

# КУЛТЪТ НА САБАЗИЙ В ТРАКИЯ ПРОБЛЕМИ

(Проучвания върху историята  
на античните религии, IX)

МАРГАРИТА ТАЧЕВА-ХИТОВА

---

DER SABAZIOSKULT IN THRAKIEN. PROBLEME  
(Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen, IX)

MARGARITA TATSCHÉVA-HITOVA

**Рецензент**

**проф. *Александър Фол***

**Редактор**

**проф. *Велизар Велков***

## СЪКРАЩЕНИЯ

- ГНМ — Годишник на Народния музей (в София)  
ИАИ — Известия на (Българския) Археологически институт  
ИНМ — Известия на народния музей  
СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина  
АА — Archäologischer Anzeiger  
АМ — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung  
ВСН — Bulletin de Correspondance hellénique  
CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum  
IGBulg — G. Mihailov. Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae. Vol. I<sup>2</sup> — IV, S., 1958—1970  
JHS — The Journal of Hellenic Studies  
RA — Revue archéologique  
RM — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung  
Roscher-Lexikon — Ed. Meyer, W. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie  
RE — Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft

За произхода и същността на култа на Сабазий в античността има много данни у античните писатели, лексикографи и митографи. Някои от противоречията в техните съобщения не са разрешени и от модерната историография, защото не са изяснени докрай локалните особености на култа за целия ареал на неговото разпространение. Въпреки че Сабазий обикновено се интерпретира като т р а к о - ф р и г и й с к о божество на плодородието<sup>1</sup>, специалистите по история на античните религии боравят и до днес само с една част от откритите паметници на култа в тракийските земи, публикувани в много ползната, но с остаряла вече информация статия на Г. И. Кацаров за тракийската религия.<sup>2</sup> Отделени най-често от културно-историческата си среда, тези паметници се използват главно като доказателства в полза на едно или друго от разноречивите мнения в античната традиция. Впрочем значението на тракийските паметници за изследването на сабазиевия култ бе оценено напоследък от българските изследвачи на античността. Ат. Милчев публикува един новооткрит уникален паметник — бронзовата ръка на Сабазий от с. Градница, Габровско. В публикацията са интерпретирани данните от ред тракийски посвещения на Сабазий, поставени са и проблемите за синкретизма в култа, за идентичността между Сабазий и Дионис.<sup>3</sup> П. Горбанов разви, пак на основата на откритите в тракийските земи паметници, мнението, че бронзовите ръце на Сабазий трябва да се разглеждат не като вотивни (оброчни), а като предмети с култово предназначение; че Сабазий е бил покровител на растителното царство, а в съвместното му почитане с Меркурий-Хермес се крие връзката му — като космократор — с Хермес-Психопомп (т. е. водач на душите в подземното царство).<sup>4</sup> Върху проблемите около произхода и същността на култа е и изследването на Т. Сарафов, който предложи своя езиковедска теза за етимологията на имената сатри, сатир, Дионис, Сабазий и др.<sup>5</sup>

Основа за всяко проучване в областта на тракийската религия са без съмнение преди всичко епиграфските паметници и култовите и оброчни релефи; сведенията на античните автори имат второстепенно значение, защото

<sup>1</sup> Вж. напр. у Ат. Милчев. Към култа на Сабазий в Долна Мизия и Тракия. — Год. Соф. унив., Ист. фак., т. 66, 1972/73, с. 37 сл., където е предадена подробно на български език литературата по въпроса в задграничната историография до седемдесетте години на века.

<sup>2</sup> G. I. Kazanov. RE, VI A, 1936, kol. 495, s. v. Thrake (Religion).

<sup>3</sup> Ат. Милчев. Цит. съч., с. 48 сл.

<sup>4</sup> П. Горбанов. За характера на фигуралните паметници и някои аспекти на неговия култ. — Археология, 19, 1976, кн. 4, с. 13 сл. Авторът не е взел под внимание новите мнения за епитетите *μητρικός* и *πανσθενός*. Вж. Б. Геров. Проучвания върху историята на западнотракийските земи. Год. Соф. унив., Фак. зап. фил., т. 62, кн. 2, с. 190; L. Robert. Hellenica. 7. Paris, 1959, p. 46.

<sup>5</sup> Т. Сарафов. Тракийските сатри. — Год. Соф. унив., Фак. зап. фил., т. 67, 1973, кн. 1, с. 121 сл.

са подчинени на чужд — елински или римски — религиозен мироглед, комуто са чужди или непонятни ред явления в тракийското религиозно мислене и в неговите прояви.

Но основните извори, епиграфските и пластичните култови паметници от тракийските земи принадлежат почти изключително на периода I — III в. и затова изследванията върху тях са насочени главно към откриване на текстуални и иконографски паралели от останалите провинции на Римската империя, към която са принадлежали тогава и тракийските земи. Тази обичайна практика доведе в крайна сметка до обезличаване на тракийската религия и нейните многовековни традиции, до превръщането ѝ в съставен елемент на гръко-римския паганизъм. Обективно погледнато, дотук може лесно да се стигне поради важното обстоятелство, че за предримската епоха липсват тракийски антропоморфни изображения на боговете от тракийския и елинския пантеон; нещо повече — многовековните контакти на траки и елини са довели до претопяването или възприемането поне на ред техни митологични предания и религиозни представи, които поради липсата на тракийска писменост са се запазили само в древногръцкото културно наследство; липсата на антропоморфност в тракийските религиозни представи е довела до разпространението на казионните гръко-римски култови образи сред траките, поставени под римска политическа опека. За честта на нашата съвременна историография на античността трябва да се отбележи, че в последните години се направиха много нови проучвания, които поставиха на научни основи анализите на тракийските религиозни явления, търсейки в тях проявите на традиционните религиозни представи, изчистени от патината на чуждите влияния. Тези проучвания засягат предимно проблемите и явленията в тракийския религиозен живот от вековете на политическата независимост на тракийските държавни обединения и племена; и това бе наложително поради липсата на съвременни изследвания именно за този период. Доказана бе и традиционността на траките, достигаща понякога до анахроничен консерватизъм, в областта на политическите институции, обвързани или обусловени от традиционализма и в религиозното мислене.

Тракийският религиозен традиционализъм, веднаж доказан, може да бъде основа за научно интерпретиране на тракийските религиозни феномени не само за периода на политическата независимост на тракийските земи, но и за времето, когато са били обхванати в границите на Римската империя. Епиграфските паметници и култовите изображения и релефи могат да бъдат явно извор за наблюдения и твърдения не само за тракийския пантеон през римската епоха, но и стабилна основа за ретроспективни наблюдения за подалечната тракийска древност, ако са интерпретирани внимателно в тази насока. Последното твърдение се основава на моите „Изследвания върху античните религии“ сред които е и настоящото, девето по ред. В тях аз съм се опитала не само да събера наличните паметници във връзка с култовете на Юпитер Долихен, Зевс Хюписиос, Зевс Сабазий, но и да интерпретирам данните за тракийското религиозно мислене и явления в тях както за римския, така и за предримския период; тези данни бяха осмислени и като основа за някои наблюдения върху същите култове в други области на Империята, например провинциите Македония и Дакия, и Боспоранското царство. Тези проучвания улесниха до известна степен (както ще се види и от изложението) предлаганото тук изследване в откриването на мястото на култа на Сабазий в тракийската религиозна система, неговите древни корени и връзката му с други явления от същия религиозен кръг. В него са събрани и интерпретирани всички

паметници, открити на териториите на римските провинции Долна Мизия и Тракия. Същинското изложение е предшествувано от каталог, в който е направен критичен анализ на паметниците и публикациите, отнасящи се за тях. В изложението са разгледани разпространението и хронологията на паметниците, етническата и социалната принадлежност на посветителите им, както и характерните особености на тракийските паметници (въз основа на иконографията, епитетите на Сабазий), синкретизма в култа. Потърсен е, в хипотетична реконструкция, произходът на култа и промените, които е претърпял във времето.

#### КАТАЛОГ И КРИТИЧЕН АНАЛИЗ НА ПАМЕТНИЦИТЕ ДОЛНА МИЗИЯ

1. Муниципиум Монтанензиум (Михайловград)

CIL III Suppl. 7448; В. Добруски. Материали по археологията на България. — МСб, 16—17, 1900, с. 79; Я. Тодоров.

Паганизъмът в Долна Мизия. С., 1928, с. 223, № 528.

Варовиков алтар, 1,07 × 0,42 × 0,28 м.



Обр. 1. Бронзови ръце на Сабазий от Тученица (кат. № 2; 2 бис)

Numini Sabazio Cessicius  
[Ju]lianus ex vo-  
to posuit

2, 2 bis. с. Тученица, Плевенско (обр. 1)

И в. В е л к о в, Х р. Д а н о в. ИАИ, XII, 1938, с. 442, № 2, обр. 237.

Две бронзови ръце, лява и дясна, с дължина 0,125 м. Палецът, показалецът и средният пръст са прави и леко разтворени, а безименният и малкият са свити в ставите към дланта. Този жест, характерен за бронзовите ръце на Сабазий, е известен в литературата с името латинска благословия (*benedictio latina*). Около китките на ръцете се вият змии, с глави, насочени към палците. Изображението обхваща не само ръката с китката, както обикновено, но и малка част над нея. От същото находище произлиза и статуйка на Асклепий и римски монети до имп. Констанций II. Според авторите ръцете са оброчни дарове на Сабазий; според П. Горбанов<sup>6</sup> тези ръце не са оброчни, а са били поставени на алтар по време на култови церемонии. В последното мнение има повече смисъл. В негова полза може да се изтъкне още, че всички известни досега подобни ръце са само десни; те са увенчавали жезъла на Сабазий, както това може да се види на металните релефи от Копенхаген, Берлин и др., и са изобразявали благославящата ръка на бога. Вероятно тези ръце, поставени на алтаря, са замествали култовата статуя на бога, както това се предполага и за ръцете на Долихен (при култовите церемонии в римските военни обединения).<sup>7</sup> В полза на това предположение може да се привлече и фактът, че има пластични изображения на Сабазий, при които и двете ръце са в жеста на латинската благословия.<sup>8</sup> Казаното дотук е и основание да се предполага, че бронзовите ръце от Тученица трябва да се свържат с адоранти-войници. Трудно е да се определи времето на тяхната изработка, заради което се приема най-общата датировка на Сабазиевите ръце у Хр. Блинкенберг, който ги датира към I — II в.<sup>9</sup>

3. Н и к о п о л и с а д И с т р у м (с. Никюп, Търновско)

IGBulg II 677.

