

Стефан ЙОРДАНОВ

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий”, България

РИТУАЛНОТО ХРАНЕНЕ В ДРЕВНОСТТА (ПО МАТЕРИАЛИ ОТ БАЛКАНО-АНАТОЛИЙСКИЯ РАЙОН)

Stefan YORDANOV

“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo, Bulgaria

THE RITUAL FEEDING IN ANTIQUITY (ACCORDING TO DATA FOR THE BALKAN-ANATOLIAN REGION)

The socio-political system of the tribal so-called age-set stratification embraces a refined mytho-ritual complex, including a specific ritual dietary manner, which namely is the object of study in the article. This ritual dietary manner or more precisely – a dietary manner during the initiatory period as well as during the initiatory rituality – formed in the ancient mytho-epic tradition the mythical image of peoples, which were presented as inhabiting the mythical limits, having a wild existence and consuming food typical for them. The data elucidating these two phenomena – the specific diets and the peoples following these diets – are presented in the article by some typical examples. The information of two authors belonging to the mytho-epic tradition of the **Abioi** of Homer – Homer himself and Aeschylus – is analyzed in greater detail. The author is of the opinion that it is Aeschylus who has recorded more precisely the name of this mythical people – **Gabioi**. The Thracian “roots” of the image of this mythical people are evidenced by this fact among others that the data of both Homer and Aeschylus describe not a nomadic style of existence but an initiatory way of life, mostly through the information about their specific dietary manner.

Keywords: initiatory rituality, mytho-epic tradition, Abioi, Gabioi, Homer, Aeschylus, Thracian.

Религиите от епохата на древността са изградени от мито-ритуални комплекси, насочени към пряко идейно обслужване на социалния живот на съответното общество. Инициационният мито-ритуален комплекс несъмнено е един от тези феномени, които представляват важна част от социализационните механизми на тогавашните общества, като също така несъмнено твърде интересен елемент в рамките му било ритуалното хранене, респ. специфичният хранителен режим.

1. Едно кратко описание на инициациите у **убанги**, общност от Централна Африка, т.е. едно традиционно до XIX в. общество, дава най-обща представа за мястото на ритуалното хранене в системата на инициациите. Провеждането

на инициациите тук ставало в специално изградени лагери; отдалечени от селищата на общността, те били място на суров живот. В представите на убанги лагерът бил владение на поглъщащо всички и всичко чудовище, а ритуалният център на лагера се разполагал около голям глинен съд, на който бил закачен меден пръстен, символизиращ центъра на света, *axis mundi*. Инициационният лагер бил място за изпълнение на свещени танци, а самият инициационен мито-ритуален комплекс включвал: 1) ритуално бичуване, извършвано при преминаването между две редици от вече посветени; 2) обрязване; 3) ритуални танци пред старците; 4) поглъщане на наркотици за поддържане на бодростта; 5) препитаване чрез лов; 6) обучение, включващо изучаване на митологията, социо-нормативната култура, половата култура, ритуалната хореография, някои занаяти; 7) „опростителни“ обреди; 8) работа на колективното поле; 9) смяна на името с ново; 10) специален език за новопосветените; 11) обреди за напускане на лагера: намазване на тялото и лицето с бял каолин и други атрибути (специално украшение за глава, облекло и пр.) 12) изгаряне на лагера и връщане в семейството; 13) тридневно ритуално мълчание, като новородени (описанието е по Оля 1976: 119–121).

Както се вижда, следван е бил особен хранителен режим – убанги са земеделци, но инициационните колективи се прехранват чрез лов, т. е. чрез храните на архаичен или респ. маргинален за съответната общност поминък. По време на инициационния пост е било практикувано и поемане на опиятни хранителни вещества.

Примерът в достатъчна степен показва, че ритуалното хранене при инициациите е включвало две преплитачи се, но отличими съставки – хранене с по-специфична, респ. архаична храна, и второ, поемане на опиятни хранителни вещества – твърди храни или за пиене, – по време на самите инициационни изпитания, особено при инициационното постене. Първият от двата типа хранене е свързан с една особеност в стопанско-културния тип на обществата, у които инициациите са били активна част от социализационната им система. Етнолозите отбелязват, че сред много ранноземеделски общества, общества на т. нар. мотични земеделци, се запазват реликти от стопанските навици и културни особености на ловците и събирачите (Чебоксаров, Чебоксарова 1982: 149) и бих прибавил, особено подчертани са тези реликти в бита на ритуалните инициации. Една трета особеност е свързана с обстоятелството, че освен специфичен режим на хранене, инициационният мито-ритуален комплекс включвал и ритуално постене, достигащо до пълно гладуване. За всички тези съставки на ритуалното хранене следва да се отбележи, че те не били постоянни за целия инициационен период, а били застъпени по различен начин в хода на инициациите. Това често поражда известна противоречивост в известията на писмени и етноложки извори за инициационното ритуално хранене.

