

ОТ ДРЕВНАТА ЕЗИЧЕСКА РЕЛИГИОЗНОСТ КЪМ КУЛТА КЪМ СВЕТИ ИЛИЯ В БАЛКАНСКИТЕ ЗЕМИ

Милен Иванов

Abstract: Based on a complex, interdisciplinary approach, the present paper treats the transition from the ancient pagan religiousness to the Christian cult of St Elias in the Balkan lands. The geographic borders of the study cover the territories, populated in the Antiquity by the Thracian ethno-cultural community south of the Danube River. It is well known from the Bible that St Elias was taken up to the heavens by a chariot of flame. It is probably in this respect that the saint has been worshiped everywhere across the Bulgarian lands as a patron of the elements of the sky. Obviously, in his figure and cult there are many pagan elements, features and attributes of the Indo-European god of the thunder and reliefs from the cult of Zeus, in particular. It is quite possible that the Thracian idea of Zeus has exerted some influence upon the Christian iconography, as this god used to be venerated being placed on a chariot in the Thracian lands. In conclusion, the author claims, that certain elements of the pagan cult and figure of Zeus, like the chariot and the patronage over the heavenly powers, paved the way for the cult of St Elias. This development represents good evidence of the capabilities of religious syncretism.

Св. Илия е смятан за най-великия еврейски пророк. Паметта му се чества на 20 юли. Името „Илия” означава Крепост Господня. Запазило се е предание, че баща му имал за сина си видение, в което благообразни мъже беседват с детето, повиват го с огън и го кърмят с огнен пламък. Пророк Илия е живял по времето на израилския цар Ахав, през IX век пр.Хр. Това е било време на отстъпление от вярата в стария еврейски Бог, разпространение на езически култове и идолопоклонство и гонения над пророците и верните служители на еврейския Господ. Пророкът се противопоставил на това и се проявил като предан ревнител на вярата в единия Бог. Той намирал утеха в Господ и извършил немалко чудеса с божията помощ. Със своите молитви той съумял да предизвика дъжд след дълга суша. В края на земния си живот св. Илия бил взет с вихър на небето от колесница с огнени коне. (3 Цар. 16:29; 17–19; 4 Цар. 2; Жития на светиите 2001, юли, 543–570; Красный 1991, 83–86.)

Израилският народ е проявявал дълбоко благоговение към паметта на св. Илия и го е смятал за най-велик от пророците. „Дигна се пророк Илия като огън и словото му гореше като светило” – казва премъдрият Син Сирахов. (Сир. 48:1.) При преображението на Иисус Христос на планината Тавор Илия и Моисей се явили и беседвали със Спасителя за неговите страдания. (Лука 9: 30–31.) Чрез това тези двама велики представители на Стария Завет засвидетелствали пред Христовите ученици, че Иисус е действително Онзи, за когото предсказвали Моисей и пророците. (Жития на светиите 1991, 344–345.) Не случайно християнските богослови сравняват Илия с Иисус Христос, смятайки ги за носители на едни и същи идеали. (Красный 1991, 83–86.) Както отбелязва авторът в „Еврейска енциклопедия”, около историческата личност на св. Илия са се натрупали толкова много легенди, че е трудно да се възстанови неговият истински образ. (Красный 1991, 83–86.)

Именно мотивът за понасянето на св. Илия на огнената колесница се претворява най-често в иконографската традиция.¹ В нея св. Илия е в позлатена небесна колесница, теглена от четири бели коня. Вероятно под влияние на агиографските предания навсякъде по българските земи в народната култура св. Илия се почита като повелител на небето и на небесните стихии. Той е господар на гръмотевицата и на светкавицата, на облаците и мъглите, на ветровете, дъждовете и градушката. (Попов, Р. 1997, 71–72; Попов, Р. 2008, 243, 260; Василева 1994, 157–158.)² Според легендата, когато св. Илия препуска

¹ Настоящият доклад е част от по-обширно изследване, посветено на прехода от култа към героите към култа към светците в южнодунавските земи през периода от III до VII в., в което е направена съответната обосновка на посочения териториален обхват. По-конкретно, географските рамки на изследването покриват териториите, традиционно приети в научната литература като населени от тракийската етнокултурна общност до римското завоевание. Областта на север от река Дунав съзнателно е извадена извън пределите на тази работа с цел ограничаване в пределите на Римската империя, чиято граница е била окончателно закрепена по течението на реката по времето на император Аврелиан през 275 г.

