис“, „Гебелейзейс“ и други. Поради възможното объркване на изписването на гама и замяната ѝ с ню, изследователят приема четенето „Небелейзис“, при което първата част означава „облак“, „буреносно небе“, а втората е логично да е „бог“ – фонетична еволюция на името, която може да се открие в названието на Зевс – Зеус. По този начин Гебелейзис получава същностна характеристика на ураничен бог на бурята, на бурепосното небе.

Независимо от начините, по които подхождат при извеждането на етимологията, езиковедите са, общо взето, единни в крайните си заключения и достигат до един и същи резултат, а именно за езиковото значение за бог Гръмовержец с уранична същност²³. На свой ред техните анализи подкрепят направеното вече предположение, че обредът стрелба с лък от разказа на Херодот има пряко отношение към Гебелейзис – другото име – прозвище на Залмоксис.

Очевидно чрез единственото споменаване на името Гебелейзис и чрез различните му етимологически извеждания, които в последна сметка се съгласуват относно характеристиката му, не може да се пресъздадат нито структурата, нито функциите на божеството, нито пък неговия култ или обичайно-обредната му система, от която е познат само един ритуал. От друга страна, фактът, че след Херодот Гебелейзис не се среща в изворите, съвсем не е аргумент за задължителното му изчезване в историческата действителност – от живота на обществото, защото за мълчанието в античната писмена традиция могат да се посочат различни мотиви и оправдания.

Стига да се приеме, а не виждам причина, за да се отхвърли, етимологията на Гебелейзис – в най-общо значение – бог на бурята, трябва да се каже, че това е едно от редките свидетелства за присъствието на божество с уранична същност в тракийската религия. Сега е необходимо да се има предвид обстоятелството, че самият бог на бурята – Гръмовержецът, е вторична трансформация на първоначалния върховен небесен бог на сияещото небе – бог-баща/бог-небе – главен обект в религията на индоевропейците и на източносредиземноморските общества. С редки изключения, и това е принципът, този първоначален небесен бог се измества в култа от бога на бурята, т.е. неговата същностна характеристика се реактуализира и добива по-акцентирана смислова патовареност. Следователно сведението на Херодот, където се говори за Гебелейзис – другото име – прозвище на Залмоксис, отразява впрочем точно този момент на извършеното вече преобразуване на качествената определеност на върховното небесно божество в бог Гръмовержец.

Следващата модификация е също честа и последователно, и постепенно включва и преплита тези характеристики с функциите на едно слънчево

божество на плодородието²⁴. Всъщност последните два момента са почти паралелни и вървят заедно във времето, но, за да има по-голяма яснота и прегледност, грубата схема на развитието на идеята изглежда по този начин: върховен небесен бог – бог на бурята (Гръмвержец) – соларен бог на плодородието. При това положение се разбира, че разказът на Херодот за Гебелейсис просто подминава времево, чрез самото обозначение на името му, първото и направо отвежда към второто равнище, по същия начин, както стои този въпрос и с периодичността на извършваното човешко жертвоприношение, което за VI в. пр. н. е. е вече фиксирана практика на четири години поради действащата идеологически аристократична система в разбиранията на доктрината на тракийския орфизъм²⁵. С други думи казано, самият древен автор, като че ли запечатва определен момент от „историята“ на развитието на това божество.

Досегашната логика на изложението показва, че макар и името Гебелейсис да е хапак в античната литературна традиция, съвсем не е необходимо задължително да се мисли за неговото окончателно и за действителното изчезване на самия Гебелейсис от култа. Възможно е от този момент нататък той да се сиикретизира с друго божество, а не е изключено и да присъства като преживелица под друго име и дори под други имена на божества. При създадената проблемна ситуация, въпросът на който е задължително да се отговори е съществуват ли други данни за присъствието на уранични божества в тракийската религия? От значение за изложението е обстоятелството, че повечето лингвисти и пръв сред тях В. Томашек, още навремето съзират в Гебелейсис паралел на тракийското божество Збелсурд и чрез етимологията на имената им, достигат до извода, че двамата имат характеристика на богове на бурята²⁶.

Единственото споменаване на Збелсурд в античната писмена традиция принадлежи на перото на Цицерон и се среща в речта му „Срещу Пизон“, произнесена през 55 г. пр. н. е. Най-знаменитият римски оратор обвинява Луций Калпурний Пизон в редица престъпления и между другото съобщава: „Ти ограби светилището на Юпитер Свелсурд, най-старото и най-тачното у варварите (у траките – б. м., Д. П.) светилище.“²⁷ Въпреки че в ръкописите на древния автор стои изписано „Иовис вел сури“, с право се предлага четенето „Иовис (С)велсур(д)и“, тъй като изследователите се опират при заключенията си на достигналите до нас антични посвещения в чест на тракийския бог Збелсурд. Името му се среща върху дванадесет надписа от римската епоха под формите Збелтиурдос, Збелтурдос, Збелсурдос, Збертурдос, Збертурдус и следователно четенето „Иовис Свелсурди“ е латинизирана форма на тракийското божество Збелсурд²⁸.

Ако се изходи от историческата действителност относно конкретния повод за светотатството спрямо най-древния и най-почитания религиозен център у траките, изглежда Цицерон атакува Пизон, защото през 57-56 г. пр. н. е., като управител на Македония, без каквато и да е основателна причина, той започва безмилостни бойни действия срещу тракийското племе дентелети – до този момент верни и послушни съюзници на римляните²⁹. Вероят-

но по времето на тази престъпна война, Пизон ограбва светилището на Юпитер Свелсурд, което според хипотезата, предложена в края на миналия век от П. Пердризе, се намира именно в областта на дентелетите, т.е. в зоната на Югозападна Тракия³⁰. На свой ред Д. Дечев показва, че името Иовис – Юпитер е достатъчна характеристика на Збелсурд³¹ и няма основания да се мисли, подобно на Ж. Съор, че текстът на Цицерон трябва да се елиминира от данните за тракийския бог Збелсурд³². Каквито и хипотези да се правят не ще може да се отрече как Юпитер просто обяснява (превежда) местното божеско име.

Вече съобщих, че епиграфските паметници, в които името Збелсурд се среща в различни варианти са двадесет, всичките са посветителни и имат датировка от римската епоха, от I в. пр. н. е. до II-III в. на н. е. Надписите от България са от с. Кардам, по-рано с. Хайдар, Поповско, от с. Бозаджии, по-рано с. Бозаджилар, Сливенско, от Крумовград, Кърджалийско, от с. Капитан Димитриево, по-рано с. Аликочево, Пазарджишко, от с. Шатрово, Кюстендилско, два надписа от Голямо село, по-рано с. Чешмеджик, Кюстендилско, а тези извън територията на днешните български земи са от гр. Перинт в дн. Турция, от гр. Комотици, по-рано с. Гюмерджина в дн. Гърция, от селищата Качаник и Любенце при гр. Скопие в дн. Македония и от античното светилище до днешната църква „Св. Евсебий“ на хълма Есквилин в Рим³³.

Сравнително бедната документация, която не съдържа никакви данни относно функциите на божеството се допълва донякъде от изображенията му, които присъстват върху камешните релефи с надписи. Обикновено за представянето на Збелсурд се използва иконографския тип на Зевс Кераунос аетофор или на Зевс Керауниос, който отговаря на Юпитер Фулминатор – Фулмен, Фулгур на римляните. В релефите Збелсурд заема позата на Зевс Гръмовежец, който с издигнатата си дясна ръка държи светкавица или се готви да я хвърли, а понякога вдясно от него се намира орел с разперени криле – негово възплъщение и едновременно олицетворение на мълшията³⁴. Всичко в изображението говори, че се намираме пред персонификацията на един бог „Гръмовежец“, „мълниеносец“, „светкавицодържец“³⁵.

Длъжен съм обаче да съобщя, че макар и да взаимодейства буквално гръцката и римската иконография, този тракийски бог на светкавицата и на мълшията не е нито Зевс Кераунос аетофор на елините, нито пък е Юпитер Фулминатор на римляните. Самата иконография е донякъде обяснение на неговата същност и в никакъв случай не би могло да се каже доколко тракийското и гръко-римското божество се покриват. Очевидно обаче думата е за едно локално върховно тракийско божество със собствена същностна характеристика, към която просто въвеждат детайлите на чуждата иконография.

За съжаление съвкупните свидетелства не дават достатъчно информация относно почитането и култа към Зебелсурд, който през римската епоха се представя обикновено като Зевс Кераунос, респективно Керауноболос, т.е. този, който хвърля гръмотевицата (светкавицата). Безспорният за мо-

мента факт е, че както елините, така и траките превръщат и схващат гръмотевицата, мълнията, светкавицата като атрибути – определения на своя върховен небесен бог³⁶. Основателно също е и предположението, че макар и изписването на Збелсурд и на неговите варианти да липсват в отделните релефи с изображения на Зевс Кераунос, в случай че те съдържат посвещения на траки, в тях е възможно да се съзре тракийската представа за един небесен бог – присъствието там на техния бог на небето³⁷.

Втората позиция, която предпоставят изворовите данни води към естествения и задължителен въпрос, може ли да се свърже и съответства ли иконографският образ на Гръмовержеца с мълния в ръка, на етимологията на Збелсурд, колкото и всяка етимология да не е достатъчно сигурна? Въпреки че предлагат различни варианти на смисловото значение на името на бога, езиковедите отново (както и при случая с Гебелейзис) са, общо взето, единоми в крайните си заключения³⁸. Объркване съществува само по отношение на първата съставка – „Збел-“, „Збер-“, защото навремето Ж. Сьор, без да проучи пряко надписите на Збелсурд, видя в една от фотоснимките изписването „Зибел-“ и веднага го обяви за симетричен, авторизиран вариант на Гебелейзис. От тази позиция, която се приема на доверие и се следва и до днес в историографията, последваха и погрешните връзки с тракийската глоса зибютидес, с името на царя на кените Зибелмий и т.н.³⁹. Всъщност епиграфските паметници представят като варианти за първата половина на божеското име само формите „Збел-“ и „Збер-“.

Действително формата „Збел-“ се свежда към индоевропейското „горя“, от което са производни староиудийското „слънце“ и гръцкото „слънчева светлина, топлина“. В този семантичен ред попадат също латинското „зибеле-“ – „светкаш, блестящ“, и глаголът „святкам, блещукам, блестя“, които вече не бива да смущават и са тук точно на мястото си⁴⁰. Ако се приеме посоченото четене, не ще и съмнение, че небесният бог на траките е в пряко отношение със слънцето, с неговата светлина и топлина⁴¹ – нещо, което съвсем не е изключено от гледна точка на същностната характеристика на върховния урапичен бог на сияещото небе. Поради обстоятелството обаче, че тази функция не е пряко отразена в релефните изображения на Збелсурд, Д. Дечев приема, че първата половина на божеското име първоначално гласи „Збер-“⁴². Формата е засвидетелствана нееднократно в надписите и се свежда от лингвистите към индоевропейското „светя, сияя“, откъдето е и староиудийското производно „светлина, пламък, факла“, а също към литовското „светлина, факел“. По този път съвсем не е трудно да се изведе значението „светкавица, мълния“⁴³ – атрибути на бога, представени върху релефите с негови изображения.