2. Обществата от епохата на древността практикуват относително дълго време социализационните практики, осъществявани посредством

инициационния мито-ритуален комплекс, независимо че в тях той постепенно ставал архаичен – достатъчно дълго време, за да влезе той в ползрението на античната митографска, литературна и историко-политологическа писмена традиция. Тази писмена традиция ги отразява противоречиво и своеобразно, като всмуква в себе си разнообразна информация, нуждаеща се както от ясен общотеоретичен поглед в анализа, така и от конкретно-исторически подход във всеки случай (срв. в това отношение напр. Shaw 1982/1983: 5–31, с лит.). Още в края на XIX и през първата половина на XX век в изследванията на автори като Дж. Харисън, Ендрю Ланг, Анри Жанмер и др. се стига до важните изводи, че мистеријната ритуалност, отражението ѝ в античната литература, както и някои други повествования, например от типа на т. нар. ранноисторически текстове, са на границата на митология, художествена литература, история и политология, като отразяват и отделни страни от социално-политическата организация на древността. В случая ще ни интересува каква информация античните писмени извори съдържат за такъв елемент от инициационния мито-ритуален комплекс, *като ритуалното хранене*, както и за втъкването му в цялостната идейна и социално-политическа система на съответните общества. Че мито-епическите известия за тази инициационна практика отразяват елементи от цялостната потестарно-политическа система на тези архаични общества и обслужващата ги митология, добре е изразил Мартин Уест в твърдението си, че определения, съдържащи компонентата – *φάγοι*, от типа на *акридофаги*, *галактофаги*, *хипофаги*, *ихтиофаги*, *мосхофаги*, *офиофаги*, *фтейрофаги*, *стратофаги*, “are more typical of ethnography than of myth” (West 2014: 116, note 43). И накрая, понеже гръкоезичните и по-рядко латиноезичните извори от тази епоха неизбежно дават информация и за съседния „най-многоброен след индийците” народ, траките, респ. и пеласгите, то този елемент от инициационния мито-ритуален комплекс е непряко засвидетелстван и за тях.

3. Една най-обща листа – листа, която е примерна и далече не е изчерпваща, – на древните народи, характеризирани в изворите чрез информация за такъв режим на хранене, включва следните народи:

3. 1. **Мито-епически народи без обвързване с конкретна етнолингвистична общност от епохата на древността**

3. 1. 1. Особеният режим на хранене при *агриофагите* от Етиопия е *отразен в техния етноним* – всъщност, мито-етноним, – почти обичаен начин, по който античната мито-епическа традиция „кодира” информацията за съответния инициационен колектив (вж. за тях Йорданов 2000: 122–123).

3. 1. 2. *Циклопите* също са сред народите с особен хранителен режим – те са и *антропофаги* (вж. за тях Shaw 1982/1983: 21–23; Dion 1969).

3. 1. 3. *Кентаврите* са мито-епически народ, описанието на чийто бит – обитаване в планината (Apollod., Bibl., II, 5, 4), хранене от обща бъчва (Apollod.,

Bibl., II, 5, 4), носят белезите на типичен Männerbund от периода на инициациите, много близък до приведеня по-горе пример от социалната практика на традиционните народи. Само да отбележа, че тяхната категоризация като разделени на ἄγρια φῦλα θηρομύγῃ е твърде близка до названието на агриофагите от Етиопия (Oppian, Cynegetica, II, 5, in: Mair 1963; цит. по: Noël 1999: 57).

3. 1. 4. **Лестригоните**, имащи дискуссионна локализация в митичната география на древната мито-епическа традиция, също са **антропофаги** (повече: Dion 1969).

3. 2. Митологизирани древни народи с конкретна етнолингвистична категоризация

3. 2. 1. При **персите кардамоноядци**, т. е. употребяващи за храна някакво цвете, били юношите, занимаващи се с пасенето на добитъка и следващи хранителен режим, който включвал диви плодове, месо от дивеч и въпросното цвете. Хранителният режим на висшата степен на митраистките общества включвал само безкръвна храна и е почти идентичен с онзи на персийските младежи (вж. Йорданов 2000: 119–120). Примерът с персийските юноши е важен, тъй като показва, че общности, окачествени като консумиращи само някакъв дивеч или продукт, всъщност са окачествени откъм най-специфичното в хранителния им режим по време на юношеската възрастова степен и евентуално при зрелостните инициации.

3. 2. 2. **Ситафаги** са **гелоните** от източноевропейските степи – по данни на Херодот (IV, 109, ed. C. Hude) този народ обработва земята (γῆ ἔρϋεται), засажда градини (κῆλους ἐκτιμῆνοι) и се храни със зърно (той е σιτοφάγος). Гелоните едновременно са и **галактофаги** (вж. по-долу, 4. 2. 1.).

3. 2. 3. **Будините**, хранещи се с насекоми (вж. по-долу, 4. 2. 2.).

3. 2. 3. **Мизите** са **капнобати** (вж. повече: Йорданов 2000: 120), представляват пример за използването на опиятни средства в инициационния мито-ритуален комплекс.

3. 2. 4. **Бизалтите** от Родопите (?) са **галактофаги** (вж. по-долу, 4. 2. 1.).

3. 2. 5. За особен хранителен режим говори етнонимът на **мелинофагите** (вж. Йорданов 2000: 118 и сл.). Мелинофагите са племенният колектив, през чиито земи преминава Ксенофонт със своите войници, за да отиде да се срещне с парадинаста Севт II и да се наеме на служба при него със своя отряд. Мелинофагията не е указание за специфика на стопанския бит на този колектив, както Ив. Венедиков тълкува буквалното значение на името; категоризацията, съдържаща се в този мито-етноним, съответства на случаите, в които съответните termini technici за назоваване на юношеските възрастови съюзи са възприемани от външен наблюдател като етноними.