² Тракийските българи от Ксантийско също са празнували св. Илия за дъжд и са устройвали молебени, а българите в Мала Азия са правели курбани за дъжд на деня на св. Илия. Случвало се е дълго време да бъде сушаво и без дъжд, а след като се направи курбан да завали. Св. Илия се е смятал от тракийските българи за повелител на градушката като в деня му не се е работело за „град да не бие” (Лозенградско, Одринско);... (Вакарелски 1935, 445.)

по небесния друм с четири коня и огнена колесница, той причинява мълнии и тътен. Разпространена е представата, че той има сестра – Огнена Марина, Опална Мария, Света Богородица или св. Елена. Наречен е още гръмовник, гръмоломник, гръмоделец. Съществува поверие, че небесните стихии, които причинява, се дължат на неговата вечна битка с крилати змейове и триглави лами. Сърбите от своя страна наричат св. Илия „огнен светец”. (Попов, Р. 1997, 71–72; Попов, Р. 2008, 243, 260; Василева 1994, 157–158.)

За българите Илинден е един от най-големите и тържествени летни празници. Често той се смята за „средата на лятото”, тъй като светецът *„си облича кожуха и отива при Бога да го моли за зима”* (Попов, Р. 2008, 247). На този ден българите правят курбан в чест на небесния господар на мълниите. Коли се най-старият петел. Жените изпичат погачи за св. Илия. Трапезата се кади от най-възрастния човек в семейството. Организиран се сборове с жертвоприношение на мъжко животно – бик, вол, овен. След като курбанът се освети от духовно лице, се организират трапези на някоя висока поляна извън селото или под вековни дъбови дървета. Жертвоприношението се извършва също така покрай могила, извор, каменен оброк или параклис, носещи името на светеца. В доста случаи сакралният топос се свързва на локално равнище с легендата за самоволната жертва на елен (соларен зооморфен митологичен символ), който някога идвал сам при ловците, за да стане тяхна жертва. Оказва се, че много често мястото на жертвоприношението, свързано с мита за самоволната жертва на елена, носи названия от типа *„Боже име”*, *„Господьова черква”*, или *„Божи дух”*, както и името на светеца, свързан с този архаичен мит – *„Еленина черква”*, *„Пантелей”*, *„Св. Костадин”* или *„Св. Петър”*. Вярва се, че св. Илия обитава и хълмистите възвишения или най-високите планински върхове, където обикновено са разположени неговите свещени места – вековни дървета, канари, извори и параклиси. За това свидетелстват редица примери от местната топонимия на балканските народи (Попов, Р. 2008, 305).

Пророк Илия се почита също и от гърците като небесен господар на гръмотевиците, светкавиците и дъжда. Според техните представи той препуска със слънчевата си колесница в небесата и преследва с мълниите си змея или дявола. Според наблюденията на гръцките етнолози твърде голям е броят на планинските възвишения,

които носят името на светеца. На повечето от тези свещени върхове са изградени и параклиси в негова чест. Всяка година на Илинден те се посещават масово от населението на цялата околност. Там в навечерието на празника по традиция младежите палят големи огньо-ве, които прескачат за здраве. Останалите мъже и жени пеят и танцуват около огъня. В него те хвърля тамян и по пушека от неговото горене предричат каква ще бъде зимата (Kyriakidis 1968, 107; Попов, Р. 2008, 283–284).

