



---

---

CENTRO EUROPEO DI STUDI TRACI

---

---

Anno/Anul XXI. N. 207

Gennaio/Januarie 1991

# Noi Tracii

---

Mensile. Spedizione abb. postale Gruppo III 70% - 00187 Roma, Foro Traiano 1/A, Tel. 06/679.77.85

---

Radu R. Florescu

## THE ORIGINS OF THE DRAGON SYMBOL IN VLAD DRACUL'S HERALDRY AND ICONOGRAPHY

The history and evolution of the nickname Dracula is unique in that it represents the only epithet of a Prince having acquired a universal meaning in the vocabulary of nations which conjures up the reflection of evil. I will in this paper attempt to trace this Dragon representation to its ancient Thraco-Dacian roots where it served as a military standard symbolizing positive rather than negative values.

Vlad II Dracul's investment in the Order of the Dragon took place at Nuremberg on February 8th, 1431 when the natural son of Prince Mircea the Old (1386-1418) of the Basarab dynasty was formally given the title of Prince of Wallachia, in the presence of a few dissident Boyars and shortly thereafter he was enrolled in the order of the Dragon by the Holy Roman Emperor Sigismund of the House of Luxemburg (who originally founded it in 1387). Among a number of obligations undertaken by the incumbent were: defence of the suzerain Imperial family, propagation of the Catholic Faith and the destruction of heresies, particularly the Hussites, and crusading against the Ottoman Moslems who posed a serious threat on the borderlands of European Civilization. For pageantry's sake each new Knight promised to wear the insignia of the Order at all times, which consisted of a prostrate dragon wings and paws outstretched hanging on a double cross with its tail curled around its head and its back cleft in two. The red color of the cross stood for the blood of the holy martyrs. Below the standard was inscribed the motto of the Society: «O quam misericors est Deus», and «Justus et pius»<sup>1</sup>. The whole emblem was faithful to the traditions of Christian icono-

---

graphy which can be traced back to the victory of Emperor Constantine over his enemy Licinius on whose banner the victorious cross symbolized the new Christian faith adopted by the Emperor, while the dragon represented the forces of darkness - the devil incarnate. This image of the evil dragon became enshrined in Christian iconography, with St. George and/or St. Michael the Archangel being substituted to the cross in the position of the slayer. Among the first monarchs who incorporated the image of St. George in his heraldry was Carol Robert of Hungary (1308-42), when he created the Order of Sf. George in 1326<sup>2</sup>.

Unfortunately we possess no representation of Vlad Dracul's newly adopted Dragon insignia either as Governor of Transylvanian march with his headquarters at Sighisoara (1431-1436), nor later as Prince of Wallachia (1436-1442) and 1443-1448), though one must presume that at least up until the death of the Holy Roman Emperor in 1437, he wore his emblem adapted to the Wallachian coat of arms, much in the manner of the Bathory and Bocskai Hungarian noble families of Transylvania who hung the prostrate dragon upon their family crests<sup>3</sup>. We know at least that when he assumed the throne in 1436, Vlad may have been nicknamed «Dracul» by hostile boyars in whose eyes the unfamiliar crucified reptile signified the image of the devil. This negative image was subsequently reinforced by the impalements of Dracul's successor, called Dracula by his German Transylvanian detractors whom he killed in great numbers during initial years of his regn. It was this image of a villain which the Anglo-Irish Gothic author Bram Stoker in turn exploited in further defaming Vlad Tepes reputation and transforming him into the well known mythical vampire of fiction<sup>4</sup>.

A variety of archeological finds dating back to the period of Vlad Dracul will enable us to cast a somewhat different light on the dragon image that was actually used by that Prince, at least from 1437 onwards. From five coins that have been minted at Târgoviște, an effigy carved in stone discovered encased in one of the towers of the original monastery of Curtea de Argeș, the use of a seal bearing the Dragon image by Dracul himself and his son's identification with that epithet in at least three letters dated 1476, it would seem that the historian is enabled to decypher the heraldic message entailed by traditional wicked serpent in a far more positive light, which stands in sharp contrast with the crucified reptile figuring on Emperor Sigismund's original coat of arms<sup>5</sup>.

To tackle the five coins first, the latest of which has been discovered by the well known numismatist Octavian Iliescu (who could be among us in this distinguished audience) at the Bărăție in Câmpulung in 1963; on the dominant side of course figures the Wallachian coat of arms, the eagle and the cross. What is noteworthy however is that on the reverse side of the coin appears for the first time a fantastic looking serpent-creature with an elongated foxlike snout leaning on a leg with four distinctive claws. The minter from Târgoviște who engraved this aggressive looking dragon was evidently not inspired by the agonizing animal on Sigismund's coat of arms. Most revealing in the dragon's sudden tergiversa-

tion is the stone engraving, which for centuries lay encased in the tower of the old Princely church at Curtea de Argeş, until the reconstruction by Neagoe Basarab (1512-1517)<sup>6</sup>.

That prince and his gifted artists were in fact so impressed by the original 15th century sculpture that a very similar depiction of the dragon was juxtaposed alongside the original above the entrance to the Church. This time the dragon is characterized as an overwhelming winged serpent-standing victorious on the back of a fantastic lioness animal - an image reproduced in a painting by the Swiss artist Henry Trenk who was fond of accompanying the writer and archeologist Alexandru Odobescu on his journeys through historic Romania. Evidently this allegory symbolized a victorious martial dragon defeating a foe akin to the powerful lion who may well have stood for the mighty Ottomans in the artist's concept, since Dracul was still faithful to his crusading obligations, even though he had transformed the old dragon standard of Emperor Sigismund. The dragon was now an insignia of victory rather than defeat.

What is the explanation for this substitution and the adoption of the dragon as a sign of conquest?

Initial clues should be sought in the altered political and diplomatic circumstances involving the death of the Holy Roman Emperor. Though initially loyal to the Holy Roman Emperor and wearing his insignia, with the succession of Albrecht II Habsburg (1438-9) to the throne of the Germanies and of Hungary, Vlad Dracul's loyalties sensibly diminished. They were further weakened by the complicated struggle for succession which followed Albrecht's death between his widow Elizabeth struggling on behalf of her young son Ladislas Posthumus for succession to the crown of St. Stephen contested by King Vladislav III Jagiello of Poland who was supported by the «white knight of the Christians», John Huniady voevod of Transylvania. Though initially wavering in his Christian loyalties (Dracul had accompanied Sultan Murad II during Albrecht's lifetime in a bloody incursion of Transylvania in 1438 - a clear betrayal of his crusading oath). Eventually the Wallachian Prince threw in his lot with Huniady when the latter began his operations against the Turks in 1442. This was the principal reason for Dracul's brief period of Turkish imprisonment accompanied by his two sons Vlad and Radu who subsequently became hostages at the Sultan's court.

It is clear from the foregoing that Dracul considered his allegiance to the Dragon Order and the insignia for which it stood as having terminated with the Emperor's death. Indeed the Order itself had defacto been dissolved at that very time - this spite of the fact that the emblem continued to be worn by a number of Hungarian noble families who appended it to their family coat of arms. In Dracul's eyes renouncing the Order and its original insignia in no way signified abandoning the dragon. Quite the opposite in fact is true - the dragon itself rather than the cross or the conventional St. George emerges as the victorious badge of this new Balkan crusade about to begin against the Turks.

Historians have collectively used the cognomen Drăculești to refer to all members of Dracula's family and his descendants. This would hardly have been the case if the dragon still symbolized the devil. Clearly he had been harnessed to defend the powers of good, in this case the crusades.

This new image of the dragon as a symbol of the victorious crusader was revolutionary only in the minds of those historians, who in the sense of Ion Petriceicu Hasdeu's famous phrase («perit-au-Dacii») had forgotten the ancient traditions and mythology of Romania's ancestors the Thraco-Dacians.