4. Като цяло една най-обща класификация на хранителния режим на инициациите ще включва следните типове мито-ритуално хранене:

4. 1. Мито-ритуално хранене с растителни храни

4. 1. 1. Хранене със зърнени храни, т. нар. *ситофагия* (вж. най-общо: Йорданов 2000: 116 сл.). Тази характеристика, която би следвало да отразява опозицията „дивачество – цивилизованост” (вж. повече за това, с лит. Berdowski 2007: 61–84), както се мисли по отношение например на гелоните, всъщност характеризира и митични народи, обитаващи мито-епическото пограничие, познатите крайни предели на мито-епическата ойкумена. Тук спада и примерът на *мелинофагите* (вж. по-горе, 3. 2. 5.). Той е важен, тъй като засвидетелства ситофагия, но въз основа на практикуване на земеделие от по-примитивен тип.

4. 1. 2. Хранене с плодове от диви растения е също разпространена инициационна практика. Два примера в това отношение:

При митраизма храната на приемания в малките мистерии на Митра се състояла от орехи (?), мляко, медена вода и вода от персийската река Хоаспис (вж. най-общо: Йорданов 2000: 120, с препр.). *Баланефаги*, т. е. хранещи се с жълъди, са категоризирани членовете на митологичната общност, съставена от пастири, наречена азани, от Аркадия (вж. най-общо Йорданов 2000: 117, с препр.). *Лотофагите*, „хранещи се с лотос”, са мито-епически народ, до чиито земи Одисей достига на десетия ден от скиталчествата си след края на Троянската война (Hom., Od., IX, 82–83).

4. 2. Мито-ритуално хранене с храни от животински произход

4. 2. 1. Храненето с мляко, т. нар. *галактофагия* или *галактопосия*, представлява хранителен режим, активно свързан с инициационния мито-ритуален комплекс. Ще припомня някои показателни примери в това отношение, които вече съм указвал (Йорданов 2000: 120–121, с препр.). Така режимът на галактопосия бил характерна практика за питагорейците, за инициантите от Атисовия култ, за *βάλται* в Елевзинските мистерии и др. Широко застъпена била представата за откърмване с млякото на диви животни – неотменен елемент от инициациите, и едновременно използването на млякото като субстанция при инициационните ритуали. Един от най-характерните примери, който съм привличал, е мито-епическият образ на гелоните, пиещи мляко, смесено с кръв, и то в Гетската пустиня, което без съмнение е алузия за инициационна ритуална практика с типичния за нея мито-ритуален locus, пустошта (добре формулирано у Елиаде 1995: 236). Тя е в голяма степен идентична със специалните питиета, приготвени от различни съставки, едната от които почти задължително е млякото, използвани при инициациите в хода на празниците от мистериен тип (вж. например Auberger 2000: 3 sqq.). И разбира се, изкушавам се непременно да повтора препратката си към онова известие на мито-епическата традиция, което приписва тази инициационна практика, конкретно пиенето на мляко, смесено с кръв, in deserto Getarum, и на бизалтите от Родопите (Verg., Georg., III, 461–462). Мястото на млечния хранителен режим в инициациите се потвърждава и по данни за т. нар. традиционни народи (вж. най-общо Йорданов

2000: 122, с препр.), а мито-ритуалната представа за разполагането на инициационните колективи в митологичното пограничие – впрочем, имаща и реална социалнопрактическа основа, добре засвидетелствана исторически, – предопределя назоваването на народите от пограничието на ойкумената като γαλακτοπόται.

4. 2. 2. Храненето с месо на далечните, обитаващи митологичното пограничие „диви“ народи също е типично за митологичните представи от инициационния мито-ритуален комплекс. У античния географ Страбон са изброени много подобни народи – *акридофаги*, т. е. „хранещи се със скакалци“, *елефантофаги*, т. е. „ядящи слонове“, *струтофаги*, т. е. „птицеядци“, *ихтиофаги*, т. е. „рибоядци“, *хелонофаги*, т. е. „ядящи костенурки“ или просто *креофаги*, т. е. „месоядци“ (Strab., Geogr., XVI, 4, 10 sqq. ed. L. Jones).

У Херодот е налице известие, че обитаващият Северното Причерноморие народ на *будините* практикувал т. нар. *фтейрофагия* (Hdt., IV, 109). Обичайно думата фтейрофаги (φθειροφάγοι) е превеждана като означаваща „хранещи се със шишарки“, но както установява напоследък А. И. Грищенко, будините са всъщност „хранещи се с въшки, респ. насекоми“ (вж. повече Грищенко 2014). Фтейрофаги *не са единствено будините*. Страбон изрежда фтейрофагите измежду племената близо до Питунт – Диоскуриада (Strab., Geogr., XI, 2, 14; XI, 2, 19, ed. L. Jones), приблизително същата е локализацията им у Помпоний Мела, Плиний Старши и Ариан, докато Клавдий Птолемей (Geogr., V, 9, 17 = Ptolemaeus 1845: 41) ги поставя на изток от реката Ра, т. е. в степите на днешен Казахстан, като през средновековието представата за фтерофагията се пренася върху някои тюркски народи – напр. у Ибн-Фадлан за башкирите, у Льв Дякон за печенегите и т. н. Ф. Г. Мищенко съпоставя тази древна практика с обичаи у айните, тунгусите, камчадалите, остяките, абаканските татари от някогашната Енисейска губерния¹. И ако за практикуващите ликантропия народ на *неврите* категоризацията им като образ на Männerbund е често срещана, сега се вижда, че така трябва да бъдат категоризирани и техните съседи, будините.