Варовикова база, 1,00 × 0,48 × 0,46 м., в Софийския археологически музей.

Ἀγαθῆι τύχηι.

Μουκαζενις ἄυλου-

κενθου θεῶ ἐπι-

κόφ Σαβαζίω Ἄρ-

σιληνω ὑπερ ἑαυτοῦ

[σωτηρίαν? — Seure].

От времето на Северите.

4. Н и к о п о л и с а д И с т р у м

IGBulg II 678.

Варовиков алтар, вграден в къща в Никюп, очукан от всички страни.

<sup>6</sup> П. Горбанов. Цит. съч., с. 14, бел. 5.

<sup>7</sup> Литературата по въпроса вж. у М. Тачева-Хитова. За бронзовата ръка на Долихен от Бизоне. — Археология, 16, 1974, кн. 2, с. 23 сл.

<sup>8</sup> Chr. Blinkenberg. Archäologische Studien. Leipzig-Kopenhagen. 1908, p. 75, fig. 4; p. 99, fig. 41.

<sup>9</sup> Пак там, с. 105; П. Горбанов. Цит. съч., с. 16.

Видими размери 0,50 × 0,38 м.

[Θεῶς] Ἰδεΐας μεγάλης  
[καὶ τ]οῦ Διὸς Ἠλίω μεγά-  
[στ]ῶ Σεβαζίω Ἄ[ρσι]-  
[λη]νῶ Φλ(άβιος) Ἄσια[νός]  
... ου βουλ(ευτής) ὑπ[έρ τῆς]  
[ἐαυτ]οῦ σωτηρ[ί]ας]  
[εὐαχ]ρ[ι]στή[ριον]  
]ἀνέθηκεν].

От времето на Северите.

Г. Михайлов посочва, че промяната на падежите в р. 1—3 е известна и от други тракийски епиграфски надписи.

5. П а в л и к е н и (територията на Никополис ад Иструм)

Х. и К. Ш к о р п и л. Старовремски надписи из разни краища на България. — МСб, 7, 1892, с. 96 сл., № XIX, обр. 5; Я. Т о д о р о в. Цит. съч., с. 223, № 524.

Варовикова база, около 1,00 × 0,41 × 0,44 м.

Iov(i)  
Saba-  
dio  
et Mercurio  
M. Servili-  
us Verecun-  
dus pro se et suos  
votum posuit  
I(ibens) m(erito).

От времето на Северите.

6. с. В и ш о в г р а д, Т ъ р н о в с к о (територията на Никополис ад Иструм)

В. Д о б р у с к и. — Археологически известия на Народния музей в София, I, 1907, с. 173, № 220, фиг. 142; Я. Т о д о р о в. Цит. съч., с. 223, № 525 и 526;

Б. Г е р о в. Романизмът. II, № 339.

Горна част от алтар, 0,60 × 0,58 × 0,57 м.

Iovi Sabadio  
et Mercurio  
M(arcus) E(nnius?) Celerinus  
pro se et suis  
v(otum) s(olvit).

От края на II в.

## ТРАКИЯ

7. с. Г р а д н и ц а, Габровско (територията на Августа Траяна) (обр. 2).

А т. М и л ч е в. Към култа на Сабазий в Долна Мизия и Тракия. — Год. Соф. унив., Ист. фак., т. LXVI, 1972—1973 (1975), с. 48 сл.; О култе Сабазия в Нижней Мезии и Фракии. — Вестник древней истории, 1977, кн. 2, с. 58. В Окр. Ист. музей Габрово.



Бронзова дясна ръка, дълга 0,10 м, в жеста на латинска благословия. Обработката на долния край на ръката дава основание на автора да предполага, че е представлявала край на жречески жезъл. Палецът завършва с изображение на шишарка, което е характерно за този род паметници от всички области на разпространението на култа. Между показалеца и средния



Обр. 2. Бронзова ръка на Сабазий от Градница (кат. № 7)

пръст е изобразена мълния с кацнал на нея вероятно орел (запазени са само краката на птицата). Изображенията на вътрешната страна на ръката Ат. Милчев свързва сюжетно в три групи: а) кадуцейт, кесията, монетата (несигурна според автора идентификация) и печатът за сечене на монети (или музикален инструмент според автора) се свързват с Меркурий като бог на търговията; б) пантата с резе и ключът са атрибути на Хермес Пропюлайос; в) детелината и клончето с елипсоидни листа характеризират Сабазий като бог на растителното царство. Извън тези групи остава изображението на глава на овен и змията, която тук се разглежда като символ на плодородието и загатва според автора за синкретизма между Сабазий и Тракийския конник.

На външната страна на ръката авторът търси същото композиционно групиране на изображенията, но го открива само в групата от изображения на животни — на жабата, костенурката, гущера и змията. Извън нея е оставен тирсът, който авторът свързва композиционно с растителните изображения на вътрешната страна на ръката, и везните, които биха могли да се свържат с атрибутите на Хермес (въпреки че преди това се посочва тяхната връзка с бога Мен). Авторът с пълно основание отбелязва, че бронзовата ръка от Градница е единствен по рода си паметник у нас. Той посочва сходствата и различията ѝ с ръката от Войсил (№ 18) и с бронзовото клонче от Видинско (неправилно отнесено от него към Долна Мизия),<sup>10</sup> като е пропуснал ръцете от Тученица (тук № 2, 2 bis).

По отношение на интерпретацията на изображенията върху ръката от Градница могат да бъдат направени някои допълнения и възражения към казаното вече от Ат. Милчев. Трудно ми е да се съглася с твърдението, че змията е жертвено животно на Сабазий (с. 63) и загатва за синкретизма с Тракийския конник. Както се вижда от фигуралните паметници, пък и от съобщенията в античната традиция<sup>11</sup> змията е неизменен спътник или даже възплъщение на Сабазий. Главата на овен в паметниците на Сабазий и нейното присъствие там може да се дължи и на връзката на бога с Хермес (вж. при № 17). Гущерът, жабата и костенурката правилно според мене не са свързани с тяхната апотропеична символика (с. 64), но въпроса за присъствието на техните изображения върху ръката авторът оставя открит. Смятам, че тези животни могат да бъдат интерпретирани във връзка с хтоничното и мантичното им значение, каквото имат и в архаичното семантично ниво на мита за Аполон, в което откриваме този бог, свързан и с овена.<sup>12</sup> Изображението на кръг с пресечени под остър ъгъл диаметри, което Ат. Милчев условно интерпретира като монета, е по-скоро жертвеният хляб — така се обяснява това изображение върху сабазиевите ръце от други местонахождения на основание на разказа у Демостен за Сабазиевите мистерии в Атина.<sup>13</sup> Изображението, определено като „кесията на Меркурий“ (с. 52), е много неясно; то би могло да се интерпретира по-скоро като бръмбар, който се среща и върху други сабазиеви ръце. Така наречената „панта с резе“ може да бъде и някакъв култов предмет, може би музикален инструмент, ако се съди по мястото ѝ сред останалите изображения.

Във връзка с определения по-горе жертвен хляб според мене трябва да се тълкува и изображението под него, за което Ат. Милчев предполага, че е печат за сечение на монети или „някакъв музикален инструмент (систрон)“ (с. 52). Това е по-скоро някакъв съд, най-вероятно кратерът, така характерен за култовите паметници на Сабазий, който е свързан с ритуала на неговия култ (според същия разказ на Демостен). Изображението на клончето (дървото) с елипсовидни листа Ат. Милчев свързва със Сабазий като бог на ве-

<sup>10</sup> Вж. И в. В е л к о в. Новооткрити старини. — ИАИ, 7, 1932/33, с. 405, обр. 158. На клончето са изобразени: бюст на Сабазий, змия, паун с разперена опашка, орел и борови шишарки. Авторът свързва това бронзово украшение с култа на Сабазий, като не поставя въпроса за присъствието на пауна, чужд на този култ. Впрочем в античността паунът е спътник на Хера (Юнона), а мнимата вечност на месото му го е направила символ при апотеоза на римските императрици. Този паметник е останал неизвестен на L. Z o t o v i ć. Les cultes orientaux sur la territoire de la Mésie supérieure (EPRO 7). Leiden, 1966, p. 104.

<sup>11</sup> Така у The o p h r. Char. XXVII.

<sup>12</sup> Вж. А. Ф. Л о с е в. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 277.

<sup>13</sup> Ch r. B l i n k e n b e r g. Op. cit., p. 107 сл., бел. 39.

гетативното царство и с неговия синкретизъм с Дионис (с. 67). Според мене клончето, изобразено върху сабазиевите ръце, трябва да се интерпретира по-скоро като символ на безсмъртието и да се свърже с мистериите;<sup>14</sup> в същата връзка с култа трябва да се постави и изображението на клонче от Горна Мизия, което е един уникален паметник за култа на Сабазий.<sup>15</sup> Везните определено би трябвало да се свържат с култа на Мен.