It is not the purpose of this paper to trespass into polemics which have been largely unresolved concerning the origins or the religious or mythological significance of the famous Dacian dragon standard which figures so prominently on Trajan's famous column in Rome. The image of this extraordinary creature affixed to a stake in its undulating snake-like body made of strips of cloth according to some segments of wood or separate sheets of metal according to others, which whistled in the wind, was clearly aimed at terrifying the enemy<sup>7</sup>. To focus our attention on the wolfhead first, whether its origins can be traced back to an ancient mythical tribal Wolf God worshipped by the Thraco-Dacian ancestors which gave Mircea Eliade his clue in finding the Phrygian word *Daos*, meaning a wolf, as the ethnic word for Dacian (*Dacii și Lupii*, 1958) or whether the wolf standard was aimed at instilling the crazed frenzied kind of courage later associated with the German Männerbünde, is a complex polemic best left to the specialist<sup>8</sup>. On the other hand, should the emphasis be placed upon the snake body, its source could have been some mysterious God worshipped by the inhabitants of the Danube-Carpathian area fantasized by the unknown artist responsible for the creation of the mysterious as yet unidentified 3rd century BC serpent, Glykon, discovered by Romanian archeologists years ago<sup>9</sup>. We know for certain that Dragon gods were worshipped by a number of ancient people which includes the Assyrian and Babylonians of Nabucodonosor<sup>10</sup>. Pârvan in fact suggests that the Dacians themselves worshipped a dragon which fluttered through the horizon striking his enemies with lightning in the manner of the Olympic god Zeus, a cult that could have been inherited by worshippers of Zalmoxis the Dacian deity which substitutes itself for Zeus, as the master of the Universe<sup>11</sup>. It is worth noting that in Romanian Orthodox Christian iconography the mission of chasing out evil spirits from the skies fell to St. Ilias, who uses a whip making the noise of lightning to drive out the devil to the underworld where he belongs<sup>12</sup>. A dragon god was also harnessed to the concept of the Thracian Knight and given definite martial characteristics in helping defeat the enemies in battle<sup>13</sup>.

As a historian whose trade is in essence the study of documents whether written or carved in stone, it is more fitting to descend from the loftily heights of mythological or religious speculations to the more solid realm of personal visual observations of the Dacian standard as carved on Trajan's famous column which is located across from the Rome branch of the Dragan European Foundation. Indeed a detailed examination of the many different facets of the Dacian standard,

as engraved on a great variety of episodes of the Daco Roman wars reveals substantial differences in terms of concept and detail regarding the head of this fantastic animal. This ranges from what appears to be a wolf, a dog, a fox (with elongated snout) or that of a snake or even a dragon's jaw outstretched showing its elongated tongue. These differences had already been noted by Pârvan in his *Getica* in a number of sketches that he made. The standard is most poignant and visible in a famous scene on the column which depicts Emperor Trajan receiving the surrender of a Dacian delegation (possibly Decebal himself) under the walls of his capital Sarmisegetuza: the shields of the Dacian warriors have been thrown to the ground in sign of submission while the famous standards - clearly dragons in this instance, are raised skywards in a non-aggressive instance<sup>14</sup>. The snake-like appearance of the whole symbol is particularly striking in Radu Florescu and Ion Miclea extraordinarily detailed photography of the column which creates the effect of gigantic filmstrip on stone (which could become an invaluable historical document if ever captured vicariously on the screen) they also deliberately made use of the word *Dracon* in describing the Dacian standard. Snake like creatures (without any wolf's head) also decorate one of the base metopes of the monument at Adam Clisi erected following Trajan's second campaign against the Dacians. Even the famous silver mask of the Dacian discovered at Hagighiol in the Dobrogea (4th century BC) has undulating snakelike decorations following the lines which link the open area from temple to the warrior's eyebrow<sup>15</sup>.

Could we therefore suggest that both dragon and wolf, and various adaptations, thereof, formed part of an ancient polytheistic mythology of the Thracian Dacian people who lived within the Carpathian and Danubian area which presently constitutes Romania? It is certainly clear that among peoples of ancient history, the Romans themselves adapted the symbol probably held by a German auxiliarius, though there is archeological evidence that the dragon also became a standard with Roman legions fighting on the confines of the Germanic lands.

With such far flung connections what more logical than this ancient mythology which outlasted the much briefer Christian epoch by the weight of centuries, should have made an equal impact upon the very inhabitants of this region, the Romanian people engrafted and engrained itself on local customs and traditions. As Romulus Vulcănescu has noted in his remarkable study on Mythology, both the wolf mask and the smaller «mascoida», as well as the wolf skin worn particularly on certain wolf days are rituals still observed with the help of the appropriate descantece in many parts of the country to deflect, camouflage or protect people against evil powers or disease<sup>16</sup>. Historians of the Banat have noticed that such lycanthropic superstitions still flourished during the 18th century, when Romanian grăniceri soldiers of the area refused to shoot the wolf considered a sacred animal even at the cost of risking punishment from their Austrian officers<sup>17</sup>. This legacy holds equally true of the «good dragon of the sky» not to be confused with the Dragon (balaur) of the underworld. Peasants

still preciously keep handy their finely wood chiseled dragon or snake stick (not all that different from Parvan's sketches of the Dacian dragon)<sup>18</sup>. You will find it sculpted within the house or on the rooftops. According to tradition the Șolomonari in the process of undocrination into the ultimate secrets of nature harness this same dragon for a ride through the skies. Like the Zmeu of folklore which can assume the shape of a Tracian dragon, it has acquired fabulous proportions in popular mythology<sup>19</sup>. A fact also reflected in the toponomy in various parts of the country. At a more modest level there is a well known peasant proverb which states that you must never kill the garden snake, the guardian of the house, for should you do so it will bring you bad luck<sup>20</sup>.

In conclusion to revert to our original topic namely the transformation of the Dragon symbol of the original Order inaugurated by Emperor Sigismund of Luxemburg, from a standard of defeat into a symbol of victory closely connected with a whole branch of the Princely Basarab family the Draculesti, we will answer the riddle in the simplest possible fashion. Both the ruling Princes Dracul and his son Dracula (Vlad Tepes) the Romanian boyars and the Târgoviște artists, be they minters or sculptors chose to substitute the new positive dragon standard for the original insignia and in doing so reasserted ancient traditions deeply rooted in Romania's Thraco-Dacian past.

#### FOOTNOTES

1. Radu R., Florescu and Raymond T. McNally, *Dracula a Biography of Vlad the Impaler*, New York 1973, p. 9.
2. see Pavel Chihaiia, *Tradiții răsăritene și influențe occidentale în Țara Românească*, Munich 1983, p. 44.
3. For the incorporation of the fallen dragon crest in the coat of arms of other Hungarian families members of the Dragon Order see the Bathory and Bocskay crest in Dan Cernovodeanu, *Știința și arta heraldică în România*, Bucharest 1977, p. 305. It is also worth noticing that noticing that the modern municipality of Craiova has adopted the traditional image of St. George killing the dragon. Idem p. 521.
4. Bram Stoker's *Dracula* was originally published in London in 1897.
5. The Vlad Dracul dragon coins are reproduced in George Buzdugan, Octavian Lucian and Constantin C. Oprescu, *Monede și bancnote românești*, Bucharest, 1977, p. 31. The most interesting of these coins depicts a winged dragon with a curled tail. Also see Octavian Iliescu, 1365-1965 «Șase veacuri de la emiterea celei dintâi monede românești», *Buletinul societății numismatice românești*, 42-6, 1948-72 and Costin C. Kirișescu, *Sistemul bănesc al leului și precursorii lui*, Bucharest 1964, Vol. I, p. 83-4.
6. The fantastic dragon at the church of Curtea de Argeș is reproduced together with the copy made in Pavel Chihaiia, *Tradiții răsăritene...* Fig. 2 and 3 p. 60-l.
7. For the best photography of the Dacian standard see Ion Miclea and Radu Florescu, *Decebal și Traian*, Bucharest 1980 (photos 301, 302 and 298). Also Constantin and Hadrian Daicovicu,