Възможната дисимиляция на „Збер-“ в „Збел-“ не променя обаче основната идея, вложена като качествена определеност за един бог на небето, бог Гръмовержец, бог на бурята, който владее мълнията и светкавицата, тътне с гръмотевиците си, но и обладава от тази си позиция слънчевата светлина и топлина, самият той слънце. Неслучайно вече акцентирах впи-

манието върху развитието на идеята за първоначалния върховен бог на ураничните простори и за неговите трансформации впоследствие в бог на бурята и в бог на плодородието със соларна натовареност. В този смисъл съм склонен да мисля, че точно формите „Збел-“, „Збер-“ – които са засвидетелствувани върху надписите като първа половина от името на Збелсурд и техните етимологии взаимно се допълват и изграждат по-пълноценно и в развитие общата характеристика на Збелсурд.

Според надписите, втората половина от божеското име има пет варианта на изписване. Лингвистите са склонни да сведат първоначалната форма „-турдос“ към индоевропейския корен „твер, тур“ с двойно смислово значение – „държа, хващам, залавям“, но и „замахвам, въртя, превъртам“⁴⁴. Поради дисимилацията на тета със сигма се отива още напред, като втората съставка на името се сродява с немското „щюрцен“, т.е. „повалям, събарям, сгромолясвам“⁴⁵. В тази обстановка е повече от ясно, че етимологията на Збелсурд ще има значение на „този, който държи, хваща, обладава мълшията, светкавицата“, но също така и на „този, който замахва, засилва мълшията и светкавицата“ и при случай я „мята, стоварва, сгромолясва, за да повали, за да събори“ с нея – недвусмислено означение на Гръмвержеца и достатъчно избистрена характеристика на бога на бурята. Нещо повече, сега е необходимо да добавя, че значението на възможните етимологически варианти се потвърждава красноречиво от изображенията на самия Збелсурд върху релефите.

Подходът и обясненията на езиковедите са логично защитени. От културно-историческа гледна точка те могат обаче и да се обогатят поради обстоятелството, че от категоричната възможност за пряко разшифроване на името се губи до някъде значението на първата му половина „Збел-“, която има и соларна натовареност. Самата форма „-сурдос“ се свежда към тракийското „сура-“, „суре-“, честа съставка на лични, на божески и на селищни имена в древна Тракия⁴⁶. На свой ред етимологията на „сура-“, „суре-“ – „силен, храбър, мощен, могъщ, герой“, е производна от староиндийското „сура-“ – „герой, юнак, воин“⁴⁷, но и от ведийския бог Суриа⁴⁸, буквално „слънце“, за да е напълно прозрачно смисловото значение, което се носи. При такава постановка на проблематиката съществува възможност да се мисли, че формите „-турдос“, „-сурдос“ са в пряко взаимодействие при изграждането в развитие на същностната характеристика на Збелсурд. Едната просто влиза в образуването на другата, а едновременната им употреба е напълно правомерна, тъй като отношенията им установяват идеята за върховен небесен бог на дневното небе, бог Гръмвержец, бог на бурята, но и бог на плодородието, който обладава слънчевата светлина и топлина.

От тракийските предели е известно и божеството Сурегетес. Името е засвидетелствано върху надписите от Филипи, от с. Баткун, Пазарджишко и от Дуросторум (дн. гр. Силистра), където богът е наречен херос⁴⁹. Ако се следва етимологията, божеското име включва смисловата натовареност на „мощен, храбър, силен, могъщ герой“, който „бие“, който „убива“, който притежава „геройски удар“⁵⁰ и едновременно има своя прототип във ведийс-

кия бог Суриа (Слънце) – самият той небесен соларен бог⁵¹. Замяната в надписите на обръщението теос – бог, с херос не бива да смушава, защото е честа практиката в тракийската религия, която е достатъчно аргументирана в историографията от гледна точка на идеологията⁵².

Важно е да напомня, че името на този тракийски небесен, соларен бог се среща върху надписи от Витиция (Мала Азия) винаги във връзка със Зевс, и то като Зеус Сургастес или като Зеус Сургастейос⁵³. В този контекст, ако се следва логиката на досегашното изложение, точно Зевс обяснява, превежда, улеснява разбирането на божеското тракийско име, а не обратното. Следователно тракийският бог Сурегетес съдържа не само соларна характеристика. Той е и герой-херос, който „бие, убива“, който напаса „юначни удари“ по същия начин, както и богът на бурята – Гръмовежецът Зевс. Тази линия на разсъждения неизбежно отвежда до прекия паралелизъм във функционалното значение на Збелсурд и на Сурегетес, до смислово равнозначната качествена определеност и на двете божества – едновременно Гръмовежци, които хвърлят, удрят и убиват с мълните и със светкавиците, но и са небесни, соларни божества на плодородието. По друг начин казано, както Гебелейзис, така и Збелсурд и Сурегетес са просто други имена-означения на върховното небесно божество на траките.

Предложената хипотеза има право на живот и се поддържа от локализацията на данните за изредените божества. Най-напред Гебелейзис очевидно се отнася към североизточните тракийски предели – към гетските простори. Поради факта, че той е другото име-прозвище на Залмоксис, местоположението му трябва да се търси и в зоната на разпространението на култа към самия Залмоксис. В една предходна работа с много аргументи, извлечени чрез апализ на изворовите данни от разпородно естество, направих опит да покажа, че локализацията на Залмоксис е валидна не само за североизточните, но и за югоизточните, и за югозападните райони на древна Тракия⁵⁴. По друг начин казано, тя се разполага в зоната на защитения убедително в историографията хиперборейски диагонал, т. е. в областта на разпространението на тракийския орфизъм⁵⁵.

Според данните от надписите богът Сурегетес също е засвидетелстван и присъства красноречиво точно по посочените места след като се почита около Дуросторум на североизток, около Филипи в Югозападна Тракия и при с. Баткун на югоизток. Това са териториите на проявите и на консервативно традиционната приемственост на съществуването на едно небесно, соларно божество, което косвено е натоварено и включва като възможност функциите на бога на бурята – на Гръмовежеца. В това отношение още по-показателни и недвусмислени са данните за Збелсурд. Нещастливо по-горе старателно изредих локализацията на всички надписи, които съдържат божеското име, работа впрочем вече прецизно свършена в историографията от Д. Дечев⁵⁶.

Както се посочи от Ал. Фол, големият диагонал от крайния североизток – басейна на реките Прут–Днестър, към и до крайния югозапад – басей-

на на реките Струма–Вардар огражда областта на върховете изяви в съзряването и в развитието на учението на тракийския орфизъм докъм VI в. пр. н. е.⁵⁷. След това, когато в Тракия започват да се наблюдават сериозни и недвусмислени промени, именно по тези територии, като в оазиси, продължават дори и през римската епоха да се долавят преживелици, реминисценции, но и изяви на неговата жизненост – жизненост на учение, една от персонификациите, на което е Залмоксис⁵⁸.

По отношение на Збелсурд може да се говори и за съществуването на негови светилища, чиято локализация е доказателствена сама за себе си. Още в края на миналия век П. Пердризе предлага тракийското светилище на Зевс Збелсурд, което ограбва Луций Калпурний Пизон, да се търси на югозапад – в земите на дентелетите⁵⁹. Новооткритите впоследствие надписи от с. Шатрово и от с. Голямо село, Кюстендилско дадоха основание на Г. Кацаров да прецизира мнението на своя предшественик и да уточни мястото на култовото средище на хълма Царичин, по горното течение на р. Струма⁶⁰. Мисля, че към днешна дата, не е еретично да се запитаме, самото наименование на този царски хълм не носи ли през епохите приемствеността на „най-старото и най-гаченото“ от траките светилище, на техния върховен и поради тази причина „царски“ бог на сияещото небе – на Збелсурд.

Друго светилище на Збелсурд се локализира при с. Капитан Димитриево, Пазарджишко⁶¹ и също се намира на височина – нещо характерно въобще за божествата обладатели на мълнията и на светкавицата – за Гръмвержците. Тук ще прибавя и надписите за Збелсурд от североизточните тракийски земи, които обаче не разкриват възможност за локализирането на култов център. При всички положения данните за Гебелейзис, за Збелсурд и за Сурегетес съвпадат при местонахожденията си и очертават територията на разпространението и на почитта на траките, която не заглъхва, а се поддържа през вековете, към едно върховно уранично божество, натоварено още с характеристиките на бог на бурята – Гръмвержец – и едновременно с това и на соларно божество на плодородието.

Измежду всичко, което се знае за Збелсурд най-интересен е епитетът, който му се приписва – „прогоникос“. Той се среща в надпис от с. Голямо село – посвещение на Флавий Аматок – несъмнено тракиец, и заслужава особено внимание, защото за първи път се дава на тракийски бог⁶². Очевидно той може да се сближи с епитетите „геникос“, „гениякос“, които носи Аполон⁶³. Въпреки възраженията на К. Влахов, който отрича „гениякос“ да е гръцка лексема и мисли, че е двусъставно тракийско име, означащо този, „който гледа, който пази, който се грижи за говедата“⁶⁴, аргументите му не изглеждат убедителни и не могат да засеят смисъла „родов, който принадлежи на рода“. От друга страна, соларната природа на Аполон е без съмнение в пряк паралелизъм с определена част от същностната характеристика на Збелсурд и следователно епитетът „прогоникос“ отнесен към тракийското божество, в случая е съвсем на мястото си.

Самият надпис е посвещение на Збелсурд – богът господар, повелител, суверен, който принадлежи, който се отнася до предците и е наследен от тях или ако се изразя по-свободно, до бога създател, прародител, родоначалник. По този начин текстът категорично набляга на приемствеността при почитането на върховното небесно божество, чиято популярност не заглъхва и заедно с това е стабилно доказателство за истинността на думите на Цицерон по отношение на светилището на Збелсурд. За траките то не само не е най-древно, но е и тяхна национална светилия. Нещо повече, тук е мястото да подчертая, че епитетът „прогоникос“ пряко се приписва на тракийския бог, без той да се определя или обяснява този път като Зевс.

Впрочем проблемът в историографията произтича именно от обстоятелството как да се разбира Збелсурд? Въпросът е, дали това е самото име на божеството, защото посвещенията от вида „на бога Збелсурд“ го предполагат, или Збелсурд и вариантите му са просто епитети, прякори на бога, който се подвизава под гръцкото име Зевс, тъй като посвещенията от вида „на Зевс Збелсурд“ преобладават в надписите⁶⁵. Въпреки прострашните анализи и немалките съмнения, в специализираната литература се налага заключението, че Збелсурд и неговите варианти са епитети на тракийския небесен бог⁶⁶. Констатацията е естествена, след като и цялото досегашно изложение показва, че основното, върховно, небесно божество, бог на бурята – Гръмвержец и соларен бог на плодородието, наистина няма, не притежава, не носи собствено – единствено име.

