

## КУЛТЪТ КЪМ ВЕЛИКАТА БОГИНЯ МАЙКА И КУЛТЪТ КЪМ СВ. БОГОРОДИЦА В ТРАКИЯ

---

*Таня Мандраджиева*

Култът към Великата богиня майка е един от най-старите и е основен култ в Източното Средиземноморие.

Още през епохата на неолита и енеолита има паметници, които свидетелстват за култ към Богинята майка. Многобройните женски идоли в храмовите комплекси, предназначени да обслужват култоворитуалните потребности на хората показват, че основната функция на Великата богиня майка е родителската. Богинята е представена с подчертано увеличени седалищни части или с дете на ръце – белег на значението ѝ на прародителка (Обр. 1). Тя дава живот и се разпорежда с него.

В Тракия могат да бъдат локализирани три култови комплекса – Кукова могила и районът около нея до с. Дуванлий, Пловдивско (Филлов, 1934); култовият комплекс от края на енеолита до с. Долнослав, Пловдивско (Raduncheva, 1991) и скалните светилища от края на каменно-медната епоха в Източните Родопи (Радунчева, 1990). Във всички тях бихме могли да открием данни, които да свидетелствуват за култ към Богинята майка.

Връзката на култа към Великата Богиня майка с тракийската религия е безспорна. В Тракия Великата богиня майка е покровителка на хората и на човешкия род, бди над плодовитостта и плодородието, пазителка е на домашното огнище, закрилница на жените-майки, но и на девиците, на които им предстои да се омъжат.

За Полиен (Pol. VII, 22) тя е Хера – богинята господарка, за Херодот – Артемида, за Теопомп – Атина, за Лукофрон – Хеката, за поета Хипонакс (59: II, фр. 120) – Кибела, за Диодор дори Хестия, пазителка на дома и домашното огнище.

Независимо от наименованията, които носи – те всички обозначават най-вярната характеристика на една Великата богиня майка – безименна и анонимна. Макар да има и локални тракийски имена като Бендида, Котито, Артемида-Брауро, Афродита-Заринтия или неопределеното, но красноречиво Мегале теа, тя е Великата Богиня майка (Попов 1981, 35).



Проучванията в областта на тракийската религия и култура от предримската епоха са много затруднени, поради липсата на преки писмени данни. През цялата предримска епоха в тракийската религия култът към Великата богиня майка остава анонимен, а богинята има многобройни лица. Това е естествено състояние на една религия, развита в безкнижовна и мистериална среда. Присъствието на Великата богиня майка е заложено в зачатieto на нещата и се чувства навсякъде (Попов 1999, 190).

В една по-късна епоха Аполоний Родоски нарича тази богиня, с едно доста генерализирано име като богиня майка в гръцките представи на най-ранния период на развитието и оформянето на гръцката религия – Рея (Apoll. Rhod. *Argonautica* I, 1088–11). Тя живее на планината Ида, раздава правосъдие и опрощение и на нея именно трябва да се помолят Аргонаутите за греха, който са извършили срещу оказалия им гостоприемство цар на Кизик (Gočeva 2002, 309).

Това ясно я характеризира като богиня с много широки функции, които в Гърция вече са разпределени между няколко женски божества. Същата тази богиня от о-в Крит във вече писаната гръцка митология е наречена пак Рея и нейн син в гръцка интерпретация е Зевс (Hes. *Theog.* 16–1200).

Херодот пише, че траките “от боговете почитат само (единствено) Арес, Дионис и Артемида” (Hdt. V, 7). На друго място той говори, че пеоните и траките са почитали една богиня, която той нарича Артемида Базилея, като с употребата на този епитет пак я отличава от гръцката Артемида (Hdt. IV, 33, 7). За нас, обаче, е доста показателно допълнението към това сведение, че на тази Артемида Базилея жените са принасяли дарове, обвити във пшенична слама. Но ако се опитаме да обясним това определение на Херодот със стремежа му да го приближи до гръцките представи и да даде колкото може по-вярна характеристика на този култ на своите читатели, би било много по-ясно да я нарече Деметра. Вероятно точно в това проличава по някакъв начин сложната същност и различните нюанси на този тракийски култ, които е забелязал или иска да подчертае Херодот (Gočeva 2002, 310).

Същият този култ много наподобява и култа към боговете, които са свързани с мистериите на Самотраки. Тук влизаме също в един изключително сложен въпрос за произхода на тези мистерии, или по-скоро за тракийския им произход (Gočeva 1986, 74). За това свидетелства и



самият Херодот като казва, че те са пренесени както и култът на итифалическият Хермес от елините, които са ги видели там и са се запознали с техния култ от пелазгите, които са живели там (Hdt. II, 51, 1).