- Columna lui Traian*, Bucharest 1966 (photos 13, 18 and 37) Vasile Pârvan also a great variety of sketches of the standard in his *Getica*, Bucharest 1982 p. 294.
8. Mircea Eliade, *Zalmoxis or the Vanishing God* (Translated by William R. Trask) Chicago 1971 p. 13. Originally published in French under the title *De Zalmoxis à Gengis Khan études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie*, Paris 1970.
  9. An excellent color reproduction of the fabulous Tomis serpent God Glykon in Ion Miclea and Radu Florescu, *Daco-Romanii*, Bucharest 1970 (photo 522) and comment on p. 150. Also see V. Caranache, *Muzeul de arheologie din Constanța*, Constanta 1967, p. 48.
  10. Pârvan, *Getica*, p. 521, According to A. Nour the snake or dragon belonged to many religions and mythologies of antiquity, though he denies that it ever formed part of the cult of Zalmoxis. A. Nour, *Cultul lui Zalmoxis*, Bucharest 1941, p. 41-5.
  11. According to Pârvan the God of Lightning which controls the elements is Zalmoxis himself; the snake-like body which flutters in the wind represents the storm. Pârvan, *Getica*, p. 295.
  12. Marcel Olinescu, *Mitologia românească*, Bucharest, 1944, p. 109.
  13. According to Pârvan the Thracian or Danubian Knights invariably boate the Dragon standard in war. Pârvan, *Getica*, p. 295.
  14. Constantin and Hadrian Daicoviciu, *Columna lui Traian*, (photo 37).
  15. Mentioned by Romulus Vulcănescu în *Măștile populare*, Bucharest 1970 p. 48.
  16. Romulus Vulcănescu, *Mitologie Română*, Bucharest 1985. An excellent compendium on a variety of views and works on Thracian mythology. For reference to the wolf mask, the mascoida and the role of the wolf costume in popular traditions see Vulcanescu, *Măștile populare*, pp. 125, 172, 209 and 242.
  17. Pr. Alexandru Stănciulescu-Bîrda, «Un document inedit privitor la cultul lupului în Banat», *Noi Tracii*, XVIII, nr. 171, January, 1989.
  18. A good sketch of the snake or dragon stick in Vulcănescu, *Măștile populare*, p. 207. For other variations see Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 523.
  19. In popular folklore the Zmeu, often confused with the zburătorul takes on the form of a dragon when wooing his loved one in competition with Făt-Frumos. Olinescu, *Mitologie românească*, p. 295.
  20. For peasant attitude to the garden snake see Olinescu, *Mitologie românească*, p. 418.



Ivan Marazov

## EIN VERSUCH ZUR REKONSTRUKTION DES HYPOMYTHOS IM ALTEN TRAKIEN

Obwohl die Angaben über die Mythologie und Riten im alten Thrakien äußerst karg sind, kommt schon bei diesem Zustand der uns überlieferten alten schriftlichen Denkmäler die außerordentlich wichtige Rolle des Pferdes in der Religion der dieses Land bewohnenden Stämme zum Ausdruck. Oft wird sie «pferdezüchtend» und die Thraker selbst «pferdeliebend» genannt. Wenn wir zu den literarischen und archäologischen (zumeist das Ritual von Pferdebestattungen) auch die Darstellungen auf den Kunstdenkmälern hinzufügen, so erweitert sich der Fonds zur Rekonstruktion des Hypomythos im alten Thrakien wesentlich. Der delikate und komplizierte Prozeß der Rekonstruktion wäre unmöglich ohne eine strenge und reine Methodologie. Von erstrangiger Wichtigkeit ist dabei die richtige Interpretation der einzelnen fragmentarischen Angaben. Da die Quellen verschiedenartig sind, ist die Anwendung eines einheitlichen Herangehens erforderlich und dieses Herangehen kann nur das semiotische sein - jedes literarische, archäologische oder künstlerische Bruchstück ist als Fragment eines Gesamttextes - der Invariante des Hypomythos - zu betrachten. Es ist selbstverständlich, daß die Invariante eine ideale Konstruktion darstellt, die nie und nirgends vollständig realisiert wird, in der gleichen Reihenfolge der Episoden (d.h. in dem gleichen Sujetschema) oder mit den gleichen Protagonisten. Immerhin sind wir in unserem Falle verpflichtet, uns (zumindest am Anfang) eben mit der Rekonstruktion der Invariante zufriedenzugeben. Jedoch wäre auch das eine unerfüllbare Aufgabe, wenn wir nicht über die Möglichkeiten der vergleichenden Mythologie verfügten. Glücklicherweise ist eben die indoeuropäische Hypomythologie sehr ausführlich ausgearbeitet als Struktur, Hauptprotagonisten und Funktionsweise, die einzelnen Varianten ihrer Verwirklichung in den einzelnen ethnischen Gemeinschaften<sup>1</sup> sind ebenfalls bekannt. Dies bietet uns eine solide Grundlage für den strukturellen und funktionalen Vergleich der thrakischen Angaben mit dem gesamten indoeuropäischen Modell. Nur auf diese Weise lassen sie sich richtig interpretieren, wir können die impliziten strukturellen Beziehungen zwischen ihnen aufdecken und sie wieder als ein einheitliches System wirken lassen.

Nachstehend sei kurz das Modell, die Invariante, geschildert, das sich in den neuesten Forschungen über die Funktion des Pferdes in indoeuropäischer Mythologie und Ritual rekonstruieren läßt. Für die Indoeuropäer war das Pferd das heiligste Tier. Im Mythos kommt ihm eine wichtige Rolle zu und in der Hie-

rarchie der Sakrifizien nimmt es neben dem Menschen einen erstrangigen Platz ein. In der indischen, griechischen und keltischen mythologischen Tradition finden wir unbestreitbare Spuren von Hippomorphismus der Gottheiten: Vivasvant und Saranyu, Poseidon und Demetra, Pwyll und Rhiannon, Macha Deichtire, Brugs Frau und Conchobor und viele andere besitzen die Fähigkeit, sich in einen Hengst oder eine Stute zu verwandeln. Eben in dieser Form zeugen bzw. empfangen sie ihre Nachkommenschaft, die gewöhnlich ein Zwillingsspaar ist. So ist der Zwillingsskult bei den Indoeuropäern<sup>2</sup> immer mit dem Pferd verbunden: die Ásvins in Indien, die Dioskuren in Griechenland, Hengst und Horsa in Deutschland etc. Der eine Zwilling ist unsterblich, der zweite aber sterblich, denn der Vater ist gewöhnlich ein Sterblicher, während die Mutter eine Göttin ist, die die Gestalt einer Stute annimmt, um vor dem sie verfolgenden Ehemann zu fliehen. Manchmal wird gleichzeitig mit dem Sohn auch ein Fohlen geboren, und das widerspiegelt die Teilung der Göttin in zwei Hippostasen - eine anthropomorphe und eine hippomorphe. In diesen Fällen ist anzunehmen, daß Kind und Fohlen ein gemeinsames Zwillingsspaar bilden. Das beredteste Beispiel dafür liefern Crysaor und Pegasos. Im königlichen Ritual von der Art der Asvamedha wird der Aspekt der Eheschließung zwischen der Stute (= Göttin) und dem König (in Irland) oder dem Hengst und der Königin (in Indien) hervorgehoben. Darin tritt das kosmogonische Aspekt vor der Idee der Macht zurück, die der Herrscher erlangt, nachdem er ein Pferdeopfer gebracht hat. Eben diese zwei Momente: die Ehe der hippomorphen transfunktionalen (d.h. allen ideologischen Ebenen angehörigen) Göttin mit einem Vertreter der Herrscherklasse und die Zeugung einer zur Ebene der dritten ideologischen Funktion gehörenden Nachkommenschaft betrachtet J. Puhvel als grundlegend im indoeuropäischen Hippomythos.