Въпросът обаче е още по-сложен, тъй като самият Збелсурд има епитет и следователно неговото име ще трябва да се схваща като епитет на епитета, съотнесени към основния бог – господар. Според мен това, което е сигурно, е, че Збелсурд не бива да се разбира като превод на гръцкия Зевс Кераунос или на Зевс Керауниос (Керауноболос), а точно Зевс или Юпитер обясняват, насочват допъкъде към същността му, но и към по-пълната характеристика на ураищното божество, чието име ни убягва. Просто съчетанието Зевс Збелсурд е достатъчна квалификация на върховния небесен бог, който е анонимен.

В тази обстановка формите Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес и всички техни варианти, които са смислово равнозначни, се оказват определения на един бог, чието истинско име остава неизвестно. Упикална податка в това отношение предоставя само пасажът на Херодот, защото за древния автор Гебелейзис е другото име-прозвище на Залмоксис. Ако се тръгне по тази логика не е трудно да се установи, че именно Гебелейзис, Збелсурд и Сурегетес са други негови идентификации – означения. Проблемът обаче е дали Залмоксис е наистина името на бога или пък той, точно както Гебелейзис, Збелсурд и Сурегетес, не трябва също да се схваща като едно от многобройните определения на върховното божество?

Мисля, че верният отговор може да се даде само в случай, че се потърси отново помощта на Херодот. Така например, когато описва обряда стрелба с лък той е категоричен, че тези, които изпращат стрели срещу

гръмотевицата, срещу светкавицата, срещу върхлитащата буря и заплашват бога, т.е. небето, „смятат, че няма друг бог освен техния“. Както се вижда, от една страна, бащата на историята запазва анонимността на върховото божество, а от друга, и това е особено важно, той категорично разграничава този основен бог – теос от даймона Залмоксис при когото отиват умрелите – даймънтът, който някои от гетите наричат също и Гебелейзис. При това положение едва ли вече има място за съмнение, че формите Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес не са епитети, прякори, имена – прозвища на Залмоксис, а Залмоксис, точно като тях, е една от многобройните квалификации, идентификации, означения, определения на анонимното върхово божество, която отвежда към друг аспект на същностната му характеристика, на качествения му облик.

Впрочем предложената хипотеза бе изказана още навремето от Ж. Сьор, но се обоснова и се защита от този изследовател от друга позиция и от друга гледна точка⁶⁷. Объркването в историографията бе пълно, ако се има предвид например факта, че дори В. Томашек започва статията си за Залмоксис с думите: „Зевс и Хадес, Хермес и Дионис, Кронос и Херакъл в една личност“⁶⁸. За съжаление проникновеният досеждане на Ж. Сьор не среща разбиране и не доби популярност и развитие в специализираната литература. Само Я. Тодоров и неговата безпогрешна интуиция вдъхновиха перото му, за да напише: „Мисълта на учените е наклонна напоследък да открие основно божество на траките, спрямо което Дионис – Сабазий, Залмоксис – Гебелейзис, теос хюпсистос са само отделни хипостазии. На това основно божество примитивната тракийска религиозна мисъл не е могла да намери собствено име, а го е назовала с обяснителни прякори, които са разкривали една или друга страна от неговата същност. Този единствен бог... е бил в своята първобитна основа слънчев и небесен бог...“⁶⁹

Следователно богът, чието име така или иначе винаги ще ни се използва, е върховното божество на траките. Той обединява множество и различни характеристики на различни божества, които са повече или по-малко недостатъчно и лошо дефинирани. Епитетите, прякорите, които носи, като Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес, Залмоксис и т.н., разкриват определени страни от цялостната му същностна характеристика, която, както показах в една предходна студия за Залмоксис⁷⁰, няма само уранична, соларна натовареност. При всички положения предпочитам да не сравнявам това божество и да не търся негово точно съответствие в гръко-римския пантеон, защото случаят със Зевс Збелсурд и с изображенията му са показателни как елинският бог и иконографията му просто донякъде навеждат на мисълта, отчасти въвеждат, малко обясняват или подсказват някои аспекти от действителната същност на върховното божество, но съвсем не съвпадат изцяло с него.

Тук е мястото да кажа, че предпочитам да наричам всички тези епитети, прякори, прозвища на върховното божество – квалификатори на неговата качествена определеност, имена на бога. Макар и да не съм достатъчно точен, мисля, че предложението ми има основание както поради традицията Залмоксис и Гебелейзис да се считат в историографията за божества, така

и поради обстоятелството, че Залмоксис, според античните писмени извори, е и Кронос, и Астрей, и Херакъл, а според анализите в специализираната литература е още Салмоней, Марс (Арес), Плейстор и т. н.⁷¹.

Точно Плейстор например, в смисъл на „най-голям“, на „най-велик“, е абсолютният елински превод-означение на върховното тракийско божество, типична негова идентификация и квалификация, която за Херодот е името на бога⁷². В този смисъл обръкването на В. Томашек, за което споменах по-горе, е напълно нормално, а изследователят е пределно ясен, с досещането си, че в една личност – личността на върховното божество, което за него е Залмоксис, се наблюдават аспекти и на Зевс, и на Хадес, и на Хермес, и на Дионис, и на Кронос, и на Херакъл, а по желание могат да се съзрат и да се изредят и други характеристики.

Досегашното изложение наблегна на обстоятелството, че имената – прозвища като Гебелейзис, като Збелсурд, като Сурегетес, разкриват ураничната същност на едно анонимно върховно божество, бог на бурята – Гръмовец, слънчев бог на плодородието. Неговото име и неговият образ винаги ще бъдат табуирани, вечно ще останат в тайна поради действащата в Тракия аристократична доктрина, която Ал. Фол нарича тракийски орфизъм⁷³. Поради необходимостта обаче това учение да се сведе и в социалната практика, за да изпълнява идеологическите си функции⁷⁴, особено в периода след VI в. пр. н. е., тайнствеността се разчупва и се изгубва донякъде, а определени аспекти от същностната характеристика на безименното върховно божество стават достъпни и се разпространяват и сред населението, сред непосветените, чрез огласените имена Залмоксис, Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес, но както се разбира единствено като божески епитети, прякори, прозвища.

Впрочем, дори само тези свидетелства убеждават, че непосветените, т.е. обикновеното общинско население, не използва едно и също наименование за определена страна от цялостната същност на върховното божество. На свой ред елините, а и римляните още по-малко биха могли да знаят съкровено орфическо име на това върховно божество и поради тази причина го превеждат със собствени имена като Кронос, като Херакъл, като Плейстор, като Марс (Арес), които приблизително най-точно отговарят на представата им за върховното божество.

Логиката на анализа изисква да се провери съществуват ли други данни за уранични божества в древна Тракия – за върховния бог на сияещото небе, бог-баща/бог-небе, който всъщност е главното божество в религията на индоевропейците. Веднага ще съобщя, че в това отношение сведенията са още по-красноречиви от вече дискутираните поради епитета на тракийския Херос, на бога конник – Перко(у)с, Перконис, засвидетелстван в два надписа открити близо до днешния квартал Галата от района на Одесос (дн. гр. Варна)⁷⁵. Първият надпис датира от II-I в. пр. н. е. и е посвещение на Артемидор и на Полемарх, синове на Теоксен, на всевслушващия се херос Перко(у)с. Вторият надпис е от I в. пр. н. е. – I в. н. е. и също е

посвещение, този път на хероса Перконис. Имената са в дателен падеж, а именно „Перко херой“ и „хероней Перконей“.

Според пространните анализи на езиковедите те попадат в една семантична редица на родствени наименования с основа Пер(к)⁷⁶. Тя възхожда към хетското „перва“, производно на древноиндийското „парвата“ със значение на „планина, скала, камък“. Божеството Перва – скалата-бог или богът-скала, се споменава още в староасирийските таблички, свързано е с конете и следователно реконструира прототипа на един конен бог на бурята⁷⁷. В тази връзка Л. Гиндин съзира възможността за езиково отъждествяване на хетското „перва“ с тракийското „херос“, не само поради отсъствието на надеждна етимология на старогръцката дума, но и поради опитите да се изведе, да има тя до или не гръцки произход⁷⁸. Името на бога на бурята, бог Гръмовержец, се възстановява на основата на съпадението на ред древни традиции, защото във веригата Первата – Перва – Херос се включват още славянският бог на гръмотевицата Перун (с многочислени трансформации) и равнозначните му идентификации при балтите – Перкун и при литовците Перкунас – божествата на бурята, на бурепосната вихрушка. Съвсем естествено точно тук е мястото и на епитетите на тракийския бог – конник Перко(у)с, Перконис⁷⁹.

Съпаденията са естествени и по линия на топонимията. Този път най-напред в редицата трябва да се постави тракийското Перинт, защото както сочи суфикса „-интос“, името принадлежи към най-древния ономастичен слой, сигурен за II хилядолетие пр. н. е. до Троянската война за балканско-егейско-малоазийската етпокултурна зона⁸⁰. Следва топонимът Форуна, включен от Тит Ливий в названието на „столицата“ – крепост на тракийското племе меди – Ямфорина от I в. пр. н. е., в областта на средното течение на р. Струма⁸¹. В случая най-важно е отъждествяването на Форуна с Перин/Пирин, което не е пропуснато да се направи от лингвистите и най-напред от Вл. Георгиев, както и валидността на това положение по отношение на всички други върхове на „Пер-/Пир-“ в България от типа на Персенк, Перелик и други подобни, тук включително и обредът за дъжд-пеперуда в българската традиционна-народна култура⁸².

За Л. Гиндин тракийските топоими Перинт и Форуна нямат пряко отношение към славянските географски названия. Те са паралелни образувания в кръга на родствени основи. В топонимичните съпадения и в редуването на тракийското Перинтос, Форуна със славянското Перин/Пирин не е изключена и езикова и културно-митологическа контаминация, но е недопустимо да се мисли за пряко славянско влияние върху тези тракийски имена, след като те са налице векове преди идването на славяните на Балканския полуостров. Следователно голяма група имена, които непосредствено възхождат към славянското Перун и тяхното широко разпространение в сравнение с другите територии на славянския свят, „трябва да се търси в съвместяването на пренесеното на Балканите славянско божество с местния тракийски култ към хероса, в реконструкция на бог-Гръмовержец, най-почитания от тракийските богове в предславянския период“⁸³.