4. 3. Мито-ритуално хранене със себеподобни. Антропофагия

4. 3. 1. Антропофагията представлява широко застъпен инициационен мито-ритуален комплекс (вж. повече за него Йорданов 2000: 123 и сл.). Редица мито-епически народи с характера на Männerbünde, обитаващи митологичното пограничие, са представени в мито-епическите повествования именно като антропофаги – такива са например указаните по-горе циклопи и лестригони (вж. 3.1.2. и 3. 1. 4.). Заслужава отбелязване, че тези народи са едновременно и антропофаги, и галактофаги (вж. най-общо за това Иванчик 1999: 9), т. е. в рамките на инициационната ритуалност присъстват и двата типа хранителен

¹ Мищенко 1898: 81. В случая ползвам препратките към извори и литература в цитираната статия на А. И. Грищенко.

режим. Ритуалната антропофагия, респ. митологичният ѝ образ, представлява форма на т. нар. институционализиран канибализъм у традиционните народи (повече, с лит. Brennan 2014). Един характерен пример в това отношение е случаят с митичния образ на чудовището Скила, като според известието например на Хераклит (гл. II) това била хетерата Скила, обитаваща остров в околностите на 6 кучевидни прислужници, заедно с които изяждала чужденците (срв. също *Liber monstorum de diversis generibus*, I, 14, цит. по Gulielm 1863: 9, вкл. коментара към различията). Разказът за царя на племето на **бистоните** Диомед, хранещ конете си с човешко месо, от митичната история на древна Тракия (по разказа например на Apollod., *Bibl.*, II, 5, 8), представлява вариант на мито-епическата тема за ритуалната антропофагия.

4. 3. 2. **Гюнайкомастофагията** е специфичен вариант на антропофагията. Той е засвидетелстван от данните на ранносредновековните автори при описанието на варварските народи, нахлуващи в Източната Римска империя – например за славяните (вж. Малингудис 1991: 86–91; Йорданов 1998: 185–196). Не съм правил справка дали този *locus communis* тръгва от античен източник и евентуално дали алузията в него за инициационната галактофагия е засвидетелствана за древността.

4. 3. 3. **Инициационният лов на глави** и т. нар. **еницефалофагия** са също специфична инициационна практика, често срещана у народите от древността и при т. нар. традиционни народи. Те най-често са указвани като особено типични за келтите, но се срещат сред редица древни народи, сред елините от т. нар. Тъмни векове, като съществуват данни и за практикуването им и от траките (вж. повече у мен Йорданов 2012: 428–450; за практикуването им от скитите Сланов, Бурков 2013: 49–54; за практикуването им от славяните: Kajkowski 2014: 135–153).

4. 4. **Мито-ритуално постене** представлява елемент от финалния етап в т. нар. инициации, при който инициантите преминавали период на ритуално гладуване. Тук няма да се спирам на него, само ще отбележа, че по време на инициационното постене често било практикувано усвояване на познания посредством различни игри или играчки, като така било постигано и отвличане на вниманието на инициантите от глада. Такива са например т. нар. орфически играчки (вж. за тях напр. Богданов 1991: 45–46; Венедиков 1992: 126). Важно е да се отбележи, че например астрагалът от богатия гроб № 43 (по реда на откриването) от Варненския халколитен некропол според мен бележи принадлежността към *Männerbund* на погребения там вожд, който чрез този ритуален атрибут е кодираше извършването на зрелостните си инициации (срв. и анализа на Маразов 1994: 28–29). Показателен пример за тази инициационна практика са и игрите на кости и др., изобретени от лидийците през периода на гладуване преди мигрирането им в Италия².

² Hdt., I, 94, ed. C. Hude. Вж. анализа на този пример у мен: Йорданов 2017, изложението на параграф III. 10. 5. от трета глава (под печат).

5. В настоящото изложение ще се спра малко по-подробно върху примера на мито-епическия народ на абиите. Всъщност, вече съм разглеждал много детайлно данните за този мито-епически народ и възможната им интерпретация (глави 6–9 от книгата: Йорданов 2000: 116–205). Необходимостта да се спра върху този пример се определя от две неща: този мито-ритуален колектив е характерен пример за т. нар. галактофагия, и второ, етнолингвистичната му принадлежност продължава да бъде дискутирана и в съвременната литература. Докато за изясняването на първия проблем са възможни, но не са наложителни допълнителни съображения, то такива по отношение на втория проблем, свързан с категоризацията на абиите най-често като скитски „етнос”, е необходимо да бъдат приведени.

5. 1. През 1999 г. към въпроса за абиите отново се върна Асколд Иванчик (Иванчик 1999: 7–45). Както е известно, данните за този мито-епически народ дължим на Омир, който в началото на XIII песен от „Илиада” го упоменава в рамките на стихове, чийто анализ остава дискуссионен и до най-ново време. Омир повествува за това как Зевс, наблюдаващ от върха на планината Ида полесражението под Троя, за момент отвърнал поглед назад към земите на траките, мизите и абиите. По-конкретно, стиховете у Омир (II, XIII, 3–6) гласят:

αὐτὸς δὲ (scil. Ζεὺς) πάλιν τρέπεν ἑσσε φαεινῷ
νόσφιν ἐφ' ἰππολόων Θρηκῶν καθορώμενος αἴαν.
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν ἰππημόλων
γλακτοφάγων. ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων

Според Асколд Иванчик тези стихове предават синтактична конструкция, която той представя като изградена от две огледални спрямо съюза **и** (**καί**) страни, групирани около него чрез **енклитичната частица τε**. Така според него в превод текстът на Омир гласи:

„Коневъдците траки и сражаващите се отблизо мизи и прочутите хипемолги, хранещи се с мляко, и абиите, най-справедливи измежду хората.”