Въз основа на тези наблюдения би могло да се направи следното ново обобщение върху изображенията на ръката от Градница и тяхната символика: Ръката е свързана с култа на Сабазий, синкретизиран чрез изображенията на орела и мълнията със Зевс. Изображенията върху външната страна на ръката допълват картината на сложния синкретизъм в сабазиевия култ, претопил в единна сплав култовете на Мен (везната), Дионис (тирса), и свидетелствуват за неговия мистериинно-профетичен характер (жабата, костенурката и змията). Върху вътрешната страна на ръката са изобразени предметите, свързани с култовия ритуал и мистериите — главата на овена (жертвено животно?), жертвеният хляб, кратерът; пак тук е и главата на змията, насочена към клончето на безсмъртието, която символизира присъствието на самия бог. Кадуцейта на Хермес Психопомп и клончето на безсмъртието, ограждащи горните символи, предават образно голямата религиозна идея на тракийския орфизъм за обезсмъртяването и нейната интерпретация в сложния синкретизъм през Ранната империя.

В този ред на мисли ръката символизира същността на култа и неговите ритуали. Тя е изработена така, че да може да бъде наблюдавана от всички страни, и в този смисъл нейното предназначение най-вероятно е било да краси края на жречески жезъл, замествайки по този начин култовата статуя на бога.

Многобройните символични изображения върху ръката от Градница я отделят определено според мене от тракийските религиозни паметници; те са по-скоро подчинени на едно религиозно мислене, възпитано или повлияно в ориенталски дух. В този ред на мисли би трябвало да се търси времето, към което трябва или би могла да се отнесе изработката на ръката. Като се имат пред вид и съображения от историческо естество по отношение на Август Траяна и нейната територия (където е намерена ръката), тя би могла да се датира в периода между средата на II и средата на III в. от н. е.

#### 8. Сердика (София)

IGBulg IV 1927; Б. Геров. Проучвания върху западнотракийските земи, III. — Год. Соф. Унив., Фак. зап. фил., LXII, 1968, с. 233, № 77.

Варовиков алтар, повреден горе и долу, 0,60 × 0,60 × 0,57 м.

В Софийския археологически музей.

[Ἀγαθῆ τύχη?]

[Κυρίῳ Σαβαζίῳ]

Ἄθυλαρηνῶ

Ἄυρ(ήλοις) Δίξας Λουκίου

ἱερεὺς ἀνέστησεν

ἐκξ (sic) εὐχῆς τὸν ναόν.

След 212 г.

#### 9. с. Бухово (територията на Сердика)

IGBulg IV 1985; Б. Геров. Цит. съч., с. 235, № 105.

<sup>14</sup> Н. Seyrig. Quatre cultes thasiens. — BCH, 51, 1927, p. 207.

<sup>15</sup> Вж. описанието по-горе, бел. 10.

Варовиков алтар, счупен на две части, 1,00×0,57×0,54 м. В Софийския археологически музей.

Ἄγαθῆι τύχηι.  
Ἐπηκόφ θεῶ  
Σεβαζίω μητρι-  
κῶ Ἀῦρ(ἡλίου) Ἀστικὸς  
Φειλίου βοηθὸς  
κορνικουλαρις  
εὐξάμενος ἄνεστησ[εν]  
εὐτυχῶς.  
От началото на II в.

10. с. М р а м о р (територията на Сердика)  
IGBulg IV 2015; Б. Гер о в. Цит. съч., с. 227, № 28.

Варовиков алтар, счупен горе и долу, вграден в къща, 0,93×0,52×0,42 м.  
В Софийския археологически музей.

Отпред:  
Διὶ Σεραζίωι ὁ ἱερε[ὺς...?]  
Μοκας Διζου ΤΩΝΕΚ...  
κατεσκεύασεν καὶ ΔΟ...  
ΜΑΙ ΩΝΙΩΙΑ...  
vacat  
...(.).αλος ἐποίηι.  
На дясната страна на алтаря:  
[Μ]ο[υ]καλας Οιμηδου  
folium IVIEIC folium  
... Ταρσας Ῥοιμου  
... κενθος Μοκα  
От II в.

11. с. М а с л о в о (територията на Сердика)  
GIBulg IV 2023; Б. Гер о в. Цит. съч., с. 227, № 27.

Варовикова база за колона, 1,13 × 0,57 × 0,57 м. В Софийския археоло-  
гически музей.

Σεβαζίω ἐπηκόφ  
Π(όπλιος) Αἰλ(ιος) Ἰουλιανὸς  
στρατευσάμενος ἐν  
πρετωρίω θεοῦ Μ(άρκου) Ἀῦρ(ηλίου)  
Ἄντωνίνου Σευήρου  
ἐκ τῶν εἰδίων κατε-  
σκεύασεν τὸ ἔργον ὑ-  
πὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἁ-  
δελφῶν Αἰ(λίων) Μάρκου  
καὶ Ἦρακλίδου.  
Скоро след 212 г.

12. с. Д р а г о м а н (територията на Сердика)  
IGBulg IV 2034; Б. Гер о в. Цит. съч., с. 226, № 16.

Варовиков алтар, отчупен вдясно, 0,75 × 0,49 × 0,57 м. В Софийския  
археологически музей.

Ἄγαθῆι τύχηι.]

Αὐρ[ήλιος) Μεστριαν[ός]  
στρατ(ιώτης) λεγ(ιῶνος) β' Πα[ρθ(ικῆς)]  
κυρίῳ Σαβαζίῳ ἐ[κ]  
προνοίας εὐχαρισ[τή]-  
ριον ἔστησε.

От първите десетилетия на III в.

Според Б. Геров Αὐρ. Μετριανός е романизирано тракийско име.

12. а. Т у р е с (Пирот)

Б. Г е р о в. Цит. съч., с. 188, 224 и бел. 5;

IGBulg IV 1924.

Ἀγαθῆ [τύ]χ[η].

Θεῶ ἐπηκόῳ ὑψίστῳ

εὐχῆν ἀνέστεσαν

τὸ κοινὸν ἐκ τῶν ἰ-

δίων διὰ ἱερέως

Ἑρμογένους καὶ προ-

στάτου Αὐγουστιανοῦ

Ἀχιλλεύς, Αὐρηῆλις, Δῖο(ς), Ἀλέ-

ξανδρος, Μόκας, Μο[κι]ανος,

Δομητίς, Σοφεῖνος, Παυ-

λεῖνος, Πύρος, Ἀπολινά-

ρις, Μοκιανος, [Σ?]ήλυς,

καὶ Ἀλέξανδρος Ἀσκ-

ληπιάδου Θια... Σεβαξι-

ανός θε... τουτας... .

От времето на Северите, преди 211 г.

Тук се възприема мнението на Д. Дечев и Б. Геров, които в ред 14—15 приемат името Σεβαζιανός като теофорично мъжко име, а не като „Сабазиев“ тиаз.

13. П а у т а л и я (Кюстендил)

IGBulg IV 2076.

Сиенитен алтар с акротери 0,80 × 0,50 × 0,50 м. На Хисарлъка в Кюстендил.

Ἀγαθῆ τύχη.

Διὶ Σεβαζίῳ

Χρῆστος Ζώϊλου.

14. П а у т а л и я

IGBulg IV 2103.

Мраморен алтар, много повреден, 0,88 × 0,375 м. Загубен.

Ἀγαθῆ τύχη.

/Διὶ Σεβαζίῳ

IN...Σ...BE

. ΚΤΑΛΙΝ

... ΤΥΟΕΠΙ

... ΝΕΟΣ

... ΕΟΣ

5—7 р. — В. Бешевлиев. Епиграфски приноси. С., 1952, с. 64, № 107, чете: [Κο]τυ(ς) Επ(τ)[αζε]νεος, но се съмнява.

15. с. Т а в а л и ч е в о (територията на<sup>1</sup>Пауталиа)

IGBulg IV 2196.

Алтар, 0,80 × 0,60 × 0,40 м. Загубен.

Κυρίῳ Σεβαζ[ίῳ]

ἐπὶ κ[ό]φ Μάρκ[ο]ς

Μου [κα?]κερζ[ου]?

[κ]αὶ ... ΟΥ...

- Ε< > ΘΙ καὶ Μ[άρ]-

κο(ς)? Βελίου [εὐξά]-

[μ]ενοι τὸ [ν βωμὸν]

[ἀνέθηκαν].

16. Спорте ла (гр. Рила, територията на Пауталия)

IGBulg IV 2233.

Сиенитна плоча, счупена на две части; лявата е загубена, дясната е в гр. Рила (тук в разредка).

Ἀγαθῆι τύχηι.

Κυρίῳ Σεβαζίῳ κληρονόμοι Πιεσεισίου Ἄϊσ-  
μῶος καὶ ἀδελφῶν αὐτοῦ Σπορτηληνοὶ ἐποί-  
ησαν ἐκ τῶν ἐκείνου δι' ἐπιμελητῶν Βειθυοῦ  
Μουκατραλεος καὶ Λούππου Πι[εϊσ]εῖσους καὶ Μάρ-  
κου καὶ Λουκίου.

17. Филипопол (Пловдив) (обр. 3)

D. Tsontchev. Un monument de syncrétisme religieux en Thrace. — RA XLIV, 1954, p. 15—20.

Мраморна плочка, почти правоъгълна, счупена на две части, шир. долу 0,23 м, горе 0,22 м, вис. 0,37 м, деб. 0,03 м. В Пловдивския археологически музей.

Плочката е оградена с рамка, която горе имитира фронтон с акротери. В така оформения наискос изображенията са развити в две хоризонтални полета, които не са отделени едно от друго.