Проблематиката се усложнява, но и изпъква още по-релефно поради хероя Пейрой – един от вождовете на траките от района на Хелеспонта (дн. Дарданели), който идва в помощ на трояните и е засвидетелстван още у Омир⁸⁴. Въпреки че няма надеждна етимология, името както може да се разбере от вече изложеното, има добри паралели в балканската и в собствено тракийската ономастика. Изглежда неслучайно в „Илиада“ Пейрой е обозначен като херос, а връзката му с хетското Перва и логичната аналогия с хероса Перко(у)с и с хероса Перкопис се налага от само себе си⁸⁵. Нещо повече, от четвъртата песен на поемата се знае, че той поразява врага си с огромен остър камък⁸⁶, т. е. образът на бога-скала или на скалата-бог съвпада с този на божествения херой, който поразява като хвърля камъни, или както се изразява Ал. Фол, „Хвърлячът на камъни“ опосредства връзката между „камък“ (скала) и „(поразяващ) божествен герой“⁸⁷. От Страбон се знае още и местността Пейросос, чиято локализация е в Трояда, Мала Азия – при тракийската Зедея⁸⁸, което ще рече, че точно там се изповядва култът към този типично ураинчен, но и соларен бог Гръмовержец, след като мястото се превръща по-късно в култов център на слънчевия бог Аполон⁸⁹.

В същия семантичен ред попада и женският род на Перкос – Перке, названието на Тракия. Формата е засвидетелствана у Стефан Византийски, който следва Ариан⁹⁰, и макар и късна, не оставя съмнение в деривационната си връзка с производното Перкоте – град между Абидос и Лампсак на малоазийския бряг на Хелеспонта⁹¹. Топохимът възхожда към най-древния ономастичен пласт и се споменава в „Илиада“⁹². Макар и да изчезва във времето на Страбон⁹³, Перкоте още съществува в епохата на гръко-персийските войни, след като се среща у Херодот⁹⁴ и в трибутните листи за 452 – 424 г. пр. н. е., които сочат Перкосиос⁹⁵.

При това положение е ясно, че най-древното название на земята на траките също се извежда в ономастична единица с основа „Перк-“ и се локализира в Югоизточна Тракия във времето до Троянската война. Както пише Ал. Фол „това е страната на хероя Пейрой, чието име е вече огласяване на името на сина на Великата богиня-майка, на соларен бог“⁹⁶. Връзката Пейрой – Перва – Херос – Перкос едва ли подлежи на съмнение и налага комбинацията скала (планина) – скалеи (планински) бог – бог на бурята, бог на хвърлянето – бог-кошик (Гръмовержец)⁹⁷. Самото огласено име на сина на богинята-майка, този централен космогоничен персонаж в системата на тракийския орфизъм, е съвсем естествено да дава название на земята, където се изповядва това учение⁹⁸.

На свой ред възможността „Перке хора“ да означава „страна на дъбовете“, „дъбрава“ не противоречи на същностната характеристика на поразяващия бог Гръмовержец, бог на бурята, чието място е тъкмо по такива свещени места, скалисти върхове и масиви. Неслучайно балто-славянският бог на гръмотевицата Пер(к)ун също е свързан с дъба и налага позицията,

че името на бога Гръмовержец, на индоевропейско семантично равнище се сравнява с названието на дъба (срв. латинското кверкус от перкус) и поставя „божеството на дъба“⁹⁹.

В тази обстановка „Перко херои“ ще означава „дъба на херос“ и съответно посвещението ще е на хероса – божеството на дъба, което обитава дъба, а пък „хероей Перконей“ правомерно се интерпретира от Л. Гицдин като херос Гръмовержец¹⁰⁰. Всъщност и в двата случая се изправяме пред идентификацията на един бог на гръмотевицата, на мълнията, на светкавицата, който има пряко отношение към дъба, който поразява, но и живее в дъба, респ. в дъбравата.

По всичко личи, че култът към дъба или към бога дъб и оттук Гръмовержец е общ за всички индоевропейски народи¹⁰¹. Самата гръмотевица – мълнията, се възприема като бога, който бързо слиза от небето и разцепва с пламтящ трясък дървото, върху което най-често стоварва силата на удара си – върху дъба. Ето как именно дъбът се превръща в зримо обиталище на поразяващия бог-небе, който тътне със страховития си глас, напася бляскави, огнени удари и вишаги оставя следи от присъствието си.

Едва ли е необходимо да припомним с подробности, че най-старото и с положителност едно от най-прочутите светилища в Елада се намира в Додона и там се почита пеласгийския Зевс като дъб-оракул. Неговият глас се чува като шум от листата, а бронзовите гошгове, накачени в светилището, звънят при вятър и наподобяват със звука си грохота на гръмотевиците. Нещо повече, връзките на религиозния център с тракийския свят не подлежат на съмнение и не са случайни¹⁰². Именно с решение на оракула, култът към тракийската Бенцида, с характеристика на Велика богиня-майка, се приема през 430 – 429 г. пр. н. е. за държавен в Атина¹⁰³. Вярно е наистина, че дъбът в Додона е посветен на върховното божество – на пеласгийския Зевс, но не бива да се забравя, че точно пред него се намират свещените гълъбици – символи на богинята-майка, които подсказват древната хиерогамия на небесния бог на бурята с богинята на плодородието¹⁰⁴.

Съвсем естествено е вождът – царят на дърветата – дъбът, да е посветен на бога-господар на всичко и на всички. Подобно е положението при древните германи, които отличават между боговете Допар (Тупар) или Донер, напълно равностоен на скандинавския Тор. Прокопий Кесарийски твърди изрично за славяните, че Перун, в когото вярват, изпраща светкавиците и е единственият господар на всичко. Дъбове са посветени и на главното божество на балтите и на литовците, а именно на Перкун(ас), който обладава гръмотевицата и светкавицата. В негова чест се поддържа непрекъснато огън от същото дърво, а хората принасят жертви на тези вековни исполини за добра реколта. Всеки знае и за преклонението на келтските друиди към дъба, а дори някои съвременни автори предполагат, че самото име друиди означава „хора на дъба“. Римските царе, които са чисто олицетворение на Юпитер, имат корони от масивно злато във формата на дъбови

листа, т.е. на свещеното дърво на върховния бог. Те претендират да са негови представители или по-точно, да са въплъщения на бога на небето, на гръмотевицата, на дъба¹⁰⁵.

Не е необходимо да умножавам примерите, защото и приведените са достатъчно, за да се разбере, че се изправяме пред пълнокръвния образ на всесилния господар на небето, който е бог на бурята, бог Гръмовержец. Именно той предизвиква дъжда на плодородието и чрез всевластието на гръмотевиците и на мълниите, на които е носител, стимулира плодородието и изобилната реколта за добро и за щастие на своите поданици и за ужас и за страх на враговете си. Още една крачка и този бог ще придобие соларна натовареност, ще носи всички характеристики на бога на Слънцето.

Твърде дългият екскурс едва ли е излишен, защото разкрива възможност за идентификации по линията Пейрой (Перкоте) – Перко(у)с, Перконис. По друг начин казано, докато Пейрой наистина може да се окаже огласеното име на сина на Великата богиня-майка, чието название носи и страната (му) Перкоте, епитетите на хероса Перко(у)с, Перконис разкриват във времето профанацията на чистотата и на неприкосновеността на орфическата доктрина от аристократичен тип, изгубват задължителната ѝ тайнственост и недостъпност за масата от обикновеното общинно население, но (и това е забележително!) стават известни само като божески епитети.

Анонимното обръщение и посвещение на хероса, което както се разбира по повод на Збелсурд не бива да смущава, всъщност продължава да пази ревностно неизвестността на името на върховния бог. Неслучайно В. Бешевлиев изказва хипотезата, че вероятно първоначално Перко(ис) е бог, чието наименование по-късно се свежда само до епитет на хероса¹⁰⁶. Той дори предполага, че може би това е същинското име на Збелсурд, което е изтикано впоследствие поради табу или поради някакви други причини от прякора.

При всички положения Пейрой, Перко(у)с, Перконис, според логиката на моето изложение, са други имена-прозвища на върховния небесен бог, бог на бурята, бог Гръмовержец, соларен бог на плодородието. Те дообогатяват познанията за неговата същностна характеристика, но и се вписват във веригата Залмоксис – Гебелейзис – Збелсурд – Сурегетес, отлични квалификации за качествената му определеност, какъвто е например и чисто елинският превод-означение на Залмоксис-Гебелейзис–Плейстор, т. е. „най-голям“, „най-велик“. Нещо повече, локализацията на Пейрой, Перко(у)с, Перконис се отнася до зоната на Югоизточна (Приморска) и до Североизточна Тракия и съвпада с областта на разпространението на култа към самия Залмоксис.

За района на Югозападна Тракия мозаечната картина се попълва изцяло поради присъствието там на фигурата на Салмонея. В една предходна работа се опитах да покажа, че в преданието за този легендарен цар на Елида (откъдето е известен топонимът Салмоне), а впоследствие и на Тесалия, не могат да не се открият елементи на Залмоксис¹⁰⁷. Работата е там, че състав-

ката „салм-“, „селм-“, която се съдържа в названията на Залмоксис и на Салмоней, се среща в географски и в лични имена в Гърция, които принадлежат на неелински етнически слой и показват негръцки фонетични особености. Повечето лингвисти са склонни да я отнесат към трако-пеласгийската етнокултурна общност¹⁰⁸. Излишно е тук да привеждам всички аргументи за мястото на Тесалия в трако-пеласгийския религиозен синкретизъм – работа впрочем, прецизно свършена в историографията от Ал. Фол¹⁰⁹. Важна за изложението е обичайно-обредната практика, свързана с този владетел, който има като основна съставка на името си това на Залмоксис.

Още навремето О. Вайнрайх стигна до заключението, че всички елементи на сказанието се отнасят към един предгръцки цар, жрец и бог едновременно, с ярко изразена урано-соларна същност¹¹⁰. Тя личи добре от преданието за баснословния суверен, който понякога дори се описва като по-висш от Зевс. Теоманията, която го владее, вдъхновява самочувствието му да преминава в пълен галоп по бронзов мост на медна колесница и със завързаните за нея медни казани, тасове и тимпани да наподобява чрез кълтежа им и поради невероятния шум, грохота на гръмотевиците. Заедно с това, Салмоней хвърля по земята разпалени факли, горящи главни, като по този начин симулира светкавиците и подражава в пълния смисъл на върховния Гръмовежец, който препуска с колесницата си по небесния свод. В заслепението си, този светотаец богохулно заявява, че всъщност е самият Зевс и изисква да се чества с жертвоприношения достойни само за всесилния господар. Най-сетне разгневеният олимпийски властелин го унищожава с мълнията си¹¹¹.

Цялата история разкрива, че Салмоней е безспорна персонификация на върховния небесен бог, бог на бурята – Гръмовежец. Тя показва обаче и пряката връзка на урано-соларното начало, което е водещо при него, с хтоничното и с подземния свят от момента на смъртта на легендарния владетел. Тук се отразяват и претенциите на цяла плеяда предгръцки и особено впоследствие на тракийски царе за прякото им отъждествяване с главното божество или поне с неговия син – рожба, чедо на брака му с Великата богиня-майка земя¹¹² – идентификация, която носи характеристиката на бога на гръмотевицата и на светкавицата, на бога на дъжда, за да се осигури плодородието на почвата и следователно на бога на слънцето.