Einzelne Züge dieses Mythos finden wir auch in den nicht gerade reichen Angaben über Thrakien. Können wir allerdings auf der Grundlage der beschriebenen Struktur sämtliche Zeugnisse der literarischen und künstlerischen Quellen vereinigen? Die erste Assoziation wäre natürlich Diomedes mit seinen gefesselten Stuten, die er mit Menschenfleisch fütterte, bis endlich Herakles den grausamen thrakischen König seinen eigenen Pferden zum Fraß vorwarf<sup>3</sup>. Die Ritualisten sehen in diesem Mythos eine unmittelbare Darstellung altertümlicher Riten, in denen als Stuten verkleidete Frauen den heiligen König zerrissen<sup>4</sup>. Es ist kaum anzunehmen, daß für das poetische Denken der Mythen immer das Vorbild eines Brauchs erforderlich ist. Jedoch setzt sich auch hier die Opposition Stute - König durch. Wenn das Gleichgewicht darin gestört ist, werden die Rollen getauscht. Zuerst ist die hippomorphe Göttin in einer abhängigen, untergeordneten Position. Ein direkter Vergleich läßt sich zur walisischen Rhiannon ziehen, die auf Befehl von Pwyll seine Gäste auf den Rücken tragen mußte<sup>5</sup>. Letzten Endes bestraft die Göttin den sterblichen König. Ein weiteres Beispiel aus dem thrakischen mythologischen Kreis ist Homers Erzählung über Boreas, der sich in die trojanischen Stuten verliebte und sich in einen Hengst verwan-

delnd, zwölf von ihnen befruchtete, wodurch eine berühmte Pferderasse entstand<sup>6</sup>. Dieser Mythos ist dem Transformationsmodell analog, das wir aus der Legende von der Ehe zwischen Poseidon und Demetra oder Kronos und Philyra kennen. Aus der ersten wird das Flügelroß Areion geboren, aus der zweiten - Kentauros, von dem die Zentaurenrasse stammt. In beiden thralischen Beispielen ist die Erinnerung an die hippomorphe Göttin verblichen - die Stuten sind zwar außergewöhnlich, jedoch nicht göttlich.

Vielleicht sind nur in den Riten der edonischen Göttin Bendis Überreste enthalten, die von ihrer Beziehung zum Hippomythos zeugen. Gemeint ist das von Plato beschriebene nächtlich Pferderennen durch die Straßen Athens<sup>7</sup>. Das Pferderennen scheint ein Bestandteil des indoeuropäischen Hippomythos und Rituel zu sein - die schwangere Maha wird vom König gezwungen, mit Pferden um die Wette zu laufen und sie zu besiegen, indem sie gleich darauf Zwillinge zur Welt bringt<sup>8</sup>. Vielleicht steht der Ritus in den Bendidia mit den unumstrittenen Aspekten der Göttin als Schutzgöttin der Fruchtbarkeit in Verbindung. Dafür sprechen die Fackeln, die unter den Reitern ausgetauscht werden, sowie das Datum des Festes. Folglich erscheint die Göttin in diesem Falle als eine Göttin dritter Funktion (nach dem System von G. Dumézil). Die typische Fruchtbarkeitsgöttin Demetra weist ebenso eine hippomorphe Form auf.

Auch die von der hippomorphen Göttin dritter Funktion geborenen Zwillinge wirken gewöhnlich ebenfalls im Rahmen der dritten ideologischen Funktion, wobei der eine immer ein Beschützer der Pferde ist. Merkwürdig ist, daß der eine der Dioskuren - Kastor - bei den Griechen als Gründer der Pferderennen galt<sup>9</sup>. Die römischen Equiria-Feste wurden von Romulus<sup>10</sup> gegründet - dem einem der Zwillinge, die die Stadt Rom gründeten. Und doch waren diese Pferderennen dem Kriegsgott Mars gewidmet. In der indoeuropäischen Mythologie ist das Pferd ein Tier, das immer der Kriegsgottheit gewidmet ist.

Und kriegerische Aspekte sind Bendis nicht fremd. Auf Münzen des bitynischen Königs Nikomedes I. ist sie mit den Attributen der Athene dargestellt: mit Schild, Speer und Schwert<sup>11</sup>. In der Historiographie wurden bereits Meinungen über die Ähnlichkeit beider Göttinnen geäußert. G. Thompson<sup>12</sup> bemerkt die Ähnlichkeit im Opfer der lokrischen Jungfrauen im Athenetempel zu Troja einerseits und im Opfer der Großen Göttin von Lemnos, der ebenfalls Jungfrauen geopfert werden andererseits. Zweifelsohne ist Lemnia Bendis<sup>13</sup>. In diesem Zusammenhang weist D. Popov<sup>14</sup> darauf hin, daß zur Zeit des Trojanischen Krieges Priesterin im Trojaner Athene-Tempel Theano ist - Tochter von Kisses, dem Herrscher der gleichnamigen Stadt auf der Halbinsel Chalkidike. Aber wir können noch weiter gehen in der Auslegung der altertümlichen Quellen. Der Bendis-Kult war auch auf Chalkidike verbreitet - einige Quellen erwähnen sie als Mutter von Pallenias<sup>15</sup>, der eponymen Göttin eines Teiles dieser Halbinsel. Die antike Tradition bietet eine Fülle von mythologischen Assoziationen zwischen Pallene und Ethene. Nach einer Reihe antiker Autoren wur-

de Athene ebener geboren, aufgezogen und erzogen<sup>16</sup>. Noch mehr, sie wird Pallenia genannt<sup>17</sup>. In der Arbeit von F. Vian wird angenommen, daß der Name von Pallas kommt - Benennung eines Jungen oder Mädchens in der Zeit der Initiation. Als Vater Athenes wird in diesen thrakischen Landen gewöhnlich der Gigant Pallas genannt, den sie während der Gigantomachie (oder schon vorher) tötet wegen seiner inzestuösen Annäherungsversuche zu ihr<sup>19</sup>. Besonders merkwürdig ist, daß in den Beziehungen zwischen Pallene - Bendis' Tochter - und ihrem Vater Sithon ebenfalls eine ziemlich deutliche inzestuöse Note bemerkbar ist - er will ihre Ehe mit Klitios zerstören. Wahrscheinlich widerspiegeln beide Fälle die homosexuellen Beziehungen zwischen dem jungen Krieger (der nicht nur als Mädchen travestiert ist, sondern auch ein Mädchenstatus hat) und seinen Vormund in der Initiation (Vater, Pate). Ein weiteres Beispiel aus demselben geographischen Gebiet ist das Vater-Tochter-Paar Harpalykos - Harpalyke<sup>20</sup>. Überhaupt ist immer, wenn wir auf Namenähnlichkeit stoßen, auch eine Inzestbeziehung zu erwarten<sup>21</sup>.

Diese Analogien zeigen nur, daß im Mythos von Athene selbst Strukturen enthalten sind, die einen Vergleich mit Bendis erleichtern. In manchen Versionen hat auch Hephaistos ein inzestuöses Verhältnis zu Athene<sup>22</sup>. Er ist nicht nur als Halbbruder Athenes zu betrachten, sondern auch als ihr Vater, denn eben er öffnet des Zeus Schädel, voraus die göttliche kriegerische Jungfrau geboren wurde. Aben Hephaistos war hauptsächlich eine Gottheit des thrakischen Lamnos - hierher fiel der vom Olympos Heruntergeworfene und hier begann der Stamm der Sintoi erstmals ihn als Gott zu verehren<sup>23</sup>. Und die Große Göttin der Insel war Bendis. So wird sie durch Hephaistos wiederholt mit Athene assoziiert. In Makedonien wurde Athene Gyga<sup>24</sup> genannt. Kacarov nimmt an, daß es sich in diesem Falle um «eine thrakische Gottheit, die von den Makedonern übernommen wurde»<sup>25</sup> handelt. Obwohl vom Autor nicht nachgewiesen, wird diese Annahme von der Toponymik von Pallene unterstützt: dort gibt es den Fluß Gygas und die Stadt Gygonis, außerdem wurde dort auch Dionysos Gygon<sup>26</sup> verehrt. So berühren sich beide Göttinnen - Athene und Bendis - in mehreren Richtungen in einer mythologischen Funktion und in der gleichen mythologischen Gestalt, die in einem Kultplatz lokalisiert ist - Pallene. Dies liefert einen entscheidenden Beweis zugunsten der Hypothese von ihrer Isofunktionalität. Wir könnten nur hinzufügen, daß auf einer hellenistischen Vase Bendis im Kampf zwischen einem Helden und einem Drachen<sup>27</sup> zugegen ist, d.h. genauso wie Athene beteiligt sie sich an Kämpfen von der Art der Gigantomachie und beschützt die Heroen bei ihren Heldentaten.