Схематично тази конструкция съгласно такъв превод има следния вид:

Траки + O-1 и Мизи τε + O-2 καί Хипемолги + O-3 + O-4 и Абии τε + O-5, където **O** е **определение** към всеки от етнонимите, като **енклитичната частица τε** в схемата е показана с мястото ѝ в старогръцкия текст, а с **и** е предадено къде трябва да бъде поставена като съединителен съюз при превод на български език.

На анализа на тази синтактична конструкция неизбежно също съм отделил място в осъществения от мен анализ на данните за мито-епическия народ на абиите (Йорданов 2000: 185–187). В него съм предложил решение, което частично се разминава с интерпретацията на Асколд Иванчик. Различията се състоят в следното:

Според мен превръщането на анализираната синтактична конструкция в абсолютно огледална е резултат от **изравняване на изграждащите я части в процеса на преосмислянето на втората ѝ част**, разположена след съюза

каі. Както е добре известно, върху смисъла на тези омирови стихове започват да дискутират още античните коментатори на Омир. Според мен във втората част на тази синтактична конструкция е стоял текст, който в поемата на Омир е бил подложен на преработка. Предполагам, че в първоначалния си вид тази синтактична конструкция всъщност е била съставена от три синтактични единици, а именно:

*О-1 + Траки **каі** Мизи + О-2 и [**каі**] О-3 + О-32 + О-4 Абии [**тѐ**] + О-5*

Както се вижда, прекомерното струпване на епитети към митонима абии е било едната причина да се потърси преустройство на синтактичната конструкция, преустройство, предизвикало промяната на местата на съюза **каі** и на енклитичната частица **тѐ**, респ. въвеждането и удвояването на последната³. Такава възстановка изисква изясняване с какво се обосновава допускането, че всички определения от *О-3* до *О-5* (*О-32* е обозначение за думата *хипемолги* в евентуалното ѝ качество също на определение) **поясняват именно митонима абии**.

Всъщност сред тези определения, с изключение на определението „прочути” и разширеното определение „най-справедливи измежду хората”, употребените като определения думи *хипемолги* и *галактофаги* представляват субстантивирани прилагателни имена. Античните коментатори дават различни тълкувания кой е народът, окачествен като „прочут” – дали хипемолгите, или галактофагите (вж. примерите за това у мен Йорданов 2000: 186–187). Но и в двата случая, както видяхме от предшестващото изложение, са употребени **названия, отразяващи категоризирането на хранителния режим при инициациите**. Абиите могат ли да бъдат митонимът, спрямо когото са употребени тези категоризации на следвания при инициациите хранителен режим? Дали на такова допускане не противоречи евентуалният характер на

³ Асколд Иванчик, въз основа на лингвистичните проучвания върху употребата на енклитичната частица **тѐ**: „В епических текстах при перечислении ряда объектов (три и более) **тѐ** как правило повторяется, а если и употребляется один раз, то стоит после последнего из них. Его использование единственный раз после предпоследнего члена ряда представляется невозможным.” (Иванчик 2005: 21). Това според него доказва безспорно, че във втората част на текста на Омир, следваща след съюза **каі**, са разположени две части, свързани с енклитичната **тѐ**, което като че ли действително е така. Но всъщност при употребата на енклитичната частица **тѐ** в този случай, ако приемем моето допускане, че всички четири определения се отнасят към митонима абии, тя действително стои след последния обект от групата, но не групата от определения, а групата от определяеми – съответно траки, мизи и абии. Връзката на определението „най-справедливите измежду хората” с нейното определяемо, (г)абии, е безсъюзна, тъй като словосъчетанието „най-справедливите измежду хората” представлява вметнат израз.

субстантивирано прилагателно на този митоним, осмислян като такова (а-бии = „без-жизнени“)⁴ още в античността?

5. 1. От друга страна, Асколд Иванчик се стреми да дообоснове често срещаното становище, че този текст на Омир е пример за процеса на идеализация на скитите, като под абииите и респ. хипемолгите Омир имал предвид народи от Скития (Иванчик 1999: 7–45; Иванчик 2005: 19–22). Дали обаче действително Зевс, извърнал поглед назад, е достигнал с зора си чак до далечните предели на скитите? Дали у Омир тази дума, абии, независимо доколко той вече не я разбира и я преобразува, се свързва със скитите? Без да влизам в детайли, ще подчертая само, че това становище на модерната историография на практика върви след етнологичните представи на елинистическата литература – митографска, лексикографска, географска и др., може би започвайки от Ефор и продължавайки към по-късните автори; представи, съгласно които Омир в коментирания текст описва скитите⁵. Механизмът на формирането на тези представи е относително ясен. Данните за специфичния тип хранене са били контаминирани с полуетноложката информация за стопанския бит на номадите и най-вече за поминъците им, които им подсигуравали препитание и така се получава привидно логична конструкция⁶, която от античността до днес е „непробиваема“ – съгласно тази конструкция, когато говори за абииите, Омир всъщност говори за скитите, които през елинистическата епоха все още са номади, нищо че не ги назовава изрично (още един от съвременните примери за такава насока на анализа Corde 2005: 81–83). „Пробивът“ в тази конструкция идва от упоменаването у Есхил на митонима абии във форма, различна от онази у Омир. Така във фрагмент 196 (Nauck = 329 Mette)⁷, съдържащ текст от произведението „Освободеният Прометей“ на големия античен драматург⁸,