В тази обстановка е ясно, че заедно с урано-соларното начало, каквото класическата гръцка религия изключва, но нелитературният безкнижовен тракийски орфизъм предполага и допуска по отношение на върховното си божество, то има и хтонична характеристика. Тази представа изглежда опира до двете равнища за постигане на безсмъртие, които нееднократно обосновах в историографията, или с други думи казано – тя е амбивалентна¹¹³. Наистина в тракийските разбирания идеята за урано-соларността е немислима без хтопизма. Това положение, както неведнъж писа Ал. Фол, е върховен синтез и крайно достижение в религиозното мислене на траките и фактически не търпи по-нататъшно развитие¹¹⁴. По този начин в един носител се

счетаваат и двете начала – и небесно-слънчевото и земното, но не в чистия им вид, а в смесеното им единство.

Ето защо мисля, че в историографията е крайно време да престане да се търси съществуването сред траките на един своеобразен религиозен дуализъм, поставен на етническа, дори на сексуална основа, при който например Залмоксис е носител на хтоничното, а Гебелейзис на урано-соларното начало¹¹⁵. От тази гледна точка редица модерни автори говорят за различни техни структури, за отделните им култове, които нямат допирни точки¹¹⁶, а не за една типична, сиикретична персонификация на соларно-хтоничното единство, въплътено във върховния бог, известен под различни и многобройни имена – персонификация, характерна за историческата практика на епохата. При това положение именно имена като Залмоксис, Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес, Перкон(ис), Салмоней, а както се знае и редица други ще отвеждат просто към един или към друг аспект при цялостното изграждане на действителния облик на същия този върховен бог. Съвсем друг е въпросът, че настоящото изложение акцентира вниманието предимно върху неговата небесно-соларна страна.

Урано-метеоричният аспект на върховния бог, а оттук и соларният, тъй като соларността води началото на генезиса си от уранизма, е засвидетелстван в една късна версия на Аптоний Диоген, писател от I в. пр. н. е.¹¹⁷. Древният автор предава, че бащата на Питагор – Мнесарх, веднъж съвсем случайно намира малко захвърлено бебе, прибира го и го нарича Астрей. Той го отглежда заедно със синовете си, а когато детето израства достатъчно, го подарява на Питагор да го изучава. Така става, че впоследствие Астрей заедно с приятелите си Деркилид и Маптиниас – брат и сестра, бягат при траките и отиват при Залмоксис. Той ги съветва да заминат и да се спасят от преследвачите си в далечната приказна страна Туле. Но докато другарите му продължават пътя си, Астрей остава при гетите и в скоро време, те започват също да го почитат като бог. Астрей се споменава и от Порфирий в съчинението му „Животът на Питагор“¹¹⁸.

Съобщенията са пряко доказателствени, защото на практика Астрей обозначава другото име-прозвище на Залмоксис, по същия начин, какъвто е и случаят с Гебелейзис, ако се върнем към текста на Херодот. Както личи от името, самият Астрей, т. е. „звездното небе“, на което се отдават божествени почести, направо е елински превод – означение на урано-соларната същност на върховния бог. Неслучайно Страбон, а по-късно и Йордан, приписват на Залмоксис и на Декеней редица небесни познания и вещица в астрологическите неща¹¹⁹. От значение в свидетелствата е и фактът, че те допълват картината за пълноценния образ на върховния бог на древния сияен небосвод, защото самото му име показва, че той е и господарят на нощното, осеяно със звезди небе.

Доведено до тази точка, изложението разкри, че в зоната на т. нар. хиперборейски диагонал в древна Тракия, присъства едно върховно божество, бог-небе/бог-баща на дневния и на нощния небосвод. Неговите имена-

прозвища Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес, Перкоп(ис), Салмонеи, Астрей последователно изграждат същностната характеристика на ураничния господар, но и бог на бурята, бог Гръмовержец и съответно слънчев бог на плодородието. За съжаление данните са дотолкова оскъдни, че не дават възможност да се пресъздаде пълноценната картина за тази страна от неговия култ, нито целостта на обичайно-обредната система, която го съпровожда. По едно щастливо стечение на обстоятелствата от нея е познат само един ритуал, който Херодот описва в разказа си за Залмоксис-Гебелейзис – стрелбата с лък към небето.

Още в началото на настоящата студия отбелязах, че с най-важно значение за анализа са два момента от вече приведеното съобщение. Първият опира до констатацията, че докато всички гети вярват, че умрелите отиват при даймона Залмоксис и по силата на това получават безсмъртие, „някои от тях (т. е. не всички – б. м., Д. П.) наричат него (тъкмо, именно, самия – б. м., Д. П.) същия (даймон Залмоксис – б. м., Д. П.) и Гебелейзис“ и следователно те трябва да се разграничат в известен смисъл от казаното за останалите. Вторият момент е свързан с въпроса, кои са „същите тези траки, (които – б. м., Д. П.) стрелят с лък, нагоре, към небето, срещу гръмотевицата и светкавицата, (с което – б. м., Д. П.) заплашват бога, като смятат, че няма друг бог освен техния“.

Навярно не ще има възражения, че предаденият от древния автор обред е в пряко отношение с урано-соларния аспект (най-общо казано) на върховния бог, който се обозначава сравнително изчерпателно от другото му име-прозвище Гебелейзис. При това положение „същите тези траки“, очевидно не обозначавават всички гети, а само онези от тях, които наричат същия даймон Залмоксис и Гебелейзис. По всичко изглежда и ритуалът, за разлика от човешките жертвоприношения, не е колективен. До него няма достъп общинното население, а само избраните – онези от аристократичния елит, начело с владетеля, които са посветени в доктринално-идеологическото равнище на учението на тракийския орфизъм, онези, сред чиито следи се пази тайната и чистотата на съкровено знание, вечен стимул в стремежа към съвършенството за останалите.

На свой ред интерпретацията на самия обред предизвиква доста спорове и обсъждане в историографията. Основният проблем този път е, дали Херодот е разбрал добре ритуалния смисъл на чутото и на предаденото от него, след като тези насочени срещу небето стрели заплашват бога (то тео), който същите тези траки смятат за единствен? В началото на изложението наблегнах на обстоятелството, че след Е. Роде става ясно, че под израза „заплашват бога“ – „то тео“, не бива да се разбира точно той, а „небето“ според гръцката употреба на този термин. В такава обстановка текстът на древния автор придобива съвсем ново, различно съдържание от буквалния прочит. Той се намира точно на мястото си и в никакъв случай не може да се приеме, че е просто добавен към цялостното предаване за повече колорит.

По всичко изглежда, че именно чрез изпращането на стрели към небето, които са преки подражания, олицетворения на мълпните и на светкави-

ците, се преследва задачата да се отстранят демоничните сили, възплътени в облаците, да се отдалечат те от лицето на животворното слънце. Стрелбата с лък е далеч от идеята да се заплашва върховния бог (Залмоксис – Гебелейзис, а в случая само неговия урано-соларен аспект – Гебелейзис), а целият обред е положителен култов акт, защото по този начин се имитира и макар и непряко се помага на бога на бурята (на бурепосното небе), на Гръмовержеца в битката му с демоните на мрака и на тъмнината, които се противопоставят на слънчевата, въобще на небесната светлина. Тази интерпретация на М. Елиаде се възприе в българската историография от Ив. Маразов¹²⁰. Той съзира в описанието на Херодот ритуално-мимическо възпроизвеждане на схватката между хероя и дракона-облак (персонификация в най-общ план на злите сили, на злото въобще), чийто благоприятен изход осигурява дъжд, слънце, плодородие.

Не ще и съмнение, че ако предложеното тълкуване се приеме, а няма достатъчно убедителни аргументи то да се отхвърли, съществува възможност чрез свидетелството на Херодот за ритуалната стрелба с лък, да се извърши надеждно възстановяване на свързания с бога на бурята, с Гръмовержеца, фрагмент от основния му мит, чиято формална структура очевидно е ориентирана към повторение. По принцип анализът не е труден, най-вече поради факта, че същият основен мит стои в центъра на индоевропейската митология, а паралелите и взаимодействията се налагат от само себе си¹²¹. Безспорното му ядро е борбата на бога на бурята с противник, който е същество с демонична, със змийска природа¹²². И докато Гръмовержецът винаги се намира на върха – на небе, на планина, на скала, на дърво – най-вече дъб (в дъбрава), неговият неприятел заема позицията долу – под планината, под скалата, под дървото, във водата. Той владее хаоса, страха, мрака, тъмнината. Има мощ и богатство, които увеличава непрестанно поради това, че поглъща или затваря космическите елементи, краде небесните води, лишава всичко и всички от дъжд и от светлина.

Схватката между двамата е неизбежна и започва с преследване, при което Гръмовержецът-Змееборец гоши похитителя на плодородието по небето, по планината, по скалата, настига го с трясъка на камешната си огнена колесница или на огнения си кон и като хвърля по него пламтящите си стрели – мълшии, го предизвиква на бой с грохота на гръмотевиците. Кулминационният момент на едипоборството е бурята във водовъртежа, на която при срещата на оръжията блесят искри – светкавици, гръм и тътен се носи навсякъде, а ужасът е пълен.

Най-сетне Гръмовержецът печели победата. Гъстите облаци, мъглиците, затъмненията бягат със заглъхващо ръмжение от лицето на небосвода. Плодопосният дъжд, който се излива не само пречиства земята от мръсотите на хаоса, но и носи висш подем във вегетацията, мъжество, успех, възвръщане и нарастване на богатството – с една дума, възраждане. Убийството на змея освобождава космическите води, възстановява нормалния ход на небесните тела, привежда в равновесие природните стихии, осигурява не-

обходимата за живота влага и плодородие. Ето как Гръмовецът се превръща в творец на светлината, в победител на мрака и на тъмнината, в създател на слънцето, което къпе с животворните си лъчи земя и хора. Нещо повече, самият бог на бурята има змееподобна огнена природа, характерна въобще за божествата на гръмотевиците и на светкавиците у много народи на Евразия¹²³.

Змееборецът обаче се характеризира и като регулатор на космическите води, на техния ритъм и следователно, той притежава също и водна природа¹²⁴. Тази амбивалентност на неговата същност и двойствеността на противоположните стихии, които съчетава, наблягат върху медиативните му функции. Точно върховният бог, богът на бурята, Гръмовецът, Змееборецът е идеалният посредник между двете сфери, между небето и земята, между двата свята, които макар и разделени са едно цяло и не носят отрицателен знак, защото установяват ред във вертикалния градеж на Вселената.