Вярва се, че св. Илия подава дъжда и росата. Ако светецът се разсърди, той изсипва ледени зърна или спира небесната влага, като заключава за три години дъждовете в своята пещера. Изследователите съзират в образа на светеца реликти от езическите култове към някогашни главни небесни богове – Хелиос, Зевс за траките, Перун за славяните, и Тангра за прабългарите, като древните езически представи се приспособяват постепенно към култа на християнския светец. Според тях св. Илия може да се разглежда като наследник на езическия небесен бог на бурите и мълниите (Попов, Р. 1997, 71–72; Попов, Р. 2008, 304, 309; Василева 1994, 157–158).

Очевидно е, че в образа и култа на св. Илия са налице много езически елементи. За целите на това изследване е твърде важно да се обърне внимание на реликтите от култа на Зевс в балканските земи, които могат да се намерят в култа на св. Илия. И. Георгиева открива пряка връзка между двата образа, като отбелязва, че в християнската епоха езическият бог на гръмотевицата Зевс е заменен от св. Илия.³ Върху неговата иконография вероятно е оказала влияние тракийската представа за Зевс, който в земите на траките се е почитал на колесница (Cook 1925, 830–841). Вероятно този образ е бил пренесен и у другите славянски народи. В народната песен се пее:

*И дойде свети Илия,
си скоя кола огнена,
си прегне коньи четири,*

³ Много показателен в този смисъл е случаят с храма на Зевс Базилеус, който се намира на височината Св. Илия по пътя от Атина за Делфи, в близост до древния град Лебадея, дн. Левадия. Там е бил разположен и прочутият култов комплекс с храм-прорицалище на Трофоний (Фол, В. 2007, 196; Schachter 1994, 74, 111–115 с изв. и лит.).

*четири конъи крилати,
та си отиде на небо.*

(Георгиева 1993, 234)

В мотива за деленето на света между светците на св. Илия се падат летни облаци и летни гръмотевици:

*Паднали му се летни гръмотеви,
паднали му се летни трескавици.
Да си лети под синьото небо,
да си лети със тъмните облаци,
да събира мъгли и облаци,
да заключва в Черното море,
да заключва, още да отключва,
да си дава роса и дъждове.*

(Маринов 1994, 682; Георгиева 1993, 234)

И. Георгиева изтъква, че св. Илия като гръмовержец е запазил черти и атрибути на индоевропейския бог на гръмотевицата. Растението, свързано с бога на гръмотевицата – дъбът, който расте по хълмове, се открива в култа на Зевс, Тор, Перун, Перкунас. Св. Илия също се почита по хълмове, обрасли с дъб. У сърбите дъбът се нарича „грмика”, дъбова гора – „грмова”, а с названието грмика е известен у нас в Златоградско. В чест на св. Илия у южните славяни се принасят в жертва бикове и телета на хълмове с дъбови дървета. (Георгиева 1993, 234)

Настъпването на суша също бива обяснявано в народното творчество чрез фигурата на св. Илия:

*Разболял се гръмовник Илия,
та е лежал девет годин.
Девет годин не повея,
не повея хладен ветрец,
девет годин не зароси,
не зароси росна роса.*

Но когато светецът оздравява, той отключва морето, вятъра и дъжда (Маринов 1994, 683). В тази линия на мисли, твърде общи черти се откриват между св. Илия и св. Георги. Те отключват небето и земята, преследват и убиват ламя, разполагат с плодородие, подават дъжд и роса (Георгиева 1993, 234–235, с лит.).

Разгледаните особености указват за един уранически, соларен характер на народния култ и образ на св. Илия. Според А. Фол в зоната (Мала Азия – Енос – Кабиле – Хем (- Дунав) са ярко съхранени най-древните следи от обряда, наречен празникът на св. Илия (Илинден). Този и други автори смятат, че обредът е от хето-лувийски соларно-хтоничен произход. В тракийските земи е жива легендата за елена, който всяка година идвал на Илинден, за да се предложи за курбан. Той обаче престанал да идва, понеже го заклали, преди да си почине (Топоров 1975, 32–38; Фол 1986, 39). Всъщност, най-древното свидетелство за идващото само жертвено животно (бик, елен) се съдържа в редовете на Пиндар от IV Питийска ода. В тях е представен епизод от плаването на аргонавтите, в който тракийските червени бикове се явили за жертвоприношение на брега на устието на Черно море, при Кианейските скали. Жертвите дошли при вдлъбнатия каменен жертвеник (*Pind. Pyth. IV, 203–211*; вж. и *Schol. ad Pind. Pyth. IV, 206*)⁴. Образът на жертвено животно е запазен до ден днешен в легендата за елена на празника на св. Илия. Пак в този текст и в схолиите към него е и единственото описание на вдлъбнатите („*като длани на ръце*”) жертвени басейнчета в камъка (каменния олтар), които са типични съоръжения на тракийската мегалитна култура (Фол 1986, 86–87).