Der Name Bendis selbst wird vom indoeuropäischen Stamm bhendh (binden) abgeleitet, ein Hinweis darauf, daß sie eine bindende Gottheit ist<sup>28</sup>. Und bei den Indoeuropäern kommt diese Rolle immer dem Kriegsgott zu. Bei den Griechen jedoch wird eben Ares am häufigsten gebunden, während die Rolle eines binden Gottes von Hephaistos, Bendis' Partner auf Lemnos<sup>29</sup>,

übernommen wird. In diesem Sinne ist die Darstellung von Kallinikos<sup>30</sup> interessant, in der die bithynische Artemis - Bendis als Spinnerin auftritt. Hier stehen wir wieder einer funktionalen Gleichheit mit Athene gegenüber, die als Erfinderin und Beschützerin von Spinnerei und Weberei bekannt ist. Wahrscheinlich wurde diese «Frauenbeschäftigung» in den Kult der Kriegergöttinnen eingeführt, um ihrem virginalen Status hervorzuheben, denn sonst sind sie eine völlige Verneinung der Frauenfunktion («drinnen», d.h. im Hause, keine soziale Aktivität etc.).

Eben Athene hilft Bellerophon mit Hilfe eines Zeuberzügels (=Zauberbindungen) Pegasos zu zähmen<sup>31</sup>. Durch den Zügel nimmt die Göttin die für die Kriegsgottheit typische bindende Funktion wahr. Hippias Athene verleiht den Heroen die Fähigkeit, mit den Reitpferden oder mit dem Gespann zurecht zu kommen. Poseidon ist tatsächlich der Vater, der meisten mythischen Pferde, jedoch ist er Tharaxhippos<sup>32</sup> (d.h. die Pferde scheuchend), während Athene Chalinitis (d.h. des Zügels) ist<sup>33</sup>, d.h. die Pferde zähmend. Ausgehend davon, daß bei Homer die Heroen oft als «Pferdezähmer» bezeichnet werden, ist der ideologische Sinn des Zureitens eines Pferdes selbst einer Heldentat gleichzustellen. Daher gehört es zur königlichen Ideologie als eine der Hauptformen der Bewährungsprobe. Auf ritueller Ebene kann das auch in einem Wettreiten zum Ausdruck kommen, wobei der Reiter seine Kunst bei der Beherrschung des Pferdes beweist. Deswegen könnte das den Fest von Bendis in Athen<sup>34</sup> gewidmete Londoner Relief vielleicht auch als ein Ausdruck des Dankes der Sieger in diesem Wettbewerb gegenüber Bendis-Athene für die ihnen verliehene Reitkunst betrachtet werden. Auf dieser rituellen Ebene stellen wir auch eine funktionale Gleichheit zwischen beiden Göttinnen fest. In der wichtigsten Bräuche während der Panathenäen war hippikon agon<sup>35</sup> - ein Wettbewerb mit Streitwagen, auf denen neben den Wagenlenkern auch schwerbewaffnete Krieger Apobaten standen. Ihre Kunst bestand darin, bei hoher Fahrgeschwindigkeit abzuspringen und neben dem Streitwagen herzulaufen. Die Panathenäen selbst wurden nach der Legende von dem sagenhaften Athener König Erichthonios gegründet, um den Sieg der Göttin Athene über den Giganten zu vereigen. Die Angaben aus dem Altertum weisen direkt auf einen rituellen Sinn der Apobatenwettläufe hin - sie vollziehen das Benehmen der Göttin in der Gigantomachie nach, wo sie neben Zeus' Quadriga herläuft. Interessant ist, daß die thrakischen Funde Beweise dafür liefern, daß dieser Brauch, mindestens in seiner bildlichen Transkription, auch den Thrakern bekannt war. Damit ist die Phiale vom Bašova-Grabhügel gemeint, auf der ein Apobaten-Wettkampf dargestellt ist - der eine Kämpfer hat das Bein ausgestreckt, um vom Streitwagen herunterzuspringen. Hier beantworte ich nicht die Frage, ob der rituell-mythische Sinn dieser Szene den thrakischen Herrschern bewußt war. Unumstritten ist die Tatsache ihres Vorhandenseins im thrakischen Milieu selbst. Und dies schafft bereits Voraussetzungen für eine Identifizierung von Bendis und Athene als Kriegsgöttinnen in einem ähnlichen Hipporitual - Pferderennen.

Die Bedeutung des Zügels ist in der thrakischen Kunst besonders hervorgehoben. Sogar wenn nur einzelne Pferdeköpfe dargestellt werden, weisen sie immer wieder einen Zügel auf (vgl. Applikationen von Letnica und Ogus). All diese Angaben zeugen von der thrakischen Göttin auf der Ebene der zweiten ideologischen Funktion, d.h. als Kriegsgottheit mit Markmalen einer Hippofunktion.

Allerdings wird die weibliche Gottheit sehr oft auch in Szenen auf Investituren dargestellt: auf den Ringen von Rosovec und Brezovo, der Knemyde von Agighiol, auf der Wandmalerei im Sveštari-Grabmal<sup>36</sup>. In diesen Denkmälern ist es eben die Göttin, die dem König die Insignien überreicht. Und der Held und Herrscher wird immer zu Pferde dargestellt, was die Göttin wieder, nunmehr auf der Ebene der ersten ideologischen Funktion, mit dem Pferdemythos in Thrakien verbindet.

Wenn unsere Schlußfolgerungen (mögen sie auch hypothetisch aussehen) als Ganzes richtig sind, so sollten wir in Bendis eine der thrakischen Varianten der transfunktionalen indoeuropäischen Göttin hippomorphen Charakters sehen: eine weibliche Gottheit in Verbindung mit dem Pferd ist auf allen ideologischen Ebenen vertreten.. Ist es dann ein Wunder, daß der odryische König Kotys I. eben Athene<sup>37</sup> heiraten will, d.h. das hellenische Funktionsäquivalent von Bendis? Diese Handlungsweise ist dem Verhalten des Königs von Ulster gleichzustellen, der eine Stute heiratet, um sich eine Erneuerung der Macht zu sichern<sup>38</sup>. Andererseits ergibt sich die Frage, ob die angeführten Erwägungen über die Identität zwischen Bendis und Athene nicht bei der Aufnahme des edonischen Kults in Attika selbst eine bestimmte Rolle gespielt haben. Dies wäre eine indirekte Bestätigung der hier dargelegten These. Die Rekonstruktion des indoeuropäischen Hippomythos in Thrakien wird auch durch die vielfältigen Angaben über Pferdeopfer bestätigt. Über diese Praxis wurde bereits ausführlich geschrieben, deswegen wird hier darauf nicht eingegangen<sup>39</sup>. Es sei nur daran erinnert, daß ein gewichtiger Beweis für deren indoeuropäischen Charakter die in den Applikationen von Letnice dargestellten abgeschnittenen Pferdeköpfe über den Reitern sind. Denn in den Riten von der *Aśvamedha*-Art spielt eben der Kopf des toten Pferdes eine besonders wichtige Rolle. Eine gleichwertige Opfergabe könnte nur *Puruśamedha* sein - das rituelle Töten eines Menschen. In anderen Applikationen von Letnica sind hinter dem Reiter auch abgeschlagene Menschenköpfe zu sehen - ein Zeugnis für die Annahme des Vorhandenseins eines ähnlichen Mythos und Rituals in Thrakien.