Много са случаите дори само от гръцката митология, които отразяват борбата на върховния бог Гръмовец със змееподобни чудовища. Такива са например легендите за схватките на Зевс с Тифон, на Аполон с Питон, на Херакъл с Лернейската хидра, която държи водите, на Кадъм с дракона, който пази извор и т. н. В Египет богът на слънцето Ра се бори ежедневно със змея Апоп – главен враг на светлината, олицетворение на тъмнината и на водните стихии. Един от централните ведически митове разкрива двубоя на Индра, син на небето и на земята – посредник между двата свята, с дракона Вритра, за да се възвърне слънцето след мрака на бурите, за да потечат небесните води, за да се постигне в крайна сметка ново раждане (вечно възраждане)¹²⁵.

Едва ли е необходимо да увеличавам броя на примерите. По-скоро сега е времето да се направи връзка между този фрагмент от основния мит за Гръмовец в индоевропейската митология и ритуалната стрелба на траките с лък към небето. По всичко изглежда, че поне в текста на Херодот, тя не изпъква като колективен обред, а вероятно е отредена привилегия единствено за избрани – само за затворен кръг от посветени аристократи и най-напред за владетеля. Борбата с демоничните сили, въплътени в облаци, хвърлянето срещу тях на стрели, подобни на мълнии, и на светкавици, за да възтържествува царството на светлината и на слънцето над силите на мрака и на тъмнината, са на практика пряка имитация на действията на върховния бог. Неслучайно и до днес народът у нас стреля с пушки срещу градоносните облаци, „за да се разбият“ – рационалистично обяснение на един древен обичай, познат и на много други народи¹²⁶. Въобще вдигането на шум, крясъците, гърмежите, пуснатите и насочени към небето стрели имат задачата да сплашат злите сили, да прогонят ужасния звяр – дракона-змей, за да освободи той небесните светили, за да се отключат, да се отприщят изворите с води, за да настъпи равновесие в природата, в обществото и във Вселената и в тях да се възроди плодородие, благоденствие.

Всички ритуални действия, цялата атмосфера на обичайно-обредната практика и най-вече тези летящи нагоре стрели, които не само помагат, но

и подражават във всичко на Змеебореца, имат предпазването да осигурят или по-скоро да възстановят директната връзка с него – безусловен принцип за получаване на безсмъртие. Ето защо мисля, че докато в „андреона“ (залата само за мъже аристократи, засвидетелствана в йонийската версия на Херодот за Залмоксис-Гебелейсис) по примера на свещеносказанията се извършват посвещенията в тайните на митичния прецедент за едно затворено, елитно общество от мъже-благородници, начело с царя, чрез изпращането на стрели към небето, обредно се осъществява действителната страна на сакралното знание – тя се реактуализира.

Прекият контакт с върховния бог обаче проличава добре и чрез практиката на човешките жертвоприношения. Именнo човешката жертва е призвана да преодолее разстоянието между света на хората и света на боговете. Тя, както и насочените срещу небето стрели, е идеалната трансмисия помежду им, а периодичното им извършване, според разказа на Херодот, непрестанно подчертава и изисква необходимостта от така мечтаната връзка. По този начин човешките жертвоприношения в чест на върховния бог, тези тържествени и с многопластово съдържание церемониални свещенодействия, придобиват и съдържат до голяма степен извънвременен, универсален характер. Тяхната ефективност трябва да се търси по линия на прекратяване на злото и на достигане на много висока степен на доброто. Самият механизъм на реализация на обредната смърт, при която е прозрачно ясна крайната цел – човек да стане безсмъртен или с други думи казано, да се постигне ново раждане (вечно възраждане), означава не само че човешките жертвоприношения са пряко насочени към бъдещето, но и че те възпроизвеждат и реактуализират началния митичен прецедент¹²⁷.

Точно този момент е с висока стойност за настоящото изложение, защото фрагментът от основния мит – борба на Гръмовержеца (Змееборец) с неговия противник, се реконструира именнo чрез мотива изпитание – наказание чрез мъчителна смърт (= на човешко жертвоприношение)¹²⁸. Неслучайно след дългото преследване и тежката битка, Гръмовержецът успява да надвие своя неприятел, убива го, разкъсва го на части и го разхвърля на различни страни. След всички тези апокалиптични преमेждия, само най-младият, най-истинният син на бога на бурята оцелява и се възражда пречистен, в по-висока, избистрена хипостаза – в бог Слънце. Та нали именнo разкъсването, разрязването, въобще унищожението са необходимите условия за бъдещото възраждане. И колкото по-пълно, по-радикално и по-окончателно е предшествашкото унищожение, толкова по-триумфално и по-тържествено е новото раждане (възраждане). Естественият завършек на природния и на социалния цикъл възпроизвежда периодично всевъзраждащата се мощ в природата, в обществото, във Вселената – истина, която кулминира в двете смислови равнина на реализация на идеята за безсмъртието и във възможността то да се постигне¹²⁹.

След направения анализ, за мен не остава съмнение, че ритуалите стрелба с лък и човешки жертвоприношения се намират в преки взаимо-

действия и трябва смислово да се обединят. Те разкриват две последователно степенувани равнища на осъществяване на обичайно-обредната практика, основана на учението за безсмъртието и за обезсмъртяването, които, макар и условно, е необходимо да се разграничат¹³⁰. Тази постановка, върху която неведнъж обръщам внимание в специализираната литература, произтича най-напред от обстоятелството, че в тракийското религиозно мислене единствено царят, владетелят, династът може да счита за земна персонификация на сипа на върховния бог – следователно, самият той Слънце¹³¹. Така е, защото ако Великата богиня-майка създава света, след брака си с Гръмовежда (всевластното божество-баща), техният син и съответно земното му въплъщение – царят, са призвани да го пресъздадат и да регламентират отношенията между двете начала.

В този смисъл владетелят отправя стрелите си към небето именно за да участва пряко в схватката със змея-дракон и с този акт имитира действията на върховния бог. Директният контакт с него не само му осигурява безсмъртие. Победата и по-точно преминаването на ценностното изпитание, увеличава способностите и мощта му, запазва властта, престола и достойнствата на управлението. В целия му блясък са възобновени и свещените прерогативи на династа-Слънце, необходими за спасението на народ, на държава и въобще на света. Възраждат се неговата младост, красота, изобилие, благополучие. Този е начинът, по който царят действително въвежда бога в себе си и на практика освещава собственото си обезсмъртяване.

Като се изключи тракийският суверен, стрелбата с лък към небето – достъпна и за избрани аристократи, които оформят затворено, елитно общество от посветени и се обединяват около фигурата му, би трябвало да се схваща само като вероятност и като надежда за реализация на бленуваното и от тях съвършенство, т. е. на възможността и те да се обезсмъртят – да се превърнат в богове. Стрелите им по-скоро подпомагат Змеебореца в двубоя му с чудовището, но съвсем не са гръмотевиците и светкавиците, с които той си служи. Ето защо тяхното предназначение може да се търси главно по линия на стремежа да се достигне до бога, под чиито разпореждания и под чиято власт се намира разковничето на безсмъртието, с което единствен той може да ги направи съпричастни.

Последната позиция отваря врата за профанация на описаната обичайно-обредна практика. С течение на времето тя може да се сведе и на народностно-социално равнище и дори да опре до изпълнението на елементарни магически практики¹³². Особено показателно в това отношение е едно известие на Аний Флор, известен ретор от Африка, който живее през втората половина на I и докъм средата на II в. н. е.:

„След македоните по божия воля въстават траките, които някога са плащали данък на македоните. Те не се задоволили да пахлукат само в най-близките провинции Тесалия и Далмация, но стигнали чак до Адриатическо море. Възпрепи от него, като че ли самата природа се намесвала срещу тях, те хвърляли стрели срещу самите морски вълни. През всичкото това време

в своята свирепост, те не оставили нито една жестокост неизпитана спрямо пленниците: умилостивявали боговете с човешка кръв, пиели от човешки черепи и с всякакъв вид подигравки сквернели смъртта, като си служели както с огън, тъй и с дим; дори изтръгвали с мъчения рожбите от бременните жени.¹³³

Съобщението (1, 39) се отнася за края на II или за началото на I в. пр. н. е., защото главата, наречена от древния автор „Тракийска война“ се разполага между бойните действия на римляните срещу кимври, тевтони и тигурины (1, 38), които приключват към 101 г. пр. н. е. и Първата Митридатова война от 89 г. пр. н. е. (1, 40)¹³⁴. Всичко е така общо предадено, че разграничението и анализът на отделните моменти са доста трудни. Най-напред се разбира, че в тази област сраженията срещу римляните се водят от траки (общо казано), без да се уточнява кои именно траки са те. От същия писател се знае, че в посочената зона действат и скордиски – най-вероятно келтско племе, както ги наричат повечето антични автори, макар че Апиан ги причислява към илирите¹³⁵. Мисля обаче за логично да предложа, че въстаналите траки, които осъществяват военни операции в Тесалия и в Далмация и успяват да стигнат чак до Адриатическо море, са най-вече меди и дентелети. Малко време преди това точно те са в непрестанни сблъсъци с македоните и понякога, макар и за кратко, попадат под тяхната зависимост¹³⁶, върху която набляга и държи началото на пасажа.

Поразителното в известието е засвидетелстването на обряда стрелба с лък, но за разлика от споделеното от Херодот, този път „срещу самите морски вълни“, тъй като разбунтуваната природа сякаш застава срещу траките и възпира щастието и успеха на предприетите от тях инициативи. Ние отново сме в разгара на бурята, във водовъртежа на борбата между развихрилите се стихии, в центъра на двубоя на Гръмовежца с демоничната мощ на змея-дракон, който пречи в тази война и е на страната на враговете.

Хвърлянето на стрели към морето, а не към небето не бива да смущава и като идея е принципно равнозначно, защото неприятелят на бога на бурята винаги заема позицията долу. Да, наистина, змеят-дракон може да причини суша, да спре космическите води, но той има и способностите да предизвика наводнение, певиждан потоп¹³⁷. Неговата характеристика е амбивалентна и той владее сушата и наводнението, по същия начин както противоположните стихии не се неутрализират и могат да са не само полезни, а както е в случая – вредни, след като се намират в нарушено равновесие с околния свят.

За разлика от Херодот, Флор приписва хвърлянето на стрели към водната стихия на всички траки и не отличава единствено някои от тях, т. е. едно затворено, аристократично, тайно общество, начело с владетеля, на което само са достъпни описаните обредни действия. Това ще рече, че е накърнена неприкосновеността на свещеното знание, че е разчупена сакралната обвивка на чисто аристократичното учение – на доктрината, която кулминира в идеята за безсмъртието. Естествено съдържанието, което се

влага в обредния акт има различни степени на възприемане и на въздействие в зависимост от различните по смисъл и по цел внушения, които носи. На народностно-социално равнище обаче, насочените срещу морето стрелби са натоварени най-вече със задачата да помогнат на Гръмовержеца, да подкрепят Змеобореца в лютата му схватка, да му покажат, че той не е сам в този двубой, че всички са на негова страна и страстно му желаят успех и победа.