А. Фол посочва, че еленът както и конят, са слънчеви животни и в същото време те са хтонични. Изображенията на елени са много ранни и произхождат от енеолитна Анатолия, докато в Тракия, по сега съществуващата датировка,⁵ се появяват през времето на т.нар. гръцки геометричен стил (VIII–VI век пр.Хр.). Както конят, така и еленът е запрегнат в колесницата на св. Илия, който изпраща огън с гръм на земята. А. Фол изтъква, че Илия е славянизирано тракийско наименование на празника на гърма и огъня от най-древния слой на тракийската именна система (Фол 1986, 39, с лит.). Нещо повече, според автора св. Илия е семантично равнозначен на Слънцето. Той прави паралел между обиколката на небето, т.е. на Космоса, от Слънцето и движението на св. Илия. Обиколката на небето с колесница, в

⁴ Български превод на З. Гочева. – В: Извори за историята на Тракия и траките. Т. 1. Институт по тракология. София: БАН, 1981.

⁵ А. Фол смята, че тази датировка е невярна (Фол 1986, 39).

която са впрегнати четири коня (елена), се възпроизвежда годишно от царя на земята. С това обхождане обредно се очертава територията на царството. Такива обиколки на царе са известни от политическата история на Тракия. В странджанския фолклор тези идеи са дълбоко съхранени. Обредната обиколка се възпроизвежда и в заораването в кръг, което е запазено в легендите за основаването на Виза, Визица, Калово, Заберново, Граматиково, Дебелт. Обикновено орачите са двама близнаци, синове на бога на самото Слънце (ашвини, диоскури) (Фол 1986, 41–42).

В Странджа св. Илия е най-разпространеният светец. Дославянският уранически бог, брат на св. Марина, тук е означен с две основни реалии, които се намират в многобройните му параклиси. Те са свещеното огнище и свещеният тъпан, който се изнася само на празника на светеца. Илия е изобразяван като колесничар на квадрига, чиито юзди са слънчеви лъчи. Според индо-иранската традиция ураническото божество може да извърши своята обиколка и с впряг от четири бика. За обредното изораване на кръг също се впрягат бикове (Фол 1986, 42).

Нестинарската обредност в Странджа е прикрепена към църковния календар. Едно от най-важните места в нея заема празникът на св. Илия – Илинден (20 юли или 2 август). На празника на светеца слънцето е в пълната си мощ (Фол, В. – Нейкова 2000, 53–54, 79). А. Фол посочва, че най-изразената хтонична връзка със соларния култ е нестинарството. Обредът на живия огън и играта върху жарава е много древна екстатична индо-иранска традиция, свързана с персонификацията Илия (Фол 1986, 42). В. Фол изтъква, че св. Илия е типична християнизирана персонификация на ураническия бог-син на Великата богиня-майка, който постоянно преминава от соларната (слънчевата, ураническата) в хтоничната (огнената) си хипостаза и обратно (Фол, В. – Нейкова 2000, 121). Според описанията на обредите, в деня на св. Илия нестинарките играели „прихванати” и пророкували по внушение и от името на светеца (Фол, В. – Нейкова 2000, 149, 152, 157)⁶. В тази линия на мисли се нарежда и основополагащото