В античната писмена литературна традиция Великата Богиня Майка се свързва и с Бендида. Култът към Бендида, проникнал в Атина през VI в. пр.Хр и така станал достояние и е привлякъл вниманието на гърците. По този начин, от една ранна епоха името на Бендида е влязло в гръцката литература. Там тя съвсем общо е определена като тракийски култ и е почитана от траките, живеещи в Атина. За нас е важно, че култът за един ограничен срок получава право на официално почитане, като запазва специфичността на свързаните с това ритуали, останали като нещо странно и любопитно за местното население, както личи от описанието им от Платон (Pol. 327–328). Няма никакво съмнение и в гръцкия произход на иконографията на богинята, създадена напълно по гръцки образец в класическата епоха и попаднала в много изображения във вазната живопис. Странното, обаче, за нас остава констатацията, че Бендида не се среща в самата Тракия и няма никакви следи от почитането на нейния култ там. Безспорната ѝ връзка с траките е определението ѝ като тракийска богиня от самите гърци. Свързано с това е и тълкуването на сведението на Херодот за почитаните от траките божества, споменатата от него Артемида да бъде идентифицирана с Бендида. Странното тук, обаче, е че на Херодот не може да не му е бил известен култът на Бендида, почитан в Атина, както и отделният ѝ храм от този на Артемида в Пирея. Херодот не споменава, обаче, Бендида като общотракийска богиня. В Гърция тя не е получила иконографията на богиня ловджийка, свързана с дивата природа, а данните, които имаме за свързаните с култа ѝ ритуали – заколването на свинята, свързването ѝ със светилището на нимфите и т.н. я определят повече като богиня майка. При това положение би трябвало, все пак, да се запитаме поне можем ли да приемем Бендида като общотракийска богиня – единствена представителка на култа към Великата Богиня на Средиземноморието, след като от нея никакви сигурни следи няма в самата Тракия? Не се споменава никъде името ѝ. Не се използва дори като епитет в римската епоха и не се използва нейната иконография, така както е формирана от самите гърци, никъде в Тракия (Gočeva 2002, 310).

Единствените данни за съществуване на култ на Бендида имаме от Витиня. Там е известен и месец, произведен от нейното име – Bendi-



deoon. Най-вероятно е предположението, че и култът на Бендида в Атина е проникнал там по някакъв начин от Витиня (Gočeva 1975, 398). За това говорят и някои елементи на оформената в Атина иконография на богинята, по-скоро свързани с Мала Азия – шапката от лисича кожа, характерна за Мала Азия, както и дрехата ѝ, също от животинска кожа, в някои от изображенията по атическата керамика и др. (Gočeva 1975, 398).

Повече данни за култа на Великата богиня майка имаме вече от елинистическата епоха. Най-ранното нейно антропоморфно изображение е сцената на хиерогамията от Летнишкото съкровище (Венедиков 1996: апл. 15). Тя е изработена напълно в стила на едно варварско изкуство. В иконографската сцена е намерила място идеята за божествената тройка – Великата богиня майка, нейният божествен син и вероятно нейната дъщеря – една позната тройка и от религията на Мала Азия и остров Крит (Eliade 1974, 215). Не случайно същата тази тройка богове се споменава свързана и с мистериите на Самотраки, и в Елевзинските мистерии (Hom. Hymn. II).

Изображенията на тази богиня, които се появяват по предмети от елинистическите съкровища, осветляват различни страни от нейния култ. За нас много трудно, обаче по тези изображения да възстановим някакъв митологически разказ поне в класическия смисъл на това понятие. Принадлежността на това изкуство към елинистическа епоха, макар в повечето случаи и работено в Тракия и за нуждите на тракийските представи, създава допълнителни трудности. Но трябва да имаме предвид факта, че каквито и влияния да се констатират, те са винаги тясно свързани и съобразени със самите тракийски представи и служат за тяхното изясняване. Голямото разнообразие на тези изображения, както по отношение на използваните изразни средства като символика за изясняване на култа на богинята, така също и на аспектите му, показани в тях, се дължат на няколко причини. Преди всичко, това говори за много голямото разнообразие в проявите на култа на богинята в различните области на Тракия, което по-късно през римската епоха става основа на синкретизма на тракийския култ с различни богини от гръко-римския пантеон. От друга страна, не малко е значението в създаването на тази иконография на източниците, от които е черпил майсторът при създаването ѝ, които дават много големи възможности в сложното изкуство на елинизма (Gočeva 2002, 311).