Leider verfügen wir über keinerlei schriftliche Angaben über das Vorhandensein eines Zwillingsmythos in Thrakien, abgesehen vielleicht von den geflügelten Söhnen des Boreas. Eine hypothetische Rekonstruktion könnte sich nur auf die Darstellungen in den thrakischen Kunstdenkmälern stützen. Darin sind oft Reiterpaare zu sehen, die sich als hippomorphe Zwillinge deuten ließen: der Gürtel aus Lovec, die Applikationen von Lukovit, ein Becher aus der

Severeanu-Sammlung, die Donau-Reiter, die beiden Wagenlenker auf dem Kännchen vom Mogilanska-Grabhügel. Der Stern zwischen den Reitern auf der Severeanu-Vase erlaubte vielleicht eine Interpretation als Dioskuren, was solchen Betrachtungen eine festere Grundlage verleihen würde. Zumal in der Inschrift aus dem Palast von Seuthopolis die Größen Götter erwähnt werden, mit denen zu jener Zeit die Dioskuren identifiziert werden.

In den letzten Jahren wurden in den von den Geten bewohnten Landen zwei Bronzematrizen<sup>40</sup> gefunden, die die gleiche Abbildung tragen: ein geflügelter Halbzentaur, der in seinen Händen den Hals und die Hinterläufe eines auf seine Schultern gelegten Wolfes hält. Stilistisch gesehen gehören diese Gegenstände zur zweiten Hälfte des 4. Jh v.u.Z. Im Unterschied zu der griechischen Ikonographie steht der thrakische Zentaur auf zwei Pferdebeinen. In dieser Hinsicht sieht er den Satyrn ähnlich. Flügel sind ziemlich selten in der hellenischen Ikonographie und nur den Bildnissen der archaischen Zeit eigen, als die Einflüsse vom Osten stark waren. Der Fund von Rogozen bestätigt, daß sich die thrakischen Künstler den Zentaur mit Flügel vorgestellt haben<sup>41</sup>. Wahrscheinlich durch dieses Attribut das hybride Wesen der Gestalt verstärkt, d.h. sie entfernt sich noch mehr von der Norm, und dies betont ihren Charakter als Vertreter des Jenseits, des Chaos, als Exlex und Antagonist. Andererseits sind Flügel ein sichtbares Merkmal der Schnelligkeit - ein Kennzeichen des jungen Kriegers in der Zeit der Initiation. Auf der Kanne Nr. 158 aus dem Schatz von Rogozen laufen die Zentauren zur in der Mitte stehenden Göttin und ihr Lauf ist mit den Wettläufen zu Ehren von Bendis in Athen oder mit den Pferderennen zum Tage des Hl. Theodor in der bulgarischen Folklore vergleichbar. In allen Fällen ist die Gestalt des thrakischen Zentauren bei weitem archaisierender, natürlich, wenn wir uns von der Annahme leiten lassen, daß sie nach einem griechischen Vorbild entstanden ist. Derartige hybride Gestalten sind allerdings sehr populär in der Kunst des Ostens. Einen direkten Vergleich bieten iranische Kunst denkmäler: eine geflügelte Figur, die auf Stierbeinen steht und die Hände nach oben ausstreckt, finden wir in der Pektorale aus dem Schatz von Zivije und eine ähnliche Gestalt, jedoch mit zwei Raubtierläufen und mit Hirschohren und -geweih ist auf dem Teppich von Pazirik<sup>42</sup> zu sehen. Ich möchte mich nur auf diese zwei Analogien beschränken, um darauf hinzuweisen, daß der thrakische Künstler nicht unbedingt nach einem griechischen Modell gearbeitet hat.

Schon die Tatsache, daß zwei Matrizen aus zwei Nachbarortschaften mit dem Bild dieses thrakischen Zentauren vorliegen, ist ein ausreichender Beweis für seine Bedeutung im mythologischen Bewußtsein der Thraker. Wie bereits bekannt, werden von der Medusa Chrysaor und Pegasos geboren, d.h. des charakteristische indoeuropäische Modell des Zwillingspaars als Mensch und Pferd. Es ist anzunehmen, daß diese beiden Gestalten in den thrakischen Matrizen in einer Gestalt vereint sind, was zum hybriden Wesen führt. Als Beweis für diese Hypothese ließe sich die ständige Benennung des Zentauren in der

altertümlichen Literatur als «bimorph»<sup>43</sup> anführen, was auf die Mischung von menschlichen und Pferdeelementen in seiner mythischen Natur hinweist. Während der griechische Zentaur immerhin ein organisch mögliches Lebewesen darstellt, hätte der thrakische ziemlich große Schwierigkeiten, nur mit zwei Pferdebeinen zu laufen. Und dies zeugt davon, daß er für die Thraker eine mit besonderer Bedeutung beladene Figur war. Stehen wir nicht etwa einem mythischen Geschöpf gegenüber, das aus der Ehe des Helden mit der hippomorphen Göttin geboren wurde? Kennzeichnend ist auch, daß aus Razgrad auch die Elektrumprotoma von Pegasos<sup>44</sup> stammt, d.h. der hippomorphen Zwilling des indoeuropäischen Zwillingspaares. Die nächste Analogie dieses Kunstwerkes finden wir im unlängst entdeckten Rhyton aus dem Ulap Kurgan in Adiges, von F. Balonov<sup>45</sup> veröffentlicht. Der sowjetische Forscher nimmt an, daß das Flügelroß Chrysaor selbst sei. Die von ihm vorgeschlagene Etymologie dieses Namens - «goldzünftig» - ist unsicher und unzulänglich, um das Goldplättchen im Maul des Tieres zu erklären.

Fortsetzung folgt im nächsten Heft

#### LITERATURVERZEICHNIS:

1. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, Wiener Beitr. zur Kulturgesch. und Linguistik. 4, 1936, 279-409; J. Puhvel, *Aspects of Equine Functionality. Myth and Law among the I.-E.*, ed. J. Puhvel, UCLA, 1970, S. 159f. mit angef. Lit.; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque. P.*, 1966, 217-229; W.D. O'Flaherty, *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, Delhi, 1981;
2. Siehe D. Ward, *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Folklore St. 19, Berkley and L.A. 1968; Idem, *Separate Functions of the I.-E. Divine Twins* in: J. Puhvel ed. *Myth...* S. 193f.; ST. O'Brien, *Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythologie*, JIES, 1982, v. 10, Nr. 1-2, 117-137; M. Shapiro, *Neglected Elements of Dioscurism (Divine Twinning) in the old Slavic Pantheon*, JIES, 1982, v. 10, Nr. 1-2, 137-167;
3. Apollod., 2.94-97; Diod. 4.15;
4. Siehe R. Graves, *Greek Myths*, L. 1975, v. 2, p. 124;
5. P.K. Ford, *The Mybigoni and Other Medieval Welsh Tales*, Berkley, 1977, p. 37-56;
6. II. XX. 219f. Von Poseidon und Demetra siehe Pindar. Nem. 10.55; Von Kronos und Philyra siehe Hesiod. Theog. 2.12 31-4; Hyg. Fab. 130;
7. Plato, *De Civit.*, 327 - 328;
8. Th. Kinsella, *The Tain*, Oxford, 1970, pp. 6-7, 21-23;
9. Dion. Halic. Antiq. Rom. VI, 13; Cicero. Nat. Deor. III, 5.11; Siehe P. Schilling, *Les «Castores» romains à la lumière des traditions indo-européens*, in: *Hommage à G. Dumézil, I.P.* 1960, 177-192;
10. Val. Maxime. 2,2,9; Ovide. Fast. 2-279; Siehe G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, P., 1975, p. 161-165;
11. D. Popov, *Bendida*, S., 1981, 27;
12. G. Thompson, *Issledovanij po istorij drevnegreškogo obštestva*, M., 1958, 276;
13. D. Popov, *Op. cit.*;
14. *Ibidem*, 37;
15. Connon, FGH I, 191.