⁶ В състояние на транс или не, нестинарите винаги вещаели от името на някой светец. Те добивали сила от св. Илия, св. Иван, св. Ехтим, св. Троица, св. Богородица, св. Атанас, св. Димитър. Според нестинарските свидетелства,

изследване на М. Арнаудов на нестинарството, в което се казва: „*Нестинарите са ту обзети духом от светеца, който им дарява видения, думи, пророчества, способност за изтрайване в огъня, ту пренесени в царството на мъртвите, гдето долавят живо неизвестната на никой земен обитател съдба на изчезналите сродници. Двата способа за откровения се допълват взаимно все по силата на вярата във високото покровителство, довело до чудеса.*” (Арнаудов 1971, 139).

От друга страна, още А. Дюмон изтъква, че култовете на Зевс и Хера в Тракия са били твърде разпространени (Dumont 1892, 507; Кацаров 1914, 80). Сред най-многобройните оброчни паметници, откривани в Долна Мизия и Тракия, са такива с изображение на Зевс (сам или с Хера). Самото им количество подсказва, че става дума за култ, който заема важно място в религиозния живот на населението в тракийските римски провинции. Г. Кацаров изказва тезата, че „*гръко-римските Зевс и Хера са намерили в Тракия близко-сродни домашни божества, на чието място те стъпили*”. Наистина, според автора, не може да има съмнение, че траките са донесли от индоевропейската си родина един бог на небето, сроден с гръцкия Зевс и латинския Юпитер. Старото име на този бог се е запазило например в името на бога Дионис и в някои тракийски лични и племенни имена като например *Diu-zenus*, *Diobessi* и други (Кацаров 1914, 80)⁷. За популярността на този култ свидетелстват и местните

най-голямата сила идва от св. Константин (Фол, В. – Нейкова 2000, 157, с цит. извори). Нестинарът отдава промененото си състояние на добрия дух, на св. Константин, св. Илия и други, от името на които се пророкува и се дават отговори при запитвания (Арнаудов 1971, 139). Ср. Schol. ad *Eurip.* Нес. 1267: „*А понеже и Дионис бил прорицател и във „Вакханки” казва „Това божество е прорицател, защото вакхическото изстъпление и безумието имат голяма пророческа сила.*” (Български превод на С. Янакиева и Л. Гайдова в: Извори за историята на Тракия и траките. Т. 1. Институт по тракология. София: БАН, 1981). Както е известно, официалната християнска църква категорично осъжда всякакви форми на гадателство.

⁷ Фактът, че в Тракия се е почитала богиня, съответстваща на Хера, се вижда от разказа на Полиен. У тракийските племена кебрени и сикабои жрецът на Хера бил същевременно и племенен вожд. Когато веднъж народът не искал да му се покорява, той го заплашил, че ще се качи със стълба на небето, за да се оплаче на Хера. Народът, уплашен да не изгуби благоволе-

епитети, с които се означават Зевс и Хера в надписите (Вж. Кацаров 1914, 81). Местните тракийски прякори на божеството потвърждават тезата, че в този случай в лицето на гръцкия върховен бог прозира всъщност местно божество, което се е сляло със Зевс. (Тенчова 2006, 136, с лит.)

Въз основа на различните изображения могат да се обособят няколко основни типа паметници, разкриващи характера на местен култ: I. Изображения на Зевс Збелсурд; II. Изображения на Зевс Збелсурд и богиня в колесница; III. Зевс сам, застанал прав с жезъл и фиала в ръце; IV. Зевс на трон; V. Зевс и Хера застанали прави с жезли и фиали; VI. Зевс, Хера и трите нимфи; VII. Зевс, изобразен заедно с други божества (Тенчова 2006, 136–137).