В горното по-голямо поле централна е фигурата на Сабазий в неговия „фригийски“ според Айселе и Шефер аспект — с фригийска шапка и облекло, брадат, с дълга къдрава коса; позата му е близка до известните от релефите в Берлинския и Копенхагенския музеи и Ампуриада<sup>16</sup> — с изнесен напред ляв крак, под който има изображение на глава на овен<sup>17</sup>. В лявата си ръка богът държи жезъл, завършващ с ръка в жеста на латинска благословия<sup>18</sup>, а във високо издигнатата дясна — неясен, закръглен отгоре предмет (според мене не може да бъде изображение на шишарка, каквато се вижда в спомнатите по-горе релефи, ако се съди по останалите изображения около главата на бога, приемани и от Цончев, и от Пикар за шишарки. Впрочем паралелите

<sup>16</sup> В релефа от Копенхаген (у M. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, II, München 1961, табл. 13,2) богът има същата поза, обаче главата на овена е под правия крак на бога, което не е естествено и се различава от изходния „анатолийски“ тип, определен от Ернст Вил. Позата на Сабазий в Берлинския релеф (M. Nilsson. Op. cit., p. 659, фиг. 4) и в релефа от Ампуриада (P. Paris. AA, 1912, с. 454) е огледално противоположна.

<sup>17</sup> Главата на овена е забелязана от Ch. Picard, Sabazios dieu thrako-phrygien: expension et aspects nouveaux de son culte. — RA, 1961, II, p. 140. Според Д. Цончев това е охлюв.

<sup>18</sup> Това правилно е забелязал Ch. Picard. Op. cit., p. 146. Според Д. Цончев Сабазий държи шишарка.

със споменатите по-горе метални релефи, гъмжащи от символи на предмети и животни, свършват дотук. В плочката от Филипополис Сабазий е заобиколен от сонм богове и полубогове, чиито изображения са разположени в два вертикални реда).



Обр. 3. Мраморен релеф от Филипопол (кат. № 17)

Вдясно от бога (от горе на долу) се виждат бюстовете на Луна, Пан, Хермес-Меркурий; левият ред е образуван от бюстовете на Сол, Фортуна-Тюхе и Дафне в момент на метаморфоза. Тук Фортуна се явява за пръв път изобразена в сабазиев паметник и може да се свърже с Хермес, както в някои епиграфски паметници от Запада на Империята и в помпейански фрески над входните врати.<sup>19</sup> Изображението на Фортуна с Хермес, както и архитекто-

<sup>19</sup> R. Peter. Roscher Lex., II, s. v. Fortuna kol. 1536; Dj. Mano-Zissi. Les trouvailles de Tekija. Musée national — Beograd. — Antiquité, II, Beograd, 1957, p. 103, № 37, tabl. XXVI. Вж. посвещението Iovi Sabazo optimo et Fortune sanctae, Dessau. ILS, 9277.

никата на плочката ми дават основание да допусна в замисъла на скулптора една реминисценция на дунавско-рейнските релефи на Митра, които в литературата<sup>20</sup> се свързват с *porte sacrée*; последната се приписва на ориенталското влияние и е присъща на мистериините култове на Кибела, Дионис и Орфей.<sup>21</sup> Напоследък се посочва, че тя не е чужда и на тематичния репертоар на изкуството в Тракия.<sup>22</sup> Освен бюстовете на Сол и Луна, които според мене трябва да се отдадат на отбелязаното вече стилно влияние, особен интерес представлява присъствието на двоицата Пан и Дафне. То говори за функционалната връзка на Сабазий с Дионис и Аполон, отбелязана от античната традиция.<sup>23</sup> И ако в Никополис тракийската същност на бога е белязана с епитета Арсиленос, то тук тя се долавя именно чрез Дафне. Изображенията на Дафне от тракийските земи са твърде малко: те я представят винаги в човешки образ, в момент на метаморфоза, както на разглеждания релеф (при този тип изображения присъствието на Аполон не е необходимо<sup>24</sup>), и произхождат с изключение на един<sup>25</sup> от Филипопол и от тракийското светилище при с. Крън (територията на Августа Траяна). Светилището е на тракийския Аполон Ζερδηνος, където ред посвещения са свързани с изображения на Тракийския конник.<sup>26</sup>

Тук аз съм склонна да видя едно ново потвърждение на изказаната от мен хипотеза за хенотеистичното божество на траките със соларни и хтонични функции, отъждествявано с Аполон и достойно за епитета Хюпсистос.<sup>27</sup> На филипополския релеф този тракийски бог се крие под фригийския образ на Сабазий и се възприема чрез свитата му като космократор — покровител на животинския и растителния свят, разпоредител със съдбата на хората — приживе и в отвъдния свят.

Предлаганата тук интерпретация се потвърждава и от сцената в долното поле на релефа. Централен образ тук е конник в галоп надясно, с фригийска шапка и дълга коса, облечен в традиционния за Хероса костюм. Във високо вдигнатата дясна ръка той държи неясен предмет (чаша?, според Цончев ръката е с благославящия жест, но и тук, макар и по-неясно, отколкото при ръката на Сабазий в горния релеф, се вижда доста ясно дъгата, образувана от палеца и малкия пръст на ръка, държаща кръгъл предмет). От двете страни на конника са изобразени отново бюстовете на Сол и Луна (бюстът отляво не е посочен от Цончев), които се откриват твърде рядко в оброчните плочки на Тракийския конник.<sup>28</sup> Конят е с юзда и с характерния за релефите на Хероса ширншоф. Под коня се вижда куче, което преследва глиган, изобразен доста несръчно. Пред конника има две женски фигури. Тук виждаме в същност един

<sup>20</sup> E. Will. *Le relief culturel greco-tomain*. Paris, 1955, p. 133.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>22</sup> Последно у К. К о л е в. *Scenes thraces sur l'amphore-ryton du tresor d'or de Panagjurište*. — *Pulpudeva* I, 1976, p. 186.

<sup>23</sup> A. L. Polyhistor. *J. Macrob. Sat.*, I, 18,11 (Willis): *item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi Sabazium nuncipantes magna religione celebrant, ut Alexander scribit*.

<sup>24</sup> V. Müller. *Die Typen der Daphnedarstellungen*. — *RM*, 44, 1929, p. 66.

<sup>25</sup> От Рахово, Русенско — вж. И в. В е л к о в. *Антични паметници из България*. — ГНМ, 1920—1922, с. 143 сл., № 1.

<sup>26</sup> Г. К а ц а р о в. *Антични паметници из България*. — ИАИ, II, 1923—1924, с. 79, а, б, в; Г. Т а б а к о в а. *Светилището на Аполон Зерденски при с. Крън, Старозагорско*. — ИАИ, XXII, 1959, с. 104, № 54.

<sup>27</sup> М. Та ъ ч е в а - Н и т о в а. *Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen*. II. — In: *Pulpudeva*, I. S., 1976, p. 239 сл.

<sup>28</sup> G. Kazakov. *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes*. Budapest, 1938, № 548, обр. 274—281; № 953, обр. 461.



типичен Тракийски конник в сцена „В“ по Кацаров, която според него има религиозно значение на преследване и унищожение на злото от бога.<sup>29</sup> Понякога до коня женска фигура е облечена с дълга дреха и воал, в лявата си ръка държи неясен предмет с дълга дръжка (факла?, който не е посочен от Цончев). Тези подробности на изображението говорят, че тук е изобразена богиня<sup>30</sup>, а не адорантка. Според С. Рейнак<sup>31</sup> богините-юнони, с които Ж. Сьор сравнява тази женска фигура в паметниците на Тракийския конник, си приличат по изображение с фригийската Метер Хипта, която се свързва със Сабазий в Лидия и в един орфически химн. Другата фигура е в по-плосък релеф, предадена доста схематично до кръста, с високо изправени ръце — поза, необичайна за женските фигури от релефите на Тракийския конник. От тракийските земи са известни релефи на анонимна богиня с вдигнати, но свити в лактите ръце, която е наричана „прогонваща злото“<sup>32</sup>. Под двете женски фигури е изобразен бик с подвити под корпуса крака. На хълбока му има неясно изображение, което Цончев определя като куче, но то по-скоро прилича на птица. Доколкото ми е известно, до днес е известен само един релеф на Тракийския конник, където бикът в сцената не е изобразен като преследвано животно, а между краката на коня — в ход надясно, с извърната глава във фас.<sup>33</sup> Поради неясността на изображенията е много трудно да се правят даже предположения за групата от двете женски фигури и бика, които биха могли да бъдат свързани с култа на Атис и Кибела.

И така на релефа от Филипополис Сабазий трябва да се разглежда според мене като тракийски бог-космократор, лишен от белезите на малоазийската теокразия. Замисълът на художника следва съвременната му стилистична схема на рейнско-дунавските релефи на Митра (където в полето под Митра са изобразени религиозно-митологични сюжети), но отразява тракийското религиозно мислене — в долното поле е изобразен същият бог в култоворитуална или мистериозна сцена.

18. с. В о й с и л (територията на Филипополис) (обр. 4, 4 а, 4 б)

Д. Ц о н ч е в. Археологически паметници по южните склонове на Панагюрска Средна гора. С., 1963, с. 58.

Бронзова дясна ръка, дълж. 0,112 м. В Пловдивския археологически музей.

Ръката е в жеста на латинска благословия. На ръката са изобразени жаба, костенурка и к р о к о д и л (обр. 5). Тук, както и на релефа от Филипополис, липсва характерното за сабазиите изображение на змията.<sup>34</sup> Присъствието на крокодила е, поне доколкото ми е известно, уникално явление сред изображенията на сабазиите паметници и е трудно обяснимо. От друга страна, самото изображение е доста схематично — предните крайници са груби и в нехарактерно за животно положение, което дава основание да се мисли, че скулпторът едва ли е виждал крокодил. Той е искал да изобрази по-скоро гущер. Това, както и липсата на едва ли не задължител-

<sup>29</sup> G. Kazarov. Op. cit. p. 8; F. Benoit. L'heroïsation équestre. — Annales de la Faculté des Lettres. Aix-en-Provence. N. S., № 7, p. 560, сл.