Стрелбата с лък има по-скоро апотропеична цел, а подражанието на светкавиците чрез изпращането на стрелите отговаря на чисто магическо държане. Очевидно вече е подминато разбирането, че именно владетелят и само като възможност, аристократичните първенци и посветени в тайните на учението, участват пряко в битката със змея-дракон и като имитират действията на върховния бог сами се превръщат в най-истинни персонификации на неговия син – във възплъщения на Слънцето, качество, в което те се обезсмъртяват.

Наистина аристократичното учение задължително трябва да се сведе в социалната практика, за да може да упражнява своето господство в обществото и да изпълнява идеологическото си предназначение. Ето защо не е чудно, ако още в сведението на Херодот се съзре възможност за разграничаване на посочените две идейни равнища, различни в смисловата си натовареност като съдържание и като осмисляне от владетеля и от неговия затворен аристократичен кръг и съответно от масата на обикновеното население, на общинниците. Та нали точно към средата и към края на VI в. пр. н. е., в чистотата на доктрината на тракийския орфизъм започват да се забелязват сериозни и недвусмислени промени, които стават очевидни в посетните времена¹³⁸.

С важна стойност за изложението е, че в свидетелството на Флор се набляга пряко и върху човешките жертвоприношения, извършвани от траките. Въпреки че картината е грубо нахвърляна, влияе се от стереотипи и от традиции и дори в известен смисъл преследва морален ефект, „умилостивяването на боговете с човешка кръв“, т. е. човешките жертвоприношения са налице, точно както и в местната ,тракийска версия за Залмоксис-Гебелейзис, предадена от Херодот. Възщност колкото и общо да е известието на късния автор, то е доказателствено убедително още повече, че е независимо и съвсем не следва легендата за върховния бог у бащата на историята.

В студията си за човешките жертвоприношения имах смелостта да твърдя, че макар и допаякъде косвено, разказът на Аний Флор локализира описаните обичайно-обредни практики в зоната (най-общо казано) на Юго-западна Тракия „и то отново, най-вероятно пак, във връзка със Залмоксис или още по-добре с някое от неговите прозвища или от идентификациите му там“¹³⁹. Тук е мястото да продължа подхваната интерпретация, защото ако действително в бойните действия срещу римляните участват тракийските племена денделети и меди е възможно тези прозвища или идентификации да получат точните си имена. Не ще и съмнение, че по отношение на денделетите, върховният бог ще има името Збелсурд и целият анализ за него

потвърждава подобна констатация. Що се отнася до медите, отговорът се открива в названието на тяхната „столица“-крепост Ямфорина – Форуна, очевидно най-древното огласено име на скалния урано-соларен бог, забравено към I в. пр. н. е.

В заключение мисля, че настоящата студия, макар и хипотетична, отстоява с редица аргументи присъствието на едно върховно анонимно божество при траките, което до днес обозначавахме като Залмоксис. Това божество има едновременно и урано-соларна и хтонична природа и носи в различните области на локализацията си различни имена-прозвища. Самата доктрина, която произтича от същностната му характеристика, се оформя като соларно-хтонично учение, чиято дуалност е вечен процес на сливане на двете начала – на земното и на слънчевото, и на баланс между основните стихии. В случая имената-прозвища Гебелейзис, Збелсурд, Сурегетес, Перкон(ис), Салмопей, Астрей и всичко, което се знае за тях обръщат внимание върху урано-соларната страна на същия този върховен бог-небе, но и бог на бурята, бог Гръмовержец, Змееборец. Един от обредите в негова чест, който е в пряко смислово взаимодействие с човешките жертвоприношения, е стрелбата с лък. Безспорно органична част от действащата в историческата практика на епохата обичайна система, той дава възможност за по-пълно възстановяване на цялостния образ на главното божество и макар, че не е засвидетелствуван пряко за отделните географски райони изглежда се изпълнява в цялата зона и по териториите на неговата локализация.

Ясно е обаче, че анализът на обичайно-обредната практика, обединена чрез персонификацията Залмоксис-Гебелейзис по Херодот, не може да спре дотук, дори само поради факта, че йонийската, елипската версия на същия автор за нея, включва нови два обряда. Те се нуждаят от детайлна интерпретация, но не сега е времето, нито пък тук е мястото подробностите за тях да се разискват. По същия начин стои и проблемът за отношенията на върховния бог с централната фигура в тракийската религия – с Великата богиня-майка.

БЕЛЕЖКИ

¹ Попов, Д. Залмоксис. Религия и общество на траките. С., 1989, 173-204.

² Попов, Д. Човешките жертвоприношения на Залмоксис. – Год. СУ. Истор. фак., 84-85, 1992 (под печат).

³ Н d t. 4, 94 (ed. Stein-Hude).

⁴ Ф о л, А. Политическа история на траките. С., 1972, 50-52; Тракия и Балканите през ранноелипистическата епоха. С., 1975, 41-43.

⁵ Й о р д а н о в, К. Thraco-Scythica: политическите отношения до средината IV в. до н. е. – ЕВ, 1988, № 2, 64-65 с лит.

⁶ Н d t. 4, 94, 4.

⁷ V e n e d i k o v, I. Le syncrétisme religieux en Thrace à l'époque romaine. – In: Acta Antiqua Philippopolitana. Studia Archaeologica. S., 1963, 153-166; М и х а й л о в, Г. Траките. С., 1972, с. 213 сл.

⁸ P e t t a z z o n i, R. Il „monoteismo“ dei geti. – В: Изследвания в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958, 649-655; E l i a d e, M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les

- religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. Paris, 1970, 31-80.
- ⁹ К а ц а р о в, Г. Залмоксис. – Год. СУ. Истор.-филол. фак., 3, 1906 – 1907, 153-164 с лит.; К а з а г о в, G. Zalmoxis. – Klio, 12, 1912, 355-364 с лит.; К а ц а р о в, Г. Нови изследвания върху религията на старите траки. – СпБАН, 70, кл. ист. фил., 1945, № 33, 167-184 с лит.; Е l i a d e, М. Цит. съч., 58-60 с лит.; F r i t z, K. von. Zalomoxis. – RE, 9a-2, 1967, 2301-2303 с лит.
- ¹⁰ S e u g e, G. Les images thraces de Zeus Kéraunos: Ζβελσουρδος, Γεβελεΐζις, Ζαλμόξις. – REG, 26, 1913, p. 254 и бел. № 8.
- ¹¹ В е н е д и к о в, И. Тракийският Херой. – В: Тракийски легенди. С., 1981, с. 41; Медното гумно на прабългарите. С., 1983, с. 149.
- ¹² К а ц а р о в, Г. Залмоксис..., 153-157 с лит.
- ¹³ R o h d e, E. Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen. Vol. 2. Tübingen, 1925, p. 29 и бил. № 2.
- ¹⁴ К а ц а р о в, Г. Залмоксис..., с. 155; К а ц а р о в, Г. Нови..., с. 179.
- ¹⁵ A l e x a n d r e s c u, P. La nature de Zalmoxis selon Hérodote. – In: Dialogues d'histoire ancienne, 6, 1980, 113-122 (= Annales littéraires de l'Université de Besançon, 251).
- ¹⁶ М и х а й л о в, Г. Цит. съч., с. 242.
- ¹⁷ P o g h i r c, C. Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis. – Thracia, 2, 1974, p. 357; Ф о л, А. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. V. Генеалогисти и митографи от V-IV в. пр. н. е. – Год. СУ. Истор. фак., 70, 1976, с. 17.
- ¹⁸ D a i c o v i c i u, C. Herodot si pretinsul monotheism al getolir. – Apulum, 2, 1944 – 1945, 90-93; Е l i a d e, М. Цит. съч., 58-59; В а н у, I. Zalmoxis et le phénomène de sectes. – In: Actes du II^e congrès international de Thracologie. Vol. 2. București, 1980, p. 124.
- ¹⁹ Е l i a d e, М. Цит. съч., 58-60 с лит.
- ²⁰ Ф о л, А. Проучвания..., с. 17.
- ²¹ W a l d e, A., J. P o k o r n y. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Vol. 1. Berlin, 1927, p. 643; D e t s c h e w, D. Die thrakischen Sprachreste. Wien, 1976, p. 100.
- ²² P o g h i r c, C. Цит. съч., 357-360.
- ²³ T o m a s c h e k, W. Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung. Wien, 1980, II, 3, p. 62.
- ²⁴ Е l i a d e, М. Цит. съч., 58-61.
- ²⁵ П о п о в, Д. Човешките... .
- ²⁶ T o m a s c h e k, W. Цит. съч., II, 3, 60-62; R u s s u, I. Zalmoxis, – RE 9a-2, 2303-2305.
- ²⁷ С i c e r, In Pis., 34-35 (ed. Clark).
- ²⁸ D e t s c h e w, D. Цит. съч., 177-178.
- ²⁹ Т а ч е в а, М. История на българските земи в древността. Т. 2. Развитие и разцвет на робовладелското общество. С., 1987, с. 68.
- ³⁰ P e r d r i z e t, P. Le dieu thrace Zbelthiourdos. – REA, 1, 1899, 23-26.
- ³¹ Д е ч е в, Д. Една семейна триада в религията на траките. – ИАИ, 18, 1952, с. 10.
- ³² S e u g e, G. Цит. съч., 243-246.
- ³³ Д е ч е в, Д. Цит. съч., 7-13.
- ³⁴ П а к т а м; S e u g e, G. Цит. съч., с. 240 сл.
- ³⁵ Б е ш е в л и е в, В. Сбелсурд. – В: Кратка енциклопедия на тракийската история и култура. С., 1992 (под печат).
- ³⁶ Д е ч е в, Д. Цит. съч., 11-13.
- ³⁷ П а к т а м, 14-15; М и х а й л о в, Г. Цит. съч., 236-237.
- ³⁸ Г е о р г и е в, В. Траките и техният език. С., 1977, с. 78; Д у р и д а н о в, И. Езикът на траките. С., 1976, с. 70; V l a h o v, K. Die thrakischen Gottheiten Σβερσουρδος, Ιαμβάδουλα und Ασδουλα. – BHR, 1980, No 2, 90-92.
- ³⁹ S e u g e, G. Цит. съч., 240-254.
- ⁴⁰ T o m a s c h e k, W. Цит. съч., II, 3, 60-61.
- ⁴¹ D e t s c h e w, D. Цит. съч., 177-178.
- ⁴² Д е ч е в, Д. Цит. съч., с. 13.