Досега на териториите на Долна Мизия и Тракия са открити десет оброчни паметници с изображения на тракийския бог гръмовержец Зевс Збелсурд с мълния и орел (Тенчова 2006, 137). Също така са известни единайсет паметника с изображение на Зевс и богиня на колесница. За съжаление, по-голямата част от тях са силно фрагментирани. Изцяло запазени са само изображенията на четири плочки. В научната литература, традиционно, жената, застанала до Зевс Збелсурд на колесницата, е идентифицирана като Хера (Тенчова 2006, 137, с лит.). Според А. Тенчова, обаче, е по-вероятно зад женската фигура да прозира образът на Деметра или дори на Коре (Тенчова 2006, 137–138). Плочките с изображение на бога и богинята на колесница представят един основен иконографски тип: Зевс Збелсурд и богинята са прави във фас, качени върху колесница, изобразена в профил. Теглена е обикновено от два или четири коня, в бяг надясно. С лява ръка, протегнатата напред, Зевс държи юздите на конете, а с вдигната дясна държи мълния (Тенчова 2006, 137–138).

От литературните извори Зевс Збелсурд е известен от речта на Цицерон против Луций Калпурний Пизон, който проявил престъпна алчност като управител на провинция Македония. В нея прочутият оратор го обвинява, че ограбил светилището на Юпитер Свелсурд,

нието на своята богиня, се заклел, че занаят ще изпълнява всички заповеди на своя цар-жрец (*Polyaen.* VII, 22; (Български превод на Д. Дечев в: Извори за старата история и география на Тракия и Македония. БАН. София, 1949); вж. Кацаров 1914, 80)

„най-старото и най-таченото у варварите светилище” (Cic. In Pis. 34–35)⁸

Според Д. Дечев наименованието „Збелсурд” е епитет, а не самостоятелно име на божеството. Тълкува го като „*този, който държи* (т.е. обладава) *светкавицата, мълнията*” или „*този, който превърта, замахва светкавицата, мълнията*”. Това значение на божеския епитет потвърждава предположението, че и у траките, както и у гърците, мълнията и светкавицата са били атрибути на небесния бог (Дечев 1952, 7–14; Тенчова 2006, 148).

Д. Попов разглежда въпроса дали иконографският образ на Гръмовежца с мълния в ръка съответства на образа на Збелсурд. Той посочва, че формите „*Збел-*” и „*Збер-*” се свеждат до индоевропейските „горя”, „светя” и са сродни с гръцките „слънчева светлина, топлина”. Освен това, обикновено изображението на Збелсурд следва иконографския тип на Зевс Кераунос Аетофор или на Зевс Керауниос, който отговаря на Юпитер Фулминатор 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 мълнията (Попов 1995, 114; Роров 2009, 23; Тенчова 2006, 148). Безспорно самите изображения „*представят тракийския Зевс Збелсурд като бог на мълнията, в положение и с атрибути, съответстващи на гръцкия Κεραύνιος, познат от класическото изкуство на Гърция*” (Дякович 1926, 19). И Зевс Керауниос, и Зевс Збелсурд са не само богове на мълнията, но и на дъжда, и на свързаното с него плодородие (Тенчова 2006, 148).

Д. Дечев представя интересна интерпретация на разказа, изобразен върху релефите, при които Зевс Збелсурд е качен на колесница заедно с богиня. В женската фигура той разпознава богинята-земя, която е спечелила небесния бог и той я отнася на колесницата си, за да се съчетае в брак с нея (Дечев 1952, 23; Тенчова 2006, 149).

Според И. Венедиков е безспорно, че представата за бог на гръмотевицата, който на колесница обикаля небето, придружен от богиня, е изцяло тракийска (Венедиков 1955, 203; Тенчова 2006, 150).

⁸ Български превод на Д. Дечев в: Извори за старата история и география на Тракия и Македония. София: БАН, 1949.