⁴ Възможностите за изясняване на народноетимологичното тълкуване на този митоним, което прави Омир или неговият източник, са: “without violence”, “without a livelihood” or “without a bow” (Reese 2001: 466; първото значение – най-вероятно според него).

⁵ Омировите абии и Есхилевите габии са идентично название за скитско племе според Филостефан Киренейски, Херодиан, Стефан Византийски и Евстатий Солунски (съгласно справката у Reese 2001: 467, note 3). Срв. също внушителния списък на главно антични автори, коментиращи известието на Омир за абииите или правещи пряка алюзия за него: Reese 2001: 465–466, note 1.

⁶ Както пише например Алфонсо Морено, независимо че заедно с Ефор вижда в абииите скити, атинските ретори от IV в. пр. н. е. излагали по-скоро фантазиите си за една Скития на най-мъдрите и най-справедливите народи, хранещи се с дива храна, отколкото една “*historia of the steppe*” (Moreno 2007: 75–76).

⁷ Frg. 9, in: Scully, Herington 1975: 106–107.

⁸ Става дума за фрагмент, указан като принадлежащ на съчинението му „Освободеният Прометей“ от Стефан Византийски в *Ethnika*. Текстът гласи:

се повествува за народ, когото той нарича габии (Γαβίους), в които всички виждат абииите на Омир, неизвестно защо представени с име с начална гама⁹. За Асколд Иванчик формата габии у Есхил е може би ранна преписваческа грешка, например в ръкописа на Омир, от който драматургът се е ползвал, но според мен положението е точно обратното – абии у Омир е късна „грешка“ в „изданието“ на „Илиада“ от елинистическата епоха, докато в първичната версия на „Илиада“, ползвана от Есхил, е присъствала именно формата габии.

На възможността именно *габии* да е оригиналната първична форма на този етноним преди време се спрях подробно (Йорданов 2000: 194–201). Тук не е необходимо да се спирам отново на този въпрос, само ще отбележа, че митонимът габии се изяснява като тракийски митоним, чието название е запазено и в теонима Гебелеизис и може би в митонима Габиос.

5. 2. Застъпената от мене трактовка получи известна подкрепа от обстоятелството, че година по-късно, през 2001 г., Ст. Рийс изразява сходна позиция, приемайки, че оригиналната форма на митонима абии *всъщност е габии*, и че формата на този мито-етноним у Есхил е точно предаваща онази изходна форма, която у Омир е преосмислена и поради това трансформирана в абии (вж. детайлно Reece 2001: 465–470).

Накратко, Ст. Рийс обръща внимание, че не е имало никаква нужда Есхил да променя ясно фиксираното Омиево абии. “Aeschylus, then, is deriving his Γαβίοι from elsewhere, perhaps even from the considerable corpus of “Homeric” and epic verse that was known to him but is now lost to us (an *Aethiopsis*, perhaps, or the *Arimaspea* of Aristeas of Proconessus?)”. (Reece 2001: 468). Приемам напълно неговата трактовка, съгласно която *габии* у Есхил е независимо и дори по-ранно? от *абии* у Омир, независимо че не приемам опитите му за обяснение на това име (*габии* – все пак от *абии*, уж поради сливане с никъде незасвидетелстваната в тези текстове енклитична частица γ, γε – Reece 2001: 468–470).

ἔχειτα δ' ἤξεις δῆμον ἐνδικώτατον
(βροτῶν) ἀπάντων καὶ φιλοξενώτατον.
Γαβίους. ἴν' οὐτ' ἄροτρον οὔτε γατόμος
τέμνει δίκελλ' ἄρουραν. ἀλλ' αὐτοσχόροι
γύαι φέρουσι βίοντον ἄφθονον βροτοῖς

В превод на Стийв Рийс (Reece 2001: 466):

Then you will come to a tribe, the most just
of all <mortals>, and the most hospitable,
the Gabioi, where neither the plow nor the earth-cutting mattock
plows the land, but rather the self-sown
fields bring a bounteous livelihood to mortals.

В случая Есхил съобщава какво било упътването, което Прометей дал на Херакъл “about the details of his itinerary”.

⁹ Срв. например Р. Янко, за когото габии у Есхил е “based on Homer”, “with a Utopian lifestyle and a *mysterious G*” (Janko 1994: 43).