През римската епоха Великата богиня майка е и Кибела, и Хера, и Афродита, и Хеката, и всички онези безименни богини, които се изправят пред фигурата на Тракийския конник.

През същата епоха е налице и култът към двойка божества, почитан на много места под различна форма. Най-ясно той е показан по паметниците на т.н. Тракийски конник, където в много случаи пред коня стои женска фигура в доста схематична поза. Това изображение Т. Стоянов много правилно определи като женския корелат на Конника (Стоянов 1987, 18–19).

Явно това е проявено и в изображенията от светилището на Тракийския конник, свързан с Асклепий при Глава Панега (Добруски 1907, № 1–35, 121, 109). Тук тази двойка божества или остава безименна, или се свързва с Асклепий и Хигия, или с Асклепий и Артемида, или пък се получава една срещаща се само в Тракия двойка на Силван и неговия тук създаден женски корелат Силвестрис. Същата богиня се среща свързана със Силван и в светилището при с. Лиляче (Венедиков 1952, 195–214; Гочева 1992, 13–21) и всъщност във всичките тези случаи показва синкретизъм с тази местна тракийска двойка божества, която много често е показана само иконографски в много от анепиграфните плочки на Конника.

Вероятно подобен е случаят и със тракийското светилище от територията на Пауталия при с. Копиловци, където тази двойка божества, носеща тракийски местен епитет се синкретизира със Зевс и Хера (Кацаров 1914, 89–110). Същият е случаят вероятно с Асклепий и Хигия като богове покровители на Пауталия, свързани и с почитането на официалния римски култ към императора (Гочева 1992, 45–49).

За разпространението на култа към Великата богиня майка през римската епоха свидетелствуват и многобройните оброчни плочки, както и локализираните светилища.

На територията на Филипопол са ни известни три от светилищата, които могат да се свържат с едно от преводите-означения на богинята – Хера. Те са при с. Дюлево (Ботушарова 1948, 62), с. Шишманци (Дякович 1922, 2) и с. Огняново (Добруски 1896, 441).

На всички познати ни досега оброчни плочи обикновено виждаме Хера, права насреща, облечена в дълъг препасан и подгънат хитон, косата е прибрана под було или спусната по раменете, в дясната ръка държи патера (фиала), а в лявата – жезъл (**Обр. 2**).



За траките изобразителният език е значел твърде много. Те са разбирали и даже да не са знаели какво пише и какво иска посветителят.

Нов аспект в почитането на Великата богиня майка виждаме през късноантичната епоха. Започналият още от III век, процес на християнизация на населението в Тракия, през тази епоха довежда и до необходимостта от преобразуване на старите култове като им се влее ново съдържание.

Източният в основата си и подложен на елинистически синкретизъм в развитието си християнски сотерологичен култ намира благодатна почва за развитие. Неразделно от него присъства и култът към Богородица.

Още от най-древни времена Дева Мария е почитана под названието Богородица, вярващите търсят нейното покровителство, молейки я за помощ при всякакви опасности и нужди.

Първите сведения за почитането на Мария ни дават евангелистите Йоан и Лука. Мария е новата Ева за евангелист Йоан, за св. Юстин и св. Иринеи, но за разлика от нея тя е освободена от родилните мъки както е освободена и от първородния грях. През II в. св. Игнатий Антиохийски и св. Юстин говорят за "Исус, които е роден от Дева Мария", т.е. Мария е майката божия. В Апокалипсиса също се споменава Мария като майка и жена. През III в. Ориген споменава за формиране на култ към Мария, които не е ясно изразен. Едва през IV–V век Мария се превръща за аскетите (в египетската пустиня) в идеал на светост и чистота.

Нов момент в развитието на култа настъпва през 431 г. (на 22.01), когато на II вселенски събор в Ефес е оповестена догмата за Мария, която е Божия майка *θεοτοκος*. Тя е освободена от родилните болки, защото е предпазена от първородния грях и няма причини да изпитва болки.

За края на земния път на Мария говори св. Епифаний Саламински в своето послание до християните в Арабия през 377 г. (PG, XL, 716 AD, Panarion). Той споменава, че от II век възниква въпросът кога трябва да празнуваме деня на Св. Богородица – в деня на нейната смърт (както мъчениците) или на нейното раждане. Но в Светото писание не се споменава нищо за смъртта ѝ и за погребението. Тя се възнася на небето по чуден начин. Поставеният от Епифаний въпрос налага приемането на 15 август за ден, в който се чества Успение Богородично.