Очевидно, Зевс е почитан под различни аспекти в южнодунавските земи. В едни случаи без съмнение оброкът е отправен към тракийския Зевс Збелсурд. Може да се допусне, че в големите градски центрове посветителите са визирали по-скоро гръцкия Зевс Олимпийски. Може да се приеме също така, че образите на гръцките Зевс и Хера са заместили местните божества поради еднаквите им или сходни функции с тях. Вероятно е заместените образи да са били богове на плодородието (Тенчова 2006, 151). В тракийските земи гръко-римските божества взаимодействат с домашните култове. При настъпилата асимилация, отъждествяване и приспособяване, според Я. Тодоров, новонастанилите се божества изгубват своето съдържание и го заменят с тракийско, макар и да запазват своето гръцко или римско име. Косвено доказателство за това е фактът, че понякога до гръцкия или римския теоним се явяват тракийски епитети, които свидетелстват за извършения процес (Тодоров 1928, 41; Тенчова 2006, 156). Местният тракийски пантеон се формира чрез наслагване на множество образи. Сред тях се открояват чертите на един върховен бог – гръмовержец, носещ плодородие и живот, закрилящ семейството и стадата, охарактеризиран чрез фигурата на Зевс (Тенчова 2006, 157).

В последно време все повече се налага становището, че Збелсурд е само едно от имената на този върховен бог на траките, който е известен още като Залмоксис, Гебелейзис, Сурегетес, Перкос/Перконис, Дарзалас, Делоптес и Велики самотракийски божества. Това са други квалификации, идентификации и дефиниции на анонимното върховно божество, които персонифицират други негови аспекти (Вж. по-подробно Роров 2009, 15–33; Попов 2010, 129–212). Д. Попов посочва, че всичко в композицията от оброчните плочки на Зевс Збелсурд говори за една тържествена брачна церемония. Това е съюзът между Върховния тракийски бог и Великата богиня-майка, който се състоява след ценностно изпитание (Роров 2009, 24).

Върху релефите връзката със земята, с плодородието, с постояното възраждане и, следователно, с безсмъртието, е подчертано от образа на змията, която пълзи под колесницата, или се извива около олтара. Обикновено се смята, че тя свързва долната част на космоса и подземния свят. Тя притежава хтонически характеристики и осъществява прехода към живота на земята, т.е. средната зона.

Също както през пролетта змията съблича своята кожа, така и всичко се възражда. Но изображението на върховното божество, господар на мълнията и на дъжда, редом до Великата богиня-майка, носени от колесница, теглена от препускащи коне, и придружени от змия, както посочва Д. Попов, е собствено тракийска и не може да бъде видяна другаде (Роров 2009, 24–25). Тъй като хората използват различни имена, за да обозначат един или друг аспект от върховната божествена природа, елините и още по-малко римляните не са тези, които биха могли да познават името на бога. Така те го превеждат чрез наименования, които най-точно отговарят на тяхното разбиране. Ето как Збелсурд се оказва назован Зевс или Юпитер (Роров 2009, 25–26; вж. и Роров 2005).

Пример за това как древният образ на Зевс, богът на гръмотевицата и дъжда, се приспособява постепенно към християнския свят, са повтарящите се елементи в култа към християнския светец св. Илия (Тенчова 2006). Очевидно е, че някои специфични елементи в езическия култ и образ като колесницата и покровителството над небесните сили и стихии, подготвят и благоприятстват развитието на християнския култ към св. Илия. Това развитие свидетелства за възможностите на религиозния синкретизъм – от една страна между тракийската и гръко-римската религиозност, а от друга – между античната и християнската религиозност.

Антични автори

Cic. – Cicero. In Pisonem (Clark).

Eurip. – Euripides. Hecuba (Murray).

Pind. – Pindarus. Pythian (Schröder – Maehler).

Polyaen. – Polyaenus. Strategematon (Woelfflin – Melber).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. **Арnaudов 1971:** М. Арnaudов. Нестинари в Тракия. – В: М. Арnaudов. Студии върху българските обреди и легенди. Т. I. София, 1971, с. 17–161.
2. **Библия.** Издание на св. Синод на Българската църква. София, 1995.
3. **Вакарелски 1935:** Хр. Вакарелски. Бит на тракийските и малоазийските българи. – В: Ст. Младенов, Хр. Кодов, Хр. Вакарелски. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. (= Тракийски сборник.) Т. 5. София, 1935.