- ⁴³ Пак там, с лит.
- ⁴⁴ Пак там, 14-15.
- ⁴⁵ Георгиев, В. Цит. съч., с. 78; Дуриданов, И. Цит. съч., с. 70.
- ⁴⁶ Detschew, D. Цит. съч., 470-472.
- ⁴⁷ Георгиев, В. Цит. съч., 60-61.
- ⁴⁸ Тодоров, Я. Паганизмът в Долна Мизия през първите три века след Христа. С., 1928, 130-132 с лит.
- ⁴⁹ Detschew, D. Цит. съч., с. 472.
- ⁵⁰ Георгиев, В. Цит. съч., 60-61.
- ⁵¹ Тодоров, Я. Цит. съч., с. 132.
- ⁵² Попов, Д. Траките на царете-жреци, царете-богове. – В: Тракийски легенди. С., 1981, с. 76 сл; Попов, Д. Проучвания върху тракийската религия. IV. Царят и царската власт. – Год. СУ. Истор. фак., 78, 1985, 36-91.
- ⁵³ Дечев, Д. Цит. съч., с. 11 и бел 2.
- ⁵⁴ Попов, Д. Залмоксис (нови наблюдения). – История и обществознание, 1989, № 1, 3-16; № 2, 3-17; Попов, Д. Опит за локализация на Залмоксис. – Terra Antiqua Balcanica, 4, 1990, 7-12.; Попов, Д. Човешките...
- ⁵⁵ Фол, А. Тракийският орфизъм. С., 1986, 137-149.
- ⁵⁶ Дечев, Д. Цит. съч., 7-15.
- ⁵⁷ Фол, А. Хиперборейският диагонал. – Векове, 1984, № 6, 78-79.
- ⁵⁸ Попов, Д. Залмоксис..., с. 193 сл.
- ⁵⁹ Rehdrietz, P. Цит. съч.
- ⁶⁰ Kazakov, G. Nouvelles inscriptions relatives au dieu thrace Zbelsourdos. – RA, 21-1- 1913, 340-346.
- ⁶¹ Бешевлиев, В. Цит. съч.
- ⁶² IG Bulg. 4, No 2217, p. 188.
- ⁶³ Kazakov, G. Nouvelles..., 342-344.
- ⁶⁴ Влахов, К. Тракийски тържища в езикова светлина. – Филология, 1989, № 21-22, 43-45.
- ⁶⁵ Дечев, Д. Цит. съч., 7-15.
- ⁶⁶ Seuge, G. Цит. съч., 225-261.
- ⁶⁷ Пак там, 258-260.
- ⁶⁸ Tomaschek, W. Цит. съч., II, 3, p. 62.
- ⁶⁹ Тодоров, Я. Цит. съч., 131-132.
- ⁷⁰ Попов, Д. Залмоксис..., № 1 и № 2; Popov, D. Le dieu aux différents noms (Nouvelles observations sur Zalmoxis). – EB, 1990, No 3, 64-82.
- ⁷¹ Пак там; Попов, Д. Човешките...
- ⁷² Hdt 9, 119; Vredow, I. von. Der thrakische Gott Pleistoros. – Terra Antiqua Balcanica, 2, 1976, 72-76 с лит. Фол, А. Политика и култура в древна Тракия. С., 1990, с. 160; с. 214; Попов, Д. Човешките... с цялата лит.
- ⁷³ Фол, А. Тракийският...; Фол, А. Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей. С., 1991.
- ⁷⁴ Попов, Д. Залмоксис...; Попов, Д. Залмоксис..., № 1 и № 2.
- ⁷⁵ IG Bulg. 1², No 283 r No 283 bis, p. 237.
- ⁷⁶ Гиндин, Л. А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан (Фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглосы). С., 1989, 81-89.
- ⁷⁷ Цымбурский, В. Гом. Πεῖρος, фрак. "Нρως, хет. Pīruaš. – В: Античная балканистика. М., 1984, 48-50.
- ⁷⁸ Гиндин, Л. А. К возможности реконструкции фракийского языка на материале греко-римских надписей ("Нρως) Περκωνίς resp. Περκους. – ВДИ, 1978, № 3, 134-142.
- ⁷⁹ Иванов, В. В., В. Н. Топоров. Перкунас. – МНМ, 2, 1982, 303-304; Gimbutas, M. Perkunas/Perun – the thunder god of the Balts and the Slavs. – Journal of Indo-European Studies, 1973, No 4.
- ⁸⁰ Фол, А. Тракийският орфизъм..., с. 15 с лит.
- ⁸¹ Пак там, 15-16; Гиндин, Л. А. Древнейшая..., 88-89 с лит.
- ⁸² Пак там; Tопоров, V. N. The thracian horseman in an Indo-European perspective. – Orpheus. Journal of Indo-European, Paleo-Balkan and Thracian Studies, 1990, No 0, p. 57.

- ⁸³ Г и н д и н, Л. А. Древнейшая..., с. 89.
- ⁸⁴ Н о м., II, II, 844 (ed. Ameis-Hentze).
- ⁸⁵ Ф о л, А. Тракийският орфизъм..., 15-17 с лит.
- ⁸⁶ Н о м., II, IV, 517-538.
- ⁸⁷ Ф о л, А. Тракийският орфизъм..., с. 15.
- ⁸⁸ S t r a b o. 13, I, 17 (ed. Meineke).
- ⁸⁹ Ф о л, А. Тракийският орфизъм..., с. 16.
- ⁹⁰ А г. Byth. frg. 13 (ed. Roos).
- ⁹¹ Г и н д и н, Л. А. Древнейшая..., с. 137 с извори.
- ⁹² Н о м., II, II, 835 sq.
- ⁹³ S t r a b o. 13, I, 20.
- ⁹⁴ H d t. 5, 117.
- ⁹⁵ M e r i t t, B. D., H. T. W a d e - G e r y, M. F. M c G r e g o r. The Athenian Tribute Lists. Vol. 1. Princeton, 1939, 374-375; Н о м., II, II, 831; VI, 30; P l i n. 5, 141 (ed. Mayhoff).
- ⁹⁶ Ф о л, А. Тракийският орфизъм..., с. 17.
- ⁹⁷ Пак там.
- ⁹⁸ Пак там, 144-145.
- ⁹⁹ Г и н д и н, Л. А. Древнейшая..., 84-85; с. 173.
- ¹⁰⁰ Пак там.
- ¹⁰¹ Ф р е й з ъ р, Д. Златната клонка. С., 1984, 205-216.
- ¹⁰² С о н д у р а ч и, E. Dodone et ses rapports avec le monde balkanique. – In: Adriatica. Praehistorica et Antiqua. Miscellanea Gregorio Novak dicata. Zagreb, 1970, 325-333.
- ¹⁰³ П о п о в, Д. Тракийската богиня Бендида. С., 1981, 39-55.
- ¹⁰⁴ Е л i a d e, M. Traité d'histoire des religions. Paris, 1975, 77-79.
- ¹⁰⁵ Ф р е й з ъ р, Д. Цит. съч., с. 205 сл.
- ¹⁰⁶ Б е ш е в л и е в, В. Цит. съч.
- ¹⁰⁷ П о п о в, Д. Залмоксис..., № 1 и № 2; Р о р о в, D. Цит. съч.
- ¹⁰⁸ Пак там с лит.; Г е о р г и е в, V. Introduction of the History of the Indo-European Languages. S., 1981, p. 155.
- ¹⁰⁹ Ф о л, А. Проучвания върху гръцките извори за древна Тракия. III. Тракия в Тукидидовата „Археология“. – Год. СУ. Истор. фак., 68, 1974, 7-34.
- ¹¹⁰ К а ч а р о в, Г. Нови..., 170-172 с лит.
- ¹¹¹ В г ũ с h n e r, M. Salmoneus. – RE, 7a-2, p. 1989.
- ¹¹² П о п о в, Д. Залмоксис..., 15-85 с лит.
- ¹¹³ Пак там; П о п о в, Д. Залмоксис..., № 1 и № 2; П о п о в, Д. Човешките...; Р о р о в, D. Цит. съч.
- ¹¹⁴ Ф о л, А. История на българските земи в древността. Т. 1. Родовообщинен строй и възникване на робовладелски отношения. С., 1981, 153-159.
- ¹¹⁵ R u s s u, I. Religia Geto-Dacilor. – AISTCl, 5, 1944 – 1948, 61-139.; К а з а г о в, G. Zalmoxis..., с лит.; Е л i a d e, M. De Zalmoxis..., с лит.
- ¹¹⁶ P e t t a z z o n i, R. Цит. съч.; P e t t a z z o n i, R. La religione dell' antica Tracia. – ИАН, 16, 1950, 291-299; J e s i, F. Su Macrobio, Sat. 1, 18: Uno schizzo della religione tracia antica. – StCl, 11, 1969, 173-186; B i a n c h i, U. Dualistic aspects of thracian religion. – History of religions, 1971, No 3, 228-233.
- ¹¹⁷ A n t. D i o g., Scriptores erotici, 509 (ed. Hirschig).
- ¹¹⁸ Р о р ф у р., Vita Pythag. 10 (ed. Diels).
- ¹¹⁹ S t r a b o. 7, 3, 5; I o r d., Get. 39-41; 69-71 (ed. Mommsen).
- ¹²⁰ Е л i a d e, M. De Zalmoxis..., 59-61; М а р а з о в, I. Influence et originalité ou l'Iran et la Thrace. – Thracia, 4, 1977, p. 30.
- ¹²¹ I v a n o v, V. V., V. N. Т о п о р о в. Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent. – In: Mélanges offerts al Claude Lévi Strauss. Mouton, 1969, p. 1193 sq.; М у ş u, G. Eroii, zei personaje. Bucureşti, 1971, 111-125.
- ¹²² И в а н о в, В. В., В. Н. Т о п о р о в. Индоевропейская мифология. – МНМ, 1, 1980, 528-530 с лит.

- ¹²³ Г е о р г и е в а, И. Българска народна митология. С., 1983, 91-96 с лит.
- ¹²⁴ Пак там, 93-94.
- ¹²⁵ Пак там, с. 91 сл.
- ¹²⁶ М и х а й л о в, Г. Цит. съч., с. 243; Ф р е й з ъ р, Д. Цит. съч., 104-109.
- ¹²⁷ П о п о в, Д. Човешките..., с цялата лит.
- ¹²⁸ Ц и в ъ я н, Т. В. Образ и смисъл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа).
– В: Палеобалканистика и античност. М., 1989, с. 119 сл. с лит.
- ¹²⁹ Р о р о в, D. Цит. съч.
- ¹³⁰ П о п о в, Д. Залмоксис..., № 1 и № 2.
- ¹³¹ П о п о в, Д. Залмоксис..., 15-85 с лит.
- ¹³² Пак там.
- ¹³³ F l o r. 1, 39 (ed. Halm).
- ¹³⁴ S a l m o n e G a g g e r o, E. Floris Epitome: a source for the history of the Thracians and Moesians. – Pulpudeva, 4, 1983, 107-121.
- ¹³⁵ Д о м а р а д с к и, М. Келтите на Балканския полуостров. С., 1984, с. 91 сл.
- ¹³⁶ Т а ч е в а, М. Цит. съч., с. 49 сл.
- ¹³⁷ Г е о р г и е в а, И. Цит. съч., 93-95.
- ¹³⁸ П о п о в, Д. Залмоксис... .
- ¹³⁹ П о п о в, Д. Човешките... .

Постъпила 25 юни 1993 г.