<sup>30</sup> G. Seure. Étude sur quelques types curieux du cavalier Thrace. — Revue des études anc., XIV, 1912, p. 8 сл.

<sup>31</sup> S. Reinach у F. Benoit. Op. cit., p. 66.

<sup>32</sup> Я. Младенова. Новопостъпили оброчни паметници в Археологическия музей в София. — Археология, V, 1963, 4, с. 28 и сл.

<sup>33</sup> G. Kazakov. Op. cit., No 954, обр. 462.

<sup>34</sup> Змията липсва и в сребърните плочки от Виши, вж. у Eisele, Roscher-Lex, IV, kol. 242.

ните за този род паметници изображения на шишарката и змията, ме кара да предполагам, че ръката от Войсил надали е свързана с култовия ритуал, а е по-скоро оброчен дар на слабо посветено в сабазиевия култ лице.



Обр. 4. Бронзова ръка на Сабазий от Войсил (кат. № 18)

19. с. Я в о р о в о, Старозагорско (територията на Августа Траяна) Хр. Б у ю к л и е в. Нов паметник за култа на Сабазий в Тракия. — Археология VII, 1965, 2, с. 50—51, обр. 1; G. M i h a i l o v. Epigraphica (Rivista italiana di epigrafia), XXXVII, 1—2, 1975, p. 50—51, 53—54.

Мраморна плоча, 0,45 × 0,94 × 0,34 м. В ОИМ в Стара Загора.

[Τ]ο ἸΕ Δι Σαβαζίῳ θεῷ προγονικῷ  
 Τίτος Φλαυίος Σκελῶν υἱὸς Κυρεῖνα Δι-  
 νις ἱερεὺς ἀπὸ προγόνων διὰ βίου καὶ  
 ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ τῆς ἐπαρχείας  
 τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδίων κατεσκεύασεν.

Хр. Буюклиев датира надписа към времето на Флавиите, като се основа на римското име на посветителя, както и на стриктното означаване на трибата Квирина при Веспасиан. Според тази датировка надписът е най-ранно датираният паметник за култа на Сабазий в тракийските земи. Г. Михайлов отнася посвещаването на паметника най-рано при управлението на имп. Хадриан, т. е. поне половин век по-късно. Неговият особено силен аргумент за това датиране е развитието на градския живот в Августа Траяна, с който е свързана и кариерата на посветителя, именно през това време.

Според мене би трябвало да се имат пред вид и някои други съображения, които, разглеждайки паметника в непосредствената му връзка с останалото епиграфско наследство от Августа Траяна, могат да бъдат основа за едно по-сигурно датиране. В това отношение са полезни надписите от територията на града, посветени на неизвестно досега локално тракийско божество

((Δριγέσσι))<sup>35</sup>, които са изписани на колонки — явление, характерно за тракийските посветителни надписи, предшествуващи появата на оброчната плочка с Тракийския конник за локалните тракийски божества. Имената на посветителите дават достатъчно основание на Г. Михайлов<sup>36</sup> да ги отнесе към следващите поколения в рода на жреца Динис, в който род Σκελῆς е



Обр. 5. Детайл от изображенията върху ръката от Войсил — изображението на крокодила

получил според него римско гражданско право. Ако се приеме родството между посветителите на тези паметници Φλ(άουιος) Δινῆς Λουγγεῖνου и Τ(ίτος) Φλ(άουιος) Νέλωρ Δινεός, както и предложената от Г. Михайлов филиация Σκελῆς — Δινῆς — х? — Λουγγεῖνος — Δινῆς — Νέλωρ то веднага се вижда, че

<sup>35</sup> Д. Николов. Новооткрити посветителни паметници от Стара Загора. — ИАИ, XXXIII, 1972, с. 136 и сл., № 1, 2 и обр. 1, 2.

<sup>36</sup> G. Mihailov. Epigraphica. — Rivista italiana di epigrafia, XXXVII, 1975, 1—2, p. 53—54.

между жреца Динис и посветителя Непот има поне 80 години разлика във времето, която не може да се вмести между Хадрияновата епоха и времето, когато са посветени другите надписи (втората половина на II в. най-рано) според същия автор.

На второ място, трябва да се има пред вид, че от Августа Траяна произхожда един от най-ранно датирания релефи на Тракийския конник от вътрешна Тракия (IGBulg III, 2, 1599 bis), който се датира към средата или втората половина на II в. от н. е., а към третата четвърт на същия век най-рано е функционирало ателие за релефи на Конника в Циле.<sup>37</sup> Така че ако посветителите на тези два надписа, принадлежали към знатния тракийски род на жреца Динис, не са посветили релефи с Тракийския конник на своето божество, то това се дължи най-вероятно на факта, че тези релефи не са били обичайни още; че посвещенията са направени около или даже преди средата на II в. от н. е. Ако това е така, то и посвещението на жреца Динис естествено се разполага в последната четвърт на I в. от н. е., във времето на Флавиите, при които и неговият баща Σκελῆς е получил римско гражданско право.

20. К а р а н о в о (територията на Августа Траяна)  
IGBulg III, 2, 1588 = 677.

Два мраморни фрагмента от плоча:

а) 0,45 × 0,70 × 0,26 м,

б) 0,40 × 0,65 × 0,28 м.

В Софийския археологически музей.

Ἐπιθετικὴ τύχη [ι].

Ἐπὶ αὐτοκράτορος Λ(ουκίου) Σεπτιμίου Σευήρου [σεβαστοῦ καὶ Μ. Αὔρ.

Ἄντο]νίνου καίσαρος ὑπάτων Διὶ Σεβασίῳ Ἄρσε[λήνῳ τὸν ναδὸν]

κατασκευασθέντα ἐπὶ βασιλέως Θρ[ακῶν... καὶ ὁ]-

πὸ τοῦ μακροῦ χρο[νίου] διαφθαρέντ[α.....].

.....Τ.....Ε.....

От началото на 202 г., когато Септимий Север и Каракала са посетили Августа Траяна според Г. Михайлов.

За четенето на 3 ред: М и х а й л о в. Цит. съч., с. 257 I: βασιλεὺς incertus. Тук вероятно базилевс означава върховният жрец (на Сабазий?) в града, който е бил епонимен магистрат.<sup>38</sup>

20. а. Ю ж н а Т р а к и я, неизвестно местонахождение

И в. В е л к о в. Новооткрити старини. — ИАИ, VII, 1932/33, с. 414, обр. 171.

Бронзова плочка, 0,135 × 0,10 × 0,04 м. В Софийския археологически музей.

Плочката е с форма на едикула. Във фронтоната е изобразена глава с личиста корона (Хелиос?); в средата на едикулата е представен Зевс на трон, с праметната през рамо мантия, в лявата ръка държи жезъл, а върху дясната, протегнатата напред, е кацнал орел с разперени криле. Под същата ръка се вижда малка фигура, която държи в ръка патера или друг неясен предмет. Според М. Макреа<sup>39</sup> това изображение не е чуждо на Сабазиевия култ и има

<sup>37</sup> М. О п е р м а н. Паметниците и култът на Тракийския херос в България (автореферат на дисертация). С., 1970.

<sup>38</sup> L. R o b e r t. Hellenica, II, 1946, p. 51; J. et L. R o b e r t. Bull. épigraphique, 1962, № 185.

<sup>39</sup> М. М а с р е а. Le culte de Sabazios en Dacie. — Dacia, N. S., III, 1959, p. 336.

поразяваща прилика с публикуваната от него бронзова плочка от Тибискум. Струва ми се, че посочените от автора паралели и основания не са достатъчни, за да се възприеме разпространеното в Тракия върху паметници и монети (сечени още от Александър Велики<sup>40</sup>) изображение на Зевс аетофорос за образа на Зевс Сабазий.

20. б. Неизвестно местонахождение — Западна Мала Азия (?). Купен в Цариград (обр. 6).

А. В. Соок. *Zeus*. II. London, 1925, с. 282 сл., бел. 2, табл. XIX.

Каменен релеф, 0,36 × 0,34 × 0,06 м. В Британския музей.

Εὐτυχος Δι(ι) Σαβαζειῶ  
κατ' ὄντρον χαριστήριον.



Обр. 6. Каменен релеф на Сабазий от Британския музей  
(кат. № 20 б)

Най-рано от I в. пр. н. е. (по палеографски особености). Изобразен е Зевс Сабазий брадат, яздец кон надясно към безлистно дърво. Облечен е в късоръкавен хитон, с развяваща се зад гърба му мантия и диадема на главата.

<sup>40</sup> А. В. Соок. *Op. cit.*, p. 670—671, fig. 704—707; *IGBulg*, IV, 1470.

В дясната си ръка държи гръмотевица, а в лявата — две копия. На дървото са изобразени виеща се по него змия и орел. Пред дървото има горящ алтар, а край него — кратер. Според Кук необикновеното тук е, че Сабазий е представен яздещ, в което той вижда тракийско влияние, имайки пред вид релефа на яздещия Дионис от Мелник. Тук тракийско влияние може да се види още и в двойното копие на Сабазий, което е характерно за древното тракийско въоръжение на Бендида.<sup>41</sup>

\* \* \*

И така от двете тракийски провинции Долна Мизия и Тракия произхождат 20 сигурни свидетелства за разпространението на култа на Сабазий. 17 от тях са епиграфски — надписите са поставени главно върху алтари (№ 1, 4, 6, 8, 9, 10, 12, 13—15), бази (№ 3, 5, 11) и плочи (16, 19, 20) от варовик и мрамор. Останалите паметници са бронзови ръце (2, 2 bis, 7, 18) и мраморна вотивна плочка без посвещение (№ 17). По-голямата част от паметниците са намерени в Тракия (№ 7—20), като тук не се включват тези от територията на Никополис ад Иструм, която до времето на Северите е принадлежала към същата провинция. Паметниците са свързани при това не толкова с градските центрове, колкото с териториите на големите тракийски градове Никополис ад Иструм, Сердика, Филипопол, Августа Траяна. Именно там се е запазило в компактни маси тракийското население след активната урбанизация на провинцията при Антонините и трайното усядане на преселници от Ориента през същата епоха. Култът на Сабазий се е разпространявал главно сред тракийското население и това се доказва от достигналите до нас имена на посветителите; за половината от тях със сигурност може да се твърди, че са тракийски: Μουκαζενις Αυλουκενθου, Αὐρ. Διζας Λουκιου, Μοκας Διζου, Αὐρ. Μεστριανός, Μάρκος Μουκακερζου, Βειθυς Μουκατραλεος, Τίτος Φλάουιος Σκελου υἱός Κυρεΐνα Δινις.