16. Cicero, *De Nat. Deor.* III, 23, 59.
17. Hesych. s.v. Pallenias.
18. F. Vian, *La guerre des géants*, P., 1952, 197-199, 273.
19. Cicero, *Op. cit.*,
20. Siehe I. Marazov, *The Thracian Myth of Harpalyke*, under Druck.
21. R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore and L., 1977, pp. 200-222.
22. HYG, Fab. 166.
23. Libanion, (Foerster), t. I, p. 38.
24. Hesych, s.v. Gyga.
25. G. Kacarov, *Zar Philipp II Makedonski*, S. 1922, 100.
26. *Etym. Magnum*, s.v. Gigonis; Vian, *Op.cit.*, 190.
27. D. Popov, *Op. cit.*
28. D. Detschew, *Die Thrakischen Sprachreste*, Wien, 1976, s.v.
29. Siehe M. Delcourt, *Héphaistos*, P., 1957.
30. Kallinikos, *Vita St. Hipatii*, 97, 130.
31. Paus, II, 4.I.
32. Siehe M. Detienne, *Athena and the Mastery of the Horse*, H.R., 1971, v. 11, n° 2,
169. 33. *Ibidem*, 165.
34. Siehe D. Popov, *Kopenhanegskijat Relif*, Archeologia, 1977, 1, 1-13.
35. Eratosth, *Cataster*, 13; Virg., *Georg.*, III, 113; Plato, *Parmenide*, 127 a; Myth. Vat. I, 128; III, 10.3.
36. Siehe I. Marazov, *Aspekti na religijata i ideologijata v Trakija*, Thrakia, 1976, 3; ' Idem, *Za semantikata na izobrazeniata v grobnicata ot Svestari*, Izkustvo, 1984, 4.
37. Athen. XII, 531e - 532a.
38. J. De Vries, *La religion des Celtes*, P., 1977, 252-254.
39. I. Marazov, *Sledi ot Asvamedba i Purušamedba v kultovite rituali na trakite*, Izkustvo, 1980, 8, 7 -17.
40. T. Ivanov, *Trakijiski bronzov relief*, Izkustvo, 1982, 3; M. Krasteva, *Bronzovata matrica ot s. Alvanovo, Tyrgovištiko*, Izkustvo, 1983, 4 (eigentlich ist das eine Matrize aus dem Dorf Gornovo Alvanovo, im Gebiet der Stadt Russe, wie mich M. Krasteva freundlicher Weise informierte).
41. I. Marazov, *The Treasure from Rogozen*, Sofia, 1989;
42. R. Ghirshman, *Iran*, München, 1964, Abb. 137;
43. S.I. Rudenko, *Drevnešie v mire budožestvennie kovry u tkani*, M., 1968, Abb. 51;
44. Ovid, *Metam.* IX, 121;
45. M. Gabrovski, *St. Kalojanov, Protome na Pegas*, Vekova, 1980, 3, 77;



FONDAZIONE EUROPEA DRAGÀN  
CENTRO EUROPEO STUDI TRACI

CONSEIL INTERNATIONAL  
DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES  
ET THRACES

INTERNATIONAL ASSOCIATION  
"TERRA ANTIQUA BALCANICA"

VI<sup>e</sup> CONGRÈS  
INTERNATIONAL  
DE  
THRACOLOGIE  
•  
VII<sup>e</sup> SYMPOSIUM  
INTERNATIONAL  
DES ÉTUDES  
THRACES

Palma de Mallorca  
24-28 Mars 1992

*Le CONSEIL INTERNATIONAL DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES ET THRACES et le CENTRO EUROPEO STUDI TRACI se permettent d'espérer que l'initiative commune de présenter les thèmes fondamentaux des Congrès, organisés par le Conseil (Sofia - 1972, Bucarest - 1976, Vienne - 1980, Rotterdam - 1984, Moscou - 1988), et des Symposia, organisés par le Centro Europeo Studi Traci (Rome - 1977 et 1979, Palma de Mallorca - 1981, Boston - 1984, Spoleto - 1987, Firenze - 1989), et de suggérer ensemble des projets futurs sera acceptable pour les participants et pour nos hôtes et favorable pour le déroulement des Colloques. Les portes des Colloques restent ouvertes à tous ceux qui en veulent prendre part même sans être inscrits dans ce programme.*

*Les rapports, ainsi que d'autres contributions non-annoncées ou souhaitées, pourraient être déposés auprès du Secrétariat au cours des Colloques ou envoyés au Secrétariat du Conseil International des Études Indo-Européennes et Thraces à Sofia/Milano jusqu'au 1er Octobre 1992. Les Actes seront remis sous presse dès le début de 1993.*

Secrétariat: Institut de Thracologie  
13, Moskovska, 1000 - Sofia, Bulgarie  
tél. : 3592/80.35.43; 87.87.28;  
fax: 66.89.18

Centro Europeo Studi Traci  
Via Larga, 11, 20122 - Milano, Italia  
tél.: 392/58.30.48.16;  
fax: 58.30 47.90

**CONSEIL INTERNATIONAL  
DES ÉTUDES INDO-EUROPÉENNES  
ET THRACES**

**PROGRAMME**

**24 MARS 1992, MARDI**

**INAUGURATION**

JOSEPH C. DRAGÀN      président d'honneur  
NIKOLAÏ MERPERT      président  
ALEXANDRE FOL      secrétaire général

BEHIN AKŞOY      secrétaire  
IRINA KALUJSKAJA      "  
JON NIKULIŢĂ      "  
PETRE ROMAN      "  
DIMITRIOS SAMSARIS      "

Lidya BAYUN      Helmut KYRIELEIS  
Aloiz BENAC      Jan LICHARDUS  
Dumitriu BERCIU      Marion ITTEN-LICHARDUS  
Şandor BÖKÖNYI      Ivan MARAZOV  
Grigore BRÂNCUŞ      Mehmet ÖZDÖGAN  
Halet ĆAMBEL      M. P.- DÎMBOVIŢA  
Ronald CROSSLAND      Frano PRENDI  
Wolfgang DEHN      Colin RENFREW  
David FRENCH      Jacob ROODENBERG  
Milutin GARAŞANIN      Michel SAKELLARIOU  
Leonid GINDIN      Mitsuo SHINOZAKI  
Elena GOLUBTSOVA      Margarita TAĆEVA  
Janoš HARMATTA      Nikola TASIĆ  
Selim ISLAMI      Velizar VELKOV  
R. KATINĀAROV      Jozef VLADAR  
Georg KOSSACK      Fred WOULDHUIZEN

**18.00** Allocutions

**19.00** Onorato BUCCI.  
Presentazione del volume:

**"ANTICHI POPOLI EUROPEI:  
DALL'UNITA' ALLA DIVERSIFICAZIONE"**  
Scritti di:

J. C. Dragàn, O. Bucci, L. Braccesi, U. Cozzoli,  
F. Imparati, A. Prosdocimi, C.A. Mastrelli,  
S. Rinaldi Tufi, M.. Pavan, R. Staccioli, R. Olmos

**20.00** Réception offerte par le Président d'Honneur  
du Conseil International des Études Indo-  
Européennes et Thraces J.C. DRAGÀN à  
Villa Dragàn

25 MARS 1992, MERCREDI

Président: Antonio PALLAU

17.30 - 20.30

Président: Wolfgang DEHN

9.30 - 11.30

Leonid GINDIN: *Thrace et Troie*  
David FRENCH: *Anatoliens and Thraciens*

**Discussions et café-pause**

Marija GIMBUTAS: *The Kurgan Theory in Mediterranean Context* Frano PRENDI: *Les rapports culturels entre l'Illyrie du Sud et le monde égéen dans la protohistoire*

Marion ITTEN-LICHARDUS: *Le Néolithique ancien d'Europe Sud-Orientale. Similitudes et diversités régionales* Antonio TAVARES: *La Péninsule Ibérique dans le cadre méditerranéen de la fin du IIe millénaire av. J.-Chr.*

Nikolai MERPERT: *The exploration of the Tell Junacite in South Bulgaria and the Indo-European Problem* Dinu ADAMEȘTEANU: *Il paesaggio archeologico italiano nel quadro del Mediterraneo greco-romano*