4. **Василева 1994:** М. Василева. Илинден. – В: Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994, с. 157–158.
5. **Венедиков 1955:** И. Венедиков. Два новооткрити паметника за религията на траките през римската епоха. – Известия на археологическия институт при БАН, 19, 1955, с. 195–205.
6. **Георгиева 1993:** И. Георгиева. Българска народна митология. София, 1993².
7. **Дечев 1952:** Д. Дечев. Една семейна триада в религията на траките. – Известия на археологическия институт при БАН, 18, 1952, с. 7–60.
8. **Дякович 1926:** Б. Дякович. Образни паметници на Зевс Збелтиурд. – Годишник на Народната библиотека в Пловдив, 1926, с. 1–21.
9. **Жития на светиите 1991:** Жития на светиите. София: Синодално издателство 1991.
10. **Жития на светиите 2001:** Жития на светиите, съставени от св. Димитрий митрополит Ростовски. Превод от руски език по изданието на Московската синодална типография, 1902 г., допълнени с жития на български светци. Св. Гора, Атон, Славянобългарски манастир „Св. Вмчк Георги Зограф”, 2001.
11. **Извори за историята на Тракия и траките.** Т. 1. Институт по тракология. София: БАН, 1981.
12. **Извори за старата история и география на Тракия и Македония.** София: БАН, 1949.
13. **Кацаров 1914:** Г. Кацаров. Светилище на Зевс и Хера при Копиловци (Кюстендилско). – Известия на българското археологическо дружество, 4, 1914, с. 81–112.
14. **Красный 1991:** Г. Красный. – В: Еврейская Энциклопедия. Санкт Петербург, 1991, с. 83–86.
15. **Маринов 1994:** Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.
16. **Попов 1995:** Д. Попов. Богът с много имена. София, 1995.
17. **Попов 2010:** Д. Попов. Тракийска религия. София, 2010.
18. **Попов, Р. 1997:** Р. Попов. Илинден. – В: Р. Попов. Български народен календар. София, 1997, с. 71–72.
19. **Попов, Р. 2008:** Р. Попов. Светци и демони на Балканите. Пловдив, 2008.
20. **Тенчова 2006:** А. Тенчова. Оброчни плочки с изображение на Зевс от Долна Мизия и Тракия (В земите на Република България), I–III в. сл.Хр. – В: Д. Ботева-Боянова. (съставител), Образ и култ в древна Тракия. Аспекти на формирането на тракийския образен език. Велико Търново, 2006, с. 136–170.

21. **Тодоров 1928:** Я. Тодоров. Паганизъмът в Долна Мизия през първите три века след Христа. София, 1928.
22. **Топоров 1975:** В. Топоров. К балканским связям хеттск. Purullija – лат. Parilia, Palilia и др. – Античная балканистика, 2, 1975, с. 32–38.
23. **Фол 1986:** А. Фол. Тракийският орфизъм. София, 1986.
24. **Фол, В., Нейкова 2000:** В. Фол, Р. Нейкова. Огън и музика. София, 2000.
25. **Фол, В. 2007:** В. Фол. Скални топоси на вяра в Югоизточна Европа и Мала Азия през древността. София, 2007.
26. **Cook 1925:** A. Cook. Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. 2. Cambridge, 1925.
27. **Dumont 1892:** A. Dumont. Inscriptions et monuments figurés de la Thrace. – In: A. Dumont, Th. Homolle. Mélanges d'archéologie et d'épigraphie. Paris, 1892, 307–581.
28. **Kyriakidis 1968:** St. Kyriakidis. Two Studies in Modern Greek Folklore. Thessaloniki, 1968.
29. **Popov 2005:** D. Popov. Zbelsourdos. – Thracia, 16, 2005, 53–58.
30. **Popov 2009:** D. Popov. Le dieu suprême des Thraces. Incarnations et identifications, traductions et noms-appellations. – In : Thracia, 18. In Memoriam Alexandri Fol. Serdicae, MMIX, 2009, 15–33.
31. **Schachter 1994:** A. Schachter. Cults of Boiotia. Vol. 3. Potnia to Zeus. Cults of Deities Unspecified by name. London, 1994.