Честването и почитането на Мария намира израз в литургичните празници, посветени на Божията майка, както и в службите на възплъщението Христово, но не трябва да забравяме и частната молитва като източник на този култ. Съвсем естествено е християните и преди Втория



вселенски събор да се обръщат към Мария за застъпничество и подкрепа. "Под твоето покровителство прибягваме св. Богородице...". Това са думи, които и до днес се отправят към Майката Исусова.

В иконографията на св. Богородица също можем да търсим прилики с Великата богиня майка. Богинята е права насреща, облечена в дълъг препасан и подгънат хитон, косата е прибрана под було. Ръцете ѝ са спуснати надолу или държи с тях своя син – Исус (**Обр. 3**). Интересно е наблюдението, че на Изток Богородица е почти винаги със своя син. Дали по този начин не се подчертава именно аспектът ѝ на майка на Бога. Един аспект, характерен и за Великата богиня Майка.

Едва ли ще можем да отговорим сега на този въпрос, пък и не това бе задачата, която си поставихме в настоящето изследване. Опитаме се да проследим проявите на култа към Великата богиня майка още от най-ранна епоха – епохата на неолита до проникването на християнската култура в Тракия.

Далече сме от мисълта, че в един кратък доклад може да се разрешат всички въпроси, които тази тема поставя. Целта ни е само да маркираме по-важните моменти, свързани с проблема.

## ЛИТЕРАТУРА

**Ботушарова, 1948:** Л. Ботушарова, Тракийското светилище при Дюлево. – ГПНАМ, I. София, 1948, 61–74.

**Венедиков, 1952:** Ив. Венедиков, Светилището при с. Лиляче. – ИАИ, XVIII. София, 1952, 195–214.

**Венедиков, 1996:** Ив. Венедиков, Тракийското съкровище от Летница. София, 1996.

**Добруски, 1896:** В. Добруски, Материали по археология на България. – Сб. НУНК, XIII, София, 1896, 398–442.

**Добруски, 1907:** В. Добруски, Тракийското светилище на Асклепий до Глава Панега. – АИМ, I. София, 1907, 99–150.

**Дякович, 1922:** Б. Дякович, Барелефи на Трите нимфи в група със Зевс и Хера. – ГПНБ, II. София, 1922, 2–16.

**Попов, 1981:** Д. Попов, Тракийската богиня Бендида. София, 1981.

**Попов, 1999:** Д. Попов, Тракология. София, 1999.

**Кацаров, 1914:** Г. Кацаров, Светилището на Зевс и Хера при Копиловци, Кюстендилско. – ИБАД, IV. София, 1914, с. 89–110.

**Радунчева, 1990:** А. Радунчева, Скални светилища от каменно-медната епоха в Източните Родопи. – Интердисциплинарни изследвания, XVII. София, 1990, 141–150.

**Стоянов, 1987:** Т. Стоянов, За иконографията и семантиката на женските изображения в паметниците на Тракийския конник. – Векове, 1984, кн. 1, 227–28.

**Филов, 1934:** Б. Филов, Надгробните могили при Дуванлий, Пловдивско. София, 1934.

**Eliade, 1974:** M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*. VII. La Terre, la Femme et la Fécondité. Paris, 208–228.

**Gočeva, 1975:** Zl. Gočeva, Der Bendiskult und die Beziehungen zwischen Thrakien und Kleinasien. – In: *Hommage à M. Vermaseren*, I, p. 397–405.

**Gočeva, 1986:** Zl. Gočeva, Quelques témoignages sur la religion thrace dans les “Argonautica” d’Apollonios de Rhodes. – *Pulpudeva*, 5. Sofia, 1986, p. 74.

**Gočeva, 1992:** Zl. Gočeva, Zu den politischen und religiösen Einrichtungen in der Stadt Pautalia. – *Index 20*. Napoli, 1992, p. 45–49.

**Gočeva, 2002:** Zl. Gočeva, Le culte des Grands Dieux de Samothrace à la période hellénistique. – *Kernos*, 15. Aθήνα – Liège, 2002, p. 309–315;

**Raduncheva, 1991:** A. Raduncheva, Kurzer vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Dolnoslav. – *Die Kupferzeit als historische eroche*. Bonn, 1991, p. 107–110.



**Обр. 1.** Глинен идол на Великата Богиня майка с дете на ръце от с. Долнослав, Пловдивско.





Обр. 2. Мраморна оброчна плочка на Хера, от с. Дюлево, Пловдивско



Обр. 3. Бронзова матрица с изображение на Св. Богородица, от с. Михайлово, Пловдивско.