За тракийския характер на култа, както и за разпространението му сред тракийското население говорят и епитетите на бога Αρσιληνῶ/Αρσεληνῶ<sup>42</sup> от територията на Никополис ад Иструм (№ 3) и Августа Траяна (№ 20) и Αθυλαρηνῶ<sup>43</sup> от Сердика (№ 8). Локалните имена са типични за най-почитаните божества в Тракия през римската епоха — за Тракийския конник, Аполон и Асклепий, Хера и др.

За разпространението на култа сред траките говори и името на бога Σεβαζιος, което се среща в повечето от надписите (4, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 20). То е известно само от тракийските надписи, а в литературните извори — само в съобщението на Александър Полихистор у Макробий (Sat., I, 18, 11) за култа на Сабазий у траките. В останалите надписи се явява като Σαβάζιος (3, 8, 12, 16, 19), Sabazius (1) и Sabadios (5, 6), които са известни от целия ареал на разпространение на култа (вж. картата).

Почти всички надписи с изключение на № 1, 5, 6 са на гръцки език.

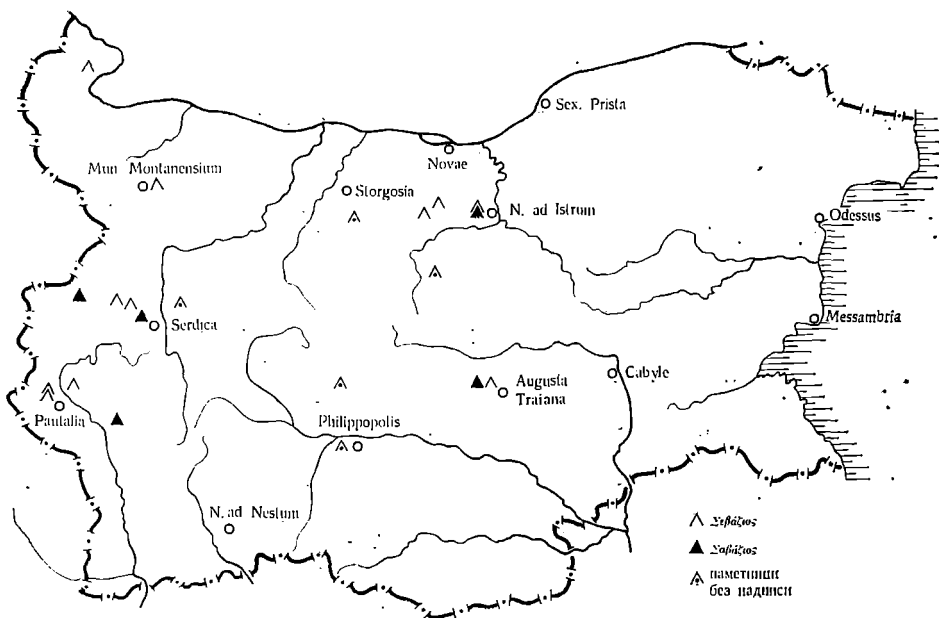
Хронологията на паметниците относя най-ранната проява на началото на разпространението на култа към втората половина на I в. от н. е. (№ 19);

<sup>41</sup> D. P o p o v. Caractéristique et localisation du culte de Bendis. — Études balkaniques, № 2, 1976, p. 114 и сл.

<sup>42</sup> Етнимон от име на местност според D. D e t s c h e v. Die thrakischen Spachreste. Wien, 1976<sup>2</sup>, p. 27; V. I. G e o r g i e v. Op. cit., p. 21.

<sup>43</sup> Етнимон от име на местност според D. D e t s c h e v. Op. cit., p. 8; V. I. G e o r g i e v. Op. cit., p. 20.

към II в. най-общо се отнасят надписи № 6, 9, 10; най-масово надписите са посвещавани през епохата на Северите (№ 3, 4, 5, 8, 11, 12, 20). Това въпреки е явление, което се отбелязва и по отношение на посвещенията на други култове и може най-общо да се обясни с икономическия просперитет в тракийските земи през този период, както и с възприемането на обичая да се посвещават надписи от тракийското население. Датирването на бронзовите



Обр. 7. Карта на разпространението на култа на Сабазий в римските провинции Мизия и Тракия

ръце, свързани с култа на Сабазий, е много трудно; тук не може да помогне и изкуствоведческият анализ. В литературата този вид паметници най-общо се отнасят към I — II в., но в тракийските земи те би трябвало да се свържат с периода между средата на II и средата на III в. с оглед на датирването на останалите свидетелства за Сабазиевия култ. Релефът от Филипопол с оглед на изображението на Тракийския конник, както и с отбелязаните по-горе стилистични влияния би трябвало да се отнесе към първата половина на III в.

Макар и да съдържат най-често оскъдна информация, посвещенията на Сабазий от двете провинции могат да бъдат използвани за характеристика на култа в тракийските земи. Между надписите, които свидетелствуват за жреците на култа (№ 1, 8, 10, 19), особено важен е този на представителя на знатната тракийска аристокрация. Т. Флавий Динис — пожизнен жрец, каквито според надписа са били и неговите деди. В това отношение паметникът показва, че по отношение на клира култът на Сабазий в Тракия има като свой близък паралел култовата сабазиева организация в Пергам, където жреците са принадлежали също към аристокрацията (царски роднини) и са наследявали това достойнство.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> H. v. Prott. Dionysos Kathegemon. — AM, XXVII, 1902, p. 163.

Досега по археологически път у нас не са доказани култови сгради, които могат да се свържат със Сабазиевия култ. От надписите обаче се вижда, че във връзка с посещението на императорите Септимий Север и Каракала през февруари на 202 г.<sup>45</sup> е бил ремонтиран остарелият храм (?) в Август Траяна (№ 20); жрецът от Сердика (№ 8) съобщава, че издигнал храм на бога заради оброк; някаква култова сграда<sup>46</sup> е посветил на Сабазий след 217 г. един бивш преторианец за себе си и за братята си (№ 11). Посвещението от Драгоман (12) обаче е открито в светилище на Тракийския конник на върха „Св. Петър“<sup>47</sup>, а в Спортела (№ 16) Сабазий е бил почитан наред (а може би и в синкретизъм) със Зевс пак в тракийско светилище.<sup>48</sup>

В надписите от двете провинции липсват каквито и да било данни за култовите организации или за организирани мистерии на Сабазий, каквито са засвидетелствувани в Атина по епиграфски път за IV в. пр. н. е. Прави впечатление, че сред посветителите няма жени.

Повечето посвещения са заради оброк (№ 1, 4, 5, 6, 8), други — заради спасение (№ 3?, 4), а един от тях —  $\epsilon\kappa \pi\rho\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$  — „по (божия) промисъл“ (№ 12). Би могло да се предполага, че многото посвещения от обикновени адепти на култа (само три са от жреци — № 8, 9, 19) говорят или за слабото разпространение на организирани форми на адорация (а оттам — и на мистериите), или за доброто материално състояние на посветителите.<sup>49</sup> Последното предположение се потвърждава от данните за социалното положение на посветителите — сред тях има един градски съветник (№ 4), един преторски писар (№ 9), един бивш преторианец, който е посветил култова сграда (№ 11), един първожрец на провинциалното събрание (№ 19) и един войник (№ 12).

В посвещенията на Сабазий от двете провинции почти изключително името на бога е предшествувано от епитетите  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ ,  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\acute{\epsilon}\lambda\eta\kappa\omicron\omicron\varsigma$  или (при синкретизъм) от имената на Зевс и Юпитер. В това отношение изключение прави само надписът от Маслово (№ 11), където епитетът е след божието име.

Епитетът  $\acute{\epsilon}\lambda\eta\kappa\omicron\omicron\varsigma$  „вслушващ се“ (№ 3, 9, 11, 15) е много разпространен в тракийските надписи и се свързва главно с тракийския Херас, Аполон и Асклепий, най-често изобразени като конници. Среща се обаче и свързан с други божества — Хеката, Артемида, Кибела, Митра, Плутон, Хефес, Епона, Нимфите, Зевс и Хера, Хюпсисостос. Фактът, че между тези богове има и тракийски, и гръцки, противоречи на изказаните досега в литературата мнения по този въпрос, които го отдават на ориенталско религиозно влияние. Както аз вече се опитах да покажа напоследък, този епитет в неговата гръцка форма изразява по-скоро една доста древна тракийска традиция във възприемането на връзката между хората и боговете, която се дължи вероятно на близостта между древните тракийски и малоазийски религиозни представи.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> За това посещение на императора Септимий Север у G. Mihailov. *Septimius Severus in Moesia Inferior and Thrace*. — In: *Acta antiqua Philippopolitana, Studia hist. Sofia*, 1963, p. 113 сл.

<sup>46</sup> G. Mihailov. *IGBulg.*, IV, 2268, p. 256.

<sup>47</sup> Г. Кацаров. Принос към старата история на София. С., 1910.

<sup>48</sup> *IGBulg.*, IV, 2234; Б. Геров. Цит. съч., с. 305 и сл.

