

**ЗА ФОЛКЛОРНО-МИТОЛОГИЧНАТА ОСНОВА НА НЯКОИ  
РЕАЛИИ В СЪЧИНЕНИЯТА С ГЕОГРАФСКИ ХАРАКТЕР НА  
КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ (ФИСОН-ДУНАВ)**

**Стефан ЙОРДАНОВ (Велико Търново)**

Необичайното по широтата на тематиката си творчество на старобългарския писател Константин Костенечки включва и някои географски по своя характер съчинения, предмет на немалко изследвания от български, сръбски и други автори — Ю. Трифонов, Ив. Дуйчев, Б. Ангелов, К. Куев, Г. Сване, П. Попович и др.<sup>1</sup> В тях бяха уточнени текстологични проблеми, свързани с източниците на въпросните съчинения на Костенечки, равнището на географската мисъл, което той следва и респективно изявява и др. Беше установено, че неговите „Отломки по космография“, както бяха озаглавени те от изследвачите (по-нататък: ОК), нямат точен гръцки протограф, следователно съставянето им е било дело на Константин Костенечки, ползвал се най-вероятно от съчинението на Симеон Сит (първата половина на X век) *Solutiones breves quaestionum naturalium*, от съчинението на Михаил Псел *De omnifaria doctrina*, от някои откъси от Шестоднева на Василий Велики и др. Влизашите в „Отломки по космография“ съчинения, сред които особено интересни са „Описание (на пътищата) в населената земя“, „За рая Едем“, „За моретата“<sup>2</sup>, достигнали до нас в четири преписа — в Богишичевия, Висарионовия, Ловчанския и в т. нар. Дринов сборник, всички от XVI век (включващи тези съчинения в различно подреждане), не са единственият пример за географските интереси на Костенечки. Както е добре известно, той показва едно по-свободно от канона, творческо отношение към тези географски съчинения, като използва