Jan LICHARDUS: *Europa und die Steppen in 4. und 3. Jht. v. Chr.* Stanimir KALOJANOV: *Palaces or Urban Centres in Minoan and Mycenaean World*

Borislav JOVANOVIĆ: *The Populations of the Steppe origin and the Silver on the Late Eneolithic of the Balkans - An Archaeometallurgical Approach to the Indo-European Migrations* Jan BOUZEK: *The Tumult and the Horse*

**Discussions**

11.30 - 12.30

**Discussions et café-pause**

12.30 - 13.30

Mircea Petrescu-DÎMBOVIȚA: *Quelques problèmes concernant les relations des civilisations de l'Europe Orientale, Centrale et Occidentale au cours de l'âge du Bronze et de Hallstatt*

Mehmet ÖZDÖĞAN: *The Eastern Mediterranean in Pre-hellenic Times*

**Discussions**

26 MARS 1992, JEUDI

27 MARS 1992, VENDREDI

Président: Juan Pedro GARRIDO

Président: Guillermo ROSSELLO-BORDOY

9.30 - 11.30

9.30 - 11.30

Marija GIMBUTAS: *Europa Indo-Europea: since when? Stages of Indo-Europeanization*

Giovanni PUGLIESE-CARRATELLI: *Magna Graecia come centro spirituale del Mediterraneo*

Nikola TASIČ: *Kulturentwicklung und Kulturbruch als Tatsachen und Möglichkeiten in der Periodisierung der Vorgeschichte des Donaupraums*

Margarita TAČEVA: *Orient et Occident dans la culture romaine de la Méditerranée*

Borivoj ČOVIČ: *Rapporti tra i Balcani nord-occidentali e la penisola Appenninica all'Età del Bronzo*

Dimitrios SAMSARIS: *Hellenisation et romanisation dans la Méditerranée - phénomène culturel*

Luigi BESCHI: *Lemnos - contatti interculturali all'epoca preclassica e classica*

Elena GOLUBTSOVA: *Contacts interculturels entre Grecs et population locale en Asie Mineure*

Ronald CROSSLAND: *The Thraco-Dacian language-group in the Present Context of Indo-European Studies*

Selim ISLAMI: *L'urbanisation de l'Illyrie. Aperçu des points de vue sur l'origine et le caractère de la ville illyrienne*

11.30 - 12.30

11.30 - 12.30

Discussions et café-pause

Discussions et café-pause

12.30 - 13.30

12.30 - 13.30

Daredjan KACHARAVA: *Intercontacts between Colchis and the Mediterranean in Archaic and Classic Times*

Vladimir KONDIČ: *The Autochthon Component and Ethnic Groups from the Great Migrations in the Roman-Byzantine period - Times of the Moesia Superior*

Otar LORDKIPANIDZE: *Intercontacts between Colchis and the Mediterranean in Hellenistic Times*

Roumyana GEORGIEVA: *Prothesis and Ekphora in the Thracian burial rites*

Discussions

Valeria FOL: *Le folklore Sud-Est européen. Une re-indo-européisation*

18.00 - 20.00

Petite Salle

Discussions

Séance plénière du

CONSEIL INTERNATIONAL DES ÉTUDES  
INDO-EUROPÉENNES ET THRACES

Président: Giancarlo SUSINI

28 MARS 1992, SAMEDI

17.30 - 20.30

Carlo Alberto MASTRELLI: *Fondo onomastico indo-europeo nel bacino Mediterraneo*

Lidya BAYUN: *Les Balcons et les territoires adjacents en tant que parties du monde culturel méditerranéen d'après les données linguistiques*

**Discussions et café-pause**

Nermin Vlora FALASCHI: *Pelasgica-Illyrica mediterranea*

Velizar VELKOV: *Die frühesten thrakischen Stammesnamen*

Irina KALUJSKAYA: *L'héritage linguistique du bassin Carpatho-Danubien*

**Discussions**

---

9.30 - 13.30/17.30 - 20.30

*Petite Salle*

**TABLE RONDE:**

**DECIPHERMENT OF ANCIENT EUROPEAN CODES**

*Promoters:*

*Ivan MARAZOV, Editor in chief of "ORPHEUS"*

*Fred WOUDHUIZEN, Advisory Editor of "ORPHEUS"*

Président: Georg KOSSACK

9.30 - 11.30

Wolfgang MEID: *Mediterranean Religious Concepts in Indo-European Transformation*

José Maria BLASQUEZ: *Diosas Madres en Tracia y en la Peninsula Ibérica*

Basilike PAPOULIA: *Das Königsbild der Thraker in der griechischen Quellen*

Ivan MARAZOV: *Pictorial Language of the Thracian Royal Ideology*

Dimiter POPOV: *Zalmoxis après M. Eliade*

Georgi KITOV: *Les Tumult thraces*

Luisa LOUKOPOULOU: *Le calendrier de l'ancien Thasos*

11.30 - 12.30

**Discussions et café-pause**

12.30 - 13.30

Ion NIKULITÄ: *Les Thraces septentrionaux à l'Est de Prut*

Tzvete LAZOVA: *The Hyperboreans*

Maya VASSILEVA: *Thrace and Phrygia. Some Typological Parallels*

**Discussions**

---

9.30 - 13.30

Président: Giovanni PUGLIESE-CARRATELLI

*Petite Salle*

17.30 - 18.30

**TABLE RONDE:  
DECIPHERMENT OF ANCIENT EUROPEAN  
CODES**

Promoters: Ivan MARAZOV  
Fred WOULDHUIZEN

Alexandre FOL: *Recherches multi- et recherches inter-  
disciplinaires*

Onorato BUCCI: *Oriente e Occidente nella storiografia europea: le responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche ed il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione*

18.30 - 19.00

**Discussions et café-pause**

19.30

**SÉANCE DE CLÔTURE**

---

## Le radici culturali dell'Europa I Traci

A cura dell'Accademia «La Colombaria», del Centro Unesco di Firenze, dell'Associazione culturale «Concordia» con i rispettivi presidenti: prof. Francesco Adorno, dott.ssa Maria Luisa Stringa e prof. Nicola Assini, in data 5 novembre 1991, il prof. G.C. Dragàn ha intrattenuto un foltissimo pubblico formato da eminenti personalità della Toscana, sul tema *Le radici culturali dell'Europa - I Traci*. Organizzato con il patrocinio degli Assessorati alla Cultura della Regione, della Provincia e del Comune di Firenze, l'incontro ha avuto luogo presso la sede dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere.

Tale Accademia, fondata da Giovanni Girolamo dei Pazzi, è la più prestigiosa di Firenze, e non soltanto perchè presieduta da famosi personaggi della cultura che negli anni si sono succeduti, quali ad esempio Della Tosa - Capponi - Corsini - Selmi - Devoto, ma anche per la stessa attuale sede, ubicata presso l'antico convento delle oblate, dove nel 1200 Folco Portinari, padre della Beatrice di Dante Alighieri, inaugurò il primo ospedale toscano diretto da Monna Tessa.

Il prof. Dragàn ha svolto una dotta dissertazione sul tema proposto, evidenziando chiaramente che i Traci dalle regioni del Danubio, attraverso i secoli,



hanno dato vita a varie popolazioni indo-europee quali precursori della nostra civiltà.

I presidenti delle associazioni culturali promotrici della manifestazione hanno voluto ringraziare il relatore con medaglie ricordo e riconoscimento quale socio e «ad onorem».

GIANCARLO SAPPORETTI

## SPAȚIUL TRACIC



«Tracii sunt neamul cel mai n meros  i mai r sp ndit din lume,  
dup  cel al Indienilor» (*Herodot*)

### CUPRINSUL

Radu R. Florescu, <i>The origins of the Dragon symbol in Vlad Dracul's heraldry and iconography</i>	1
Ivan Marazov, <i>Ein Versuch zur Rekonstruktion des Hyppomythos im Alten Trakien</i>	8
<i>Vie Congrès International de Thracologie - Programme</i>	17
G. Saporetti, <i>Le radici culturali dell'Europa</i>	22