Един от изводите, произтичащи от изложеното, за мен е несъмнен: познаването на социалната практика на древните общества, безценна помощ за което оказват кроскултурните и кростемпорални етнологични паралели, дава база за уточняване на редица реалии от епохата на древността, които иначе получават неточни и понякога спекулативни обяснения. Механизмът на придвижване на митоетнонима *габиу* / *абиу* на север се корени в мито-епическите представи за обитаването на инициационните Männerbünde в митологичното пограничие. Заедно с придвижването на границите на опознатата ойкумена, на север се придвижило и мито-епическо обиталище на абиите, за да бъдат през елинистическата епоха отъждествени със скитите. Вписването на характеристиките на абиите сред типологично близки им характеристики на инициационните общества – специфичният режим на хранене, – показва, че те са описани не чрез белезите на номадския бит, който, впрочем, е бил отчасти типичен и за народите от трако-пеласгийската група (срв. окачествяването на траките в коментирания текст на Омир като „коневъдци”), а чрез белезите на бита в периода на ефебия.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА / BIBLIOGRAPHY

Извори:

Gulielm 1863: Index lectionum quae auspiciiis regis augustissimi Guilelmi in Universitate litteraria Friderica Guilelma per semestre aestivum. A.D. XIII. M. Aprilis usque ad D. XV. M. Augusti A. MDCCCLXIII. habebuntur. Berolini: Formis Academicis.

Mair 1963: Oppian, Colluthus, Tryphiodorus, with an English translation by A. W. Mair. [The Loeb Classical Library. First edition, 1928], London – Cambridge (Mass.)

Ptolemaeus 1845: Claudii Ptolemaei Geographia 2. Ed. C. F. A. Nobbe. Lipsiae

Scully, Herington 1975: Aeschylus. Prometheus Bound. Translated by James Scully and C. J. Herington. First issued as an Oxford University Press paperback, 1989. New York – Oxford: Oxford University Press

Изследвания:

Богданов 1991: Богданов, Б. *Орфей и древната митология на Балканите*. София. [Bogdanov 1991: Bogdanov, B. *Orfey i drevnata mitologiya na Balkanite*. Sofiya].

Венедиков 1992: Венедиков, Ив. *Разждането на боговете*. София. [Venedikov 1992: Venedikov, Iv. *Razhdaneto na bogovete*. Sofiya].

Грищенко 2014: Грищенко, А. И. Древние фтирофаги и русский экспрессивный этноним колбиты. // *Studia Slavica Hung.*, 59 / 2, 313–329. [Grishchenko, A. I. Drevniye ftirofagi i russkiy ekspressivnyy etnonim kolbity. // *Studia Slavica Hung.*, 59 / 2, 313–329].

Елиаде 1995: Елиаде, М. Трактат по история на религиите. София. [Eliade 1995: Eliade, M. *Traktat po istoriya na religiite*. Sofiya].

Иванчик 1999: Иванчик, А. И. „Млекоеды” и „аби” „Илиады”. Гомеровский пассаж в античной литературе и проблемы возникновения идеализации скифов. // *Древнейшие государства Восточной Европы. 1996 – 1997 гг. Северное Причерноморье в античности: вопросы источниковедения*. Москва, 7–45. [Ivanchik 1999: Ivanchik, A. I. „Mlekoedy” i „abi” „Iliady”. Gomerovskiyy passazh v antichnoy literature i problemy

voznikoveniya idealizatsii skifov. // *Drevneyshiy gosudarstva Vostochnoy Yevropy. 1996 – 1997 gg. Severnoye Prichernomor'ye v antichnosti: voprosy istochnikovedeniya*. Moskva, 7–45].

Иванчик 2005: Иванчик, Ас. И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII – VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история [Pontus Septentrionalis III. Pod redaktsiyey Tat'yany M. Arsen'yevoy, Burkharda Blt'tgera, Askol'da I. Ivanchika, Yohana Fornas'ye]. Moskva – Berlin. [**Ivanchik 2005:** Ivanchik, As. I. Nakanune kolonizatsii. Severnoye Prichernomor'ye i stepnyye kochevniki VIII – VII vv. do n.e. v antichnoy literaturnoy traditsii: fol'klor, literatura i istoriya [Pontus Septentrionalis III. Pod redaktsiyey Tat'yany M. Arsen'yevoy, Burkharda Blt'tgera, Askol'da I. Ivanchika, Yokhana Fornas'ye]. Moskva – Berlin].

Йорданов 1998: Йорданов, Ст. Славяни и фисонити от „Диалози“ на Псевдо-Кесарий и феноменът на ликантропията в славянското общество от времето на Великото преселение на народите. // *Славистични проучвания. Сборник в чест на XII международен славистичен конгрес*. Велико Търново, 185–196. [**Yordanov 1998:** Yordanov, St. Slavyani i fisoniti ot „Dialozi“ na Psevdo-Kesariy i fenomenat na likantropiyata v slavyanskoto obshtestvo ot vremeto na Velikoto preselenie na narodite. // *Slavistichni prouchvaniya. Sbornik v chest na XII mezhdunaroden slavistichen kongres*. Veliko Tarnovo, 185–196].

Йорданов 2000: Йорданов, Ст. *Тракийският воин. Проучвания върху военната и социалната история на древна Тракия*. Велико Търново: Faber. [**Yordanov 2000:** Yordanov, St. *Trakiyskiyat vojn. Prouchvaniya varhu voennata i sotsialnata istoriya na drevna Trakiya*. Veliko Tarnovo: Faber].

Йорданов 2012: Йорданов, Ст. Траките – „ловци на глави“. // *Изкуство и идеология*. София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“, 428–450. [**Yordanov 2012:** Yordanov, St. Trakite – „lovtsi na glavi“. // *Izkustvo i ideologiya*. Sofiya: Univ. izd. „Sv. Kliment Ohridski“, 428–450].