<sup>49</sup> Срв. М. Тачева-Хитова. Култът на Юпитер Долихен в Долна Мизия и Тракия. — ИИМ, Варна, X, 1974, с. 75, за долихеновите адоранти.

<sup>50</sup> O. Weingreich.  $\Theta\epsilon\omicron\iota \acute{\epsilon}\lambda\eta\kappa\omicron\omicron\varsigma$ . *AM*, XXXVII, 1912, p. 40; M. Tatschev-Hitova. *Über die Götterepitheta in den griechischen Inschriften aus Moesia Inferior und Thracia (Untersuchungen... VII)*, *Bulg. Hist. Review*, 1978, 3, p. 52 sqq.



Епитетът κύριος „господар, владетел, повелител“ (№ 12, 15, 16) обикновено се отдава също на чужди религиозни влияния през елинистическата епоха. Както личи обаче от разпространението му в тракийските паметници и от някои други наблюдения, тази характеристика на боговете в тракийската религиозна система е много по-стара и се свързва с древните хенотеистични култове на тракийски върховни божества.<sup>51</sup>

Епитетът μέγιστος (μέγας) „най-велик“ (велик) (№ 4) е рядко срещан в Тракия. Според Г. Ил. Кацаров той е характерен за хтоничните божества. Епитетът μητρικός според Б. Геров свидетелствувал и за жени — адорантки на култа, но такива досега липсват в тракийските паметници.<sup>52</sup>

От особена важност при Сабазий е епитетът му προϋονικός (№ 19), известен само от още два тракийски надписа за Зевс Збелсурд. Според Кацаров този епитет трябва да се свързва с епитетите на Аполон γενικός, γενιακός, ἀρχηγός τοῦ γένους, πατρικός, известни от посвещенията под релефи на Тракийския конник. Впрочем още Ж. Сьор посочва, че тези термини са равнозначни — употребявани в различни области на древна Тракия. Те показват връзката на поколенията с прадедите, обозначават Аполон като божествен прародител на траките.<sup>53</sup> Този епитет на Сабазий, употребен в паметника на потомствения тракийски аристократ и жрец на бога Динис, говори убедително, че и през първи век от н. е. Сабазий е носел и пазил характеристиката на изконните тракийски божества, почитани в паметниците през римската епоха като конници — Хероса, Аполон, Асклепий и др.

Впрочем не е само епитетът προϋονικός, който свързва Сабазий с конника Аполон. Общност в техните същностни характеристики се долавя и в характерния жест на дясната ръка, издигната за т. нар. латинска благословия (benedictio latina). Този жест, определян като „благославящ, обещаващ защита“, е особено явление в иконографията на паганизма. Един даже бегъл преглед на оброчните релефи на Конника с този жест показва,<sup>54</sup> че те са разпространени край Понтийското крайбрежие и южно от Стара планина до Пловдив. Доста от релефите са свързани с посвещение на Аполон. Аз вече посочих, че в очертанятия по-горе ареал може да се проследи съществуването на соларен култ поне до бронзовата епоха; през елинистическата епоха този култ вероятно се е почитал под гръцкото име на Аполон като официален култ на одриските царе и на последните тракийски династии Реметалк II и Реметалк III, получил и характеристиката Хюпсistos „всевишен“<sup>55</sup>. Сред паметниците на Сабазий тази връзка бе доловена по-горе и в Пловдивския релеф (№ 17). В лидо-фригийските области на Мала Азия местният Аполон, който има също

<sup>51</sup> М. Т а т с ч е в а - Н и т о в а. Untersuchungen, VII, p. 56.

<sup>52</sup> Г. К а з а р о в. RE, XV, I, 1931, kol. 221 s. v. megas; RE, VI, A, kol. 477; Б. Геров в. Цит. съч., с. 190, който се основава на речта у Demosth. De cor., 25.

<sup>53</sup> G. Seure. Etude sur quelques types curieux du Cavalier thrace. — REA, XIV, 1912, pp 2—4, с. 50—52; BCH, XXXVI, 1912, p. 584, за Ἡρώς ἀρχηγέας от Селимбрия: ἀρχηγός τοῦ γένους е бил Сабазий и за кападокийския династически двор. Н. v. P g o t t, Op. cit., с. 161, и посвещението Sabazio paterno; L. Z o t o v i ć. Op. cit., p. 104, n. 50.

<sup>54</sup> Г. К а з а р о в. Die Denkmäler, № 986 и 987 от Варна, № 269 от Кранево, Варненско, № 389 от Изгрев, Варненско, № 391 от Гюлювца, Поморийско, № 416 от Девелт, Бургаско, № 946 от Избул, Новопазарско, № 620 от Люблен, Поповско, № 443 от Кълново, Преславско, № 499 и 500 от Карнобат, № 152 от Сливен, № 207, 213, 224 от Лозен, Хасковско, № 157 от Раздел, Елховско, № 141 от Пловдив, № 944 от Пазарджик, № 311 от Глава Панега, № 534 от Комарево, Плевенско.

<sup>55</sup> М а р г а р и т а Т а ч е в а - Х и т о в а. Паметниците — с посвещение на Хюпсistos от балканските земи (Проучвания . . . IV). — Год. Соф. унив., Ист. фак., т. 70, 1976 (под печат).

сабазиеви черти и иконография, както и Хелиос, също се идентифицира с Хюписистос.<sup>56</sup> С тракийския конник-Аполон близостта се набелязва и чрез тракийските етници Арсиленос и Атюпаренос, придадени към името на Сабазий, както и чрез липсата на женска паредра. Най-сетне връзката между Хелиос-Аполон и Сабазий се доказва и от посвещението от Никополис ад Иструм (№ 4) и от сведението на Александър Полихистор (у Макробий, Сатурналии, I, 18, 11), че у траките бил на почит Хелиос-Дионис, наричан от тях Сабазий. И ако в лидо-фригийските и тракийските паметници се открива аналогичен синкретизъм между Сабазий и Аполон,<sup>57</sup> това говори, че явлението би трябвало да е възникнало във времето преди тракийската диаспора. В полза на тези наблюдения е и разпространението на култа на Сабазий през римската епоха сред тракийското население на Долна Мизия и Тракия, установено по-горе.

\* \* \*

В античното предание има много, макар кратки и често неясни податки за същността и родината на Сабазиевия култ. Те са разглеждани подробно в ред обобщителни трудове<sup>58</sup> и са разграничавани обикновено в две версии. Според едната Сабазий е чужд на гърците, фригийски бог. Така е според Аристофан и Страбон, така е прието и от църковните автори Климент Александрийски и Арнобий.<sup>59</sup> Другата версия, представена у Диодор, Плутарх, Йоан Лидийски и възприета от античните лексикографи, настоява, че „някаой“ или „мнозина“ наричат с името Сабазий бога Дионис.<sup>60</sup> Това съобщение е развито у схолиаста на Аристофан, Амфитеос, до отъждествяване на двата бога.<sup>61</sup> В съвременната историография тези версии се противопоставят, като се дискутира или отхвърля понякога тъждеството. В същност според мене тези версии се допълват. Това става ясно от данните в схолията към „Оси“ на Аристофан и трактата на Макробий<sup>62</sup> — за древните гърци Сабазий е чужд, фригийски бог, с чието име т р а к и т е наричат Дионис. Но този Дионис, когото според Александър Полихистор траките наричат и Аполон, не е гръцкият Дионис. Това се уточнява от Диодор. Според него това е орфическият Дионис, роден от Зевс и Персефона.<sup>63</sup> Теокразията на Дионис и Аполон (Хелиос) явно е много стара. Тя е отбелязана и в трагедиите на Софокъл и Еврипид, съдържащи много данни за съвременния им орфизъм.<sup>64</sup>

<sup>56</sup> W. M. Ramsay. Artemis-Leto and Apollo-Lairbenos: — JHS, X, 1890, p. 219, и надписът от Badinlar [Ἀπόλλωνι Λαίρβην] ἡ τῷ Ὑψίστῳ.

<sup>57</sup> M. Tatscheva-Hitova. Dem Hupsistos geweihte Denkmäler in Thracien (Untersuchungen . . . III). — Thracia, IV, 1977, p. 299.

<sup>58</sup> Schaefer. RE, I A, 1920, kol. 1540; Eisele, Roscher-Lexikon IV, kol. 232.

<sup>59</sup> Aristoph. Av. 874—876 (Hall-Geldart): καὶ φρυγίῳ Σαβαζίῳ καὶ στρώφῳ μεγάλῃ μητρὶ θεῶν; Die Horen, fig. 566 (Nock I): Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα, τὸν Σαβάζιον; Strab. 10, 3, 15: καὶ ὁ Σαβαζίος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστὶ καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παραδοῦς τὰ τῶν Διονύσων καὶ αὐτός; Clem. Alex. Coh. ad gent. II, 15; Arnob. V, 20.

<sup>60</sup> Diod. IV 4, 1: μυθολογοῦσι δὲ τινες καὶ ἕτερον Διόνυσον γεγενῆσθαι πολὺ τοῖς χρόνοις προτερόντα τούτου φασὶ γὰρ ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης Διόνυσον γενέσθαι τὸν ὑπὸ τινῶ Σαβάζιον ὀνομαζόμενον; Plut. qu. conviv. 4, 6, 2, p. 617 F: Σάβους καὶ νῦν ἐτι πολλοὶ Βάκχους καλοῦσι; Lydus de mens. 4, p. 111 (Wünsch).

<sup>61</sup> Schol. Aristoph. Av. 875; φαίνεται γὰρ ἐξ ὧν εὐρίσκομεν συλλογιζόμενοι πολλαχόθεν ἐτι Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἰς ἐστὶ θεός.

<sup>62</sup> Macrob. Sat. I, 18, 11; Schol. Aristoph. Vespr. 9: Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θράκες καλοῦσι κατὰ Σαβούς τοὺς ἱεροὺς αὐτῶν.