Йорданов 2017: Йорданов, Ст. *Типология на държавообразователните процеси в древността (по материали от Балкано-Анатолийския район от края на II – началото на I хил. пр. н. е.)*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“ (под печат). [**Yordanov 2017:** Yordanov, St. *Tipologiya na darzhavoobrazovatelnite protsesi v drevnostta (po materialy ot Balkano-Anatoliyskiya rayon ot kraya na II – nachaloto na I hil. pr. n. e.)*. Veliko Tarnovo: Universitetsko izdatelstvo „Sv. sv. Kiril i Metodiy“ (pod pechat)].

Котова 1995: Котова, Д. *Тесмофориите. Женски празничен комплекс*. София. [**Kotova 1995:** Kotova, D. *Tesmoforiite. Zhenski praznichen kompleks*. Sofiya].

Малингудис 1991: Малингудис, Ф. К вопросу о раннеславянском язычестве: свидетельства Псевдо-Кесария. // *Византийский временник*. Том 51, 1990–1991. Москва, 86–91. [**Malingudis 1991:** Malingudis, F. K voprosu o ranneslavyanskom yazychestve: svidetel'stva Psevdo-Kesariya. // *Vizantiyskiy vremennik*. Tom 51, 1990–1991. Moskva, 86–91].

Маразов 1994: Маразов, Ив. *Митология на златото*. София. [**Marazov 1994:** Marazov, Iv. *Mitologiya na zlatoto*. Sofiya].

Мищенко 1898: Мищенко, И. Г. Геродотовские вшеды. // *Филологическое обозрение. Журнал классической филологии и педагогики*, 15 / 2, 73 – 88. [**Mishchenko 1898:** Mishchenko, I. G. Gerodotovskiyе vsheyedy. // *Filologicheskoye obozrenie. Zhurnal" klassicheskoy filologii i pedagogiki*, 15 / 2, 73 – 88].

Оля 1976: Оля, Б. *Боги тропической Африки*. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы. [Olya 1976: Olya, B. *Bogi tropicheskoj Afriki*. Moskva: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury].

Сланов, Бурков 2013: Сланов, А. А., С. Б. Бурков. Значение обрядов обезглавливания и скальпирования в скифской военной культуре. // *Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова*, № 3, 49–54. [Slanov, Burkov 2013: Slanov, A. A., S. B. Burkov. Znachenije obryadov obezglavlivaniya i skal'pировaniya v skifskoy voyennoy kul'ture. // *Vestnik Severo-Osetinskogo gosudarstvennogo universiteta imeni Kosta Levanovicha Khetagurova*, № 3, 49–54].

Чебоксаров, Чебоксарова 1982: Чебоксаров, Н. Н., И. А. Чебоксарова. *Народи, раси, култури*. София. [Cheboksarov, Cheboksarova 1982: Cheboksarov, N. N., I. A. Cheboksarova. *Narodi, rasi, kulturi*. Sofiya].

Auberger 2000: Auberger, J. « Du prince au berger, tout homme a son content de fromage... » *Odyssee*, 4, 87–88. // *Revue des Études Grecques*, Volume 113, Numéro 1, 1–41.

Berdowski 2007: Berdowski, P. *At quem non ceno, barbarus ille mihi est*. Homer i źródła kulinarnych paradygmatów barbarzyńców. // *Acta Universitatis Wratislaviensis, no 2992. Antiquitas*, XXIX, 61–84.

Brennan 2014: Brennan, B. The ethnographic, historical and archaeological evidence for the practice of institutionalised anthropophagy. // *4th Year Applied Archaeology. Anthropology Essay*, May 22, 2014 <https://www.academia.edu/7822314/The_ethnographic_historical_and_archaeological_evidence_for_the_practice_of_institutionalised_anthropophagy_accessibleV.2017>

Corde 2005: Corde, X. «Scythes justes» et «Scythes féroces»: deux traditions relatives aux Scythes dans la Géographie de Strabon. // *Dialogues d'histoire ancienne*, Volume 31, Numéro 1, 79–91.

Dion 1969: Dion, L. *Les anthropophages de l'Odyssee: Cyclopes et Lestrygons*. Paris.

Janko 1994: *The Iliad. A Commentary*. General Editor G. S. Kirk. Richard Janko. Volume IV: books 13–16. First published 1994. Reprinted 1995, 1999. Cambridge – New York – Melbourne – Madrid: Cambridge University Press.

Kajkowski 2014: Kajkowski, K. Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich. // *Studia Mythologica Slavica*, XVII, 135–153.

Moreno 2007: Moreno, A. Athenian Wheat-Tsars: Black Sea Grain and Elite Culture. // *Gabrielsen and Lund, J. (eds.). The Black Sea in Antiquity*. Aarhus, 69–84.

Noël 1999: Noël, D. Centaures en société autour d'une jarre de vin. // *Dialogues d'histoire ancienne*, Volume 25, Numéro 2, 55–82.

Reece 2001: Reece, St. The ἄβιοι and the Γάβιοι: An Aeschylean Solution to a Homeric Problem. // *American Journal of Philology*, Volume 122, Number 4 (Whole Number 488), 465–470.

Shaw 1982/1983: Shaw, B. D. “Eaters of Flesh, Drinkers of Milk”: The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomad. // *Ancient Society*, 13/14, 5–31.

West 2014: West, M. L. *The Making of the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.