<sup>63</sup> Diod. IV, 4, 1.

<sup>64</sup> Вж. разработката у Ф. А. Лосев. Цит. съч., с. 323 и сл.

Античното предание свързва тази теокразия с митологическия цар Орфей. Теокразията на Сабазий с Дионис се долавя и в нашите паметници. Тя бе отбелязана при ръката от Градница и в пловдивския релеф (№ 7, 17).

В ред паметници, разгледани вече тук, се откриват данни за синкретизма на Сабазий със Зевс (Юпитер) — на Зевс-Сабазий са посвещенията в № 4, 6, 10, 13, 14?, 19, 20, а на ръката от Градница е стояла Зевсовата птица, орелът (№ 7). За претопяването на функциите и характеристиките на двата бога свидетелствуват според мене най-ясно посвещенията на Зевс-Хюпсistos от Македония. В тях богът е представен като Сабазий в неговата „гръко-римска“ иконография,<sup>65</sup> която не е засвидетелствувана сред нашите паметници, посветени на Сабазий — в тях той е представен в т. нар. фригийски тип само в релефа от Пловдив, в горното поле, докато в долното поле, представящо според мене култово-религиозна сцена със същия бог, той е представен като конник. Това ме кара да предполагам, че и фригийската иконография, в която според Е. Вил е залегнал синкретизмът с малоазийския бог Мен,<sup>66</sup> е чужда на тракийската религиозна символика.

Връзката с Хермес, засвидетелствувана в латинските паметници от Долна Мизия (№ 5, 6), в ръката от Градница и в пловдивския релеф не носи бележите на синкретизъм, а отразява самостоятелната роля на Хермес в култа като психопомп.<sup>67</sup> В полза на това твърдение е и твърде интересното съобщение на Александър Полихистор у Диоген Лаертски, че Хермес води чистите души при Хюпсistos.<sup>68</sup>

В нашите паметници за култа на Сабазий е засвидетелствувана връзката с Магна матер единствено в надпис от Никополис ад Иструм (№ 4), посветен от лице с източен произход. Тази връзка е особено характерна за сабазиевия култ в Лидия.

\* \* \*

Несигурността по отношение на същността и родината на Сабазий в античната традиция, дала своето отражение и в модерната историография, трябва да се отдаде преди всичко на факта, че сведенията за този древен култ са сравнително твърде късни — най-ранните първични писмени извори са от IV в. пр. н. е. Те отразяват срещата на балканските гърци с един чужд за тях фригийски бог, с още по-чуждото име Сабазий. Но, както се вижда пак от техните сведения, траките използвали това име за своя бог — орфическия Дионис. Аз смятам, че използваните тук антични съобщения за култа, съпоставени с интерпретацията на епиграфските и култовите паметници за Сабазий, Хюпсistos и Аполон от балканските земи и Мала Азия, могат да бъдат основа и за една нова хипотетична ретроспекция към времето, за което не разполагаме със сигурни изворови данни. Според тази ретроспекция „фригийският“ според древните автори Сабазий е бил в същност развитият малоазийски вариант на стар източносредиземноморски култ, който се е развивал при различни исторически и етно-културни условия както на Балканите — в Македония, Тракия и Елада, така и в Мала Азия. Свързването на този хтоничен култ с неговата соларна характеристика е било предизвикано от последиствията на движенията на етническите масиви в тези земи и е било на-

<sup>65</sup> М. Тачева-Хитова. Паметниците с посвещение на Хюпсistos.

<sup>66</sup> E. Will. Op. cit., p. 133.

<sup>67</sup> Така е и у П. Горбанов. Цит. съч., с. 16 с лит.

<sup>68</sup> Diog. Laert. 8, 31.

почено към унифицирането на две различни религиозни системи, хтонична п соларна, за да се постигне обединяването на различни по етнически или социален състав групи. Тук се предполага целенасочена дейност, защото се има иред вид преданието за митологичния тракийски цар Орфей, но това унифициране на двете системи може да е и резултат от политическо обединяване. Тази промяна се е отразила в Делфи — в стария дионисов център се настанил чуждият мантически култ на Аполон, който в своето архаично семантично ниво е бил твърде близък до Дионис.

В Мала Азия този хтонично соларен култ бил подложен на мощното анатолийско влияние. Като обхващал местни сродни култове и ритуали, той бил дотолкова променен, че внесен отново в Елада през края на V в. пр. н. е., фригийският Сабазий бил почитан като чуждо, фригийско божество от съвременниците на Аристофан и Демостен; наред с него в Атина били организирани и дионисови и орфееви мистерии (според Теофраст).

В древна Македония хтоничният култ, а може би и орфическият — по-неже между Пангей и Олимп е митологическата сцена на преданието за Орфей, е бил твърде отрано свързан с македонския Зевс. Зевс Сабазий, почитан в двора на Филип II, се разпространил в Мала Азия и като династически култ сред елинистическите владетели. Със своите функции и власт над природата и хората този хенотеистичен култ отговарял най-добре на монотеистичните тенденции на елинизма, които дали своето отражение и в епитета Хюписстос, с който Сабазий бил надаряван.<sup>69</sup>

Ако се гласува доверие на античното предание, разглежданото по-горе соларизиране на хтоничния средиземноморски култ трябва да е имало за свой център тракийската етно-културна общност. Хтонично-соларен е бил култът на т. нар. от преданието Дионис, ако се съди по характеристиката на неговите светилища<sup>70</sup>, или по цитираното по-горе мнение на Диодор за орфическия характер на тракийския Дионис, когото наричали явно и Сабазий. Това предположение има за опора и многото запазени орфически традиции в култа — например липсата на жени-адорантки в надписите от римската епоха, доловената в паметниците от Филипопол и Градница тракийска религиозна концепция за безсмъртието.

През иконографския период на тракийската религия този хенотеистичен по своята същност бог е бил изобразяван и като конник. За това говорят не само релефът от Филипопол и особено релефът от Британския музей, който ми се струва, че би бил много полезен в изучаването на иконографията на тракийския конник; за това говорят и тракийските етноними на бога, Арсиленос и Атюпаренос, както и синкретизмът му с Аполон в оброчните плочки на конника с жеста на „латинска благословия“.

Посвещенията на Сабазий от римската епоха, които бяха разглеждани по-горе, се дължат според мене на малоазийското културно влияние тогава. Що се отнася до тракийските посветители, то те са чувствували близостта на този синкретичен малоазийски култ до своя и са го чествували в паметниците си, възприели чуждата тям иконография, като космократор — покровител на животинския и растителния свят, на хората — приживе и в пътя на душите им към безсмъртието.

<sup>69</sup> M. T a t s c h e v a - H i t o v a. Untersuchungen III., p. 299.

<sup>70</sup> Her VII, 111; Suet. Caes, 9, 45. (Ihm).

## DER SABAZIOSKULT IN THRAKIEN. PROBLEME

(Untersuchungen zur Geschichte der antiken Religionen, IX)

*Margarita Tatscheva-Fitova*

### Zusammenfassung

Die vorliegende Forschung besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil sind alle bisher bekannten Denkmäler gesammelt, indem die Publikationen der einzelnen Denkmäler, wie z. B. das Marmorrelief aus Philippopolis (Kat. n. 17), die Bronzehände aus Vojssil und Gradniza (Kat. n. 7), die Inschrift aus Augusta Traiana (Kat. n. 19) u. a. zum neusten analysiert sind.

Im zweiten Teil werden betrachtet: die Chronologie und die Verbreitung der Denkmäler in beiden römischen Provinzen Moesia Inferior und Thracia; die soziale und die ethnische Zugehörigkeit der Dedikanten; die Angaben für die Priester, die Tempel und die Heiligtümer des Gottes; die Sabaziosepitheta; das Synkretismus des Gottes mit Apollo, Dionysos, Zeus, wie auch seine Beziehung mit Hermes. Diese Analysen, wie auch die Nebeneinandersetzung der epigraphischen, literarischen und mythologischen Angaben sind eine Grundlage für eine, wenn auch hypotetische Restaurierung der Entwicklung des Kultes während der vorrömischen Zeit aufzustellen.

Die Meinungsverschiedenheiten über den Ursprung des Kultes in der Überlieferung stammen, meines Erachtens, in den wesentlichen Veränderungen eines alten chthonischen Kultes, der sich bei verschiedenen historischen Bedingungen in Thrakien, Makedonien, Hellas und Kleinasien entwickelt hat. Die Verbindung dieses Kultes mit seinem solaren Charakteristik ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, von den endgültigen Resultaten der ethnischen Bewegung durch die Balkanhalbinsel hervorgerufen worden sein und nach einer Unifizierung von zwei Religionssystemen (solarische und chthonische) zielgerichtet. Die Überlieferung verbindet diese Umgestaltung mit dem mythologischen Thrakerkönig Orpheus.

Die in der Untersuchung vorgeschlagene (und schon längst ausgesprochene) Identifizierung Sabazios' mit einem henotheistischen, im Gestalt des thrakischen Reiters dargestellte Gott, lässt eine Reihe von den für die thrakische Sabaziosdenkmäler typische Erscheinungen zu erklären: die Geste „benedicto latina“, die ausschliesslich für die Kultbilder des Sabazios und des thrakischen Reiters zu beweisen ist; das Fehlen der Frauen als Adorantinnen in den Inschriften; die mit den Ortsnamen verbundenen Sabaziosepitheta Arsilenos und Athyparenos, die wie auch das Epitheton progonikos den Gott mit Apollon in Zusammenhang bringen. Die Sabazioswidmungen von der römischen Zeit sind mit dem kleinasiatischen Einfluss in Zusammenhang zu bringen; die Thraker haben die Verwandtschaft des Gottes gefühlt und seine synkretische Ikonographie als Kosmokrator, Beschützer und Herr über die Natur und das Schicksal der Menschen im Leben und nach dem Tode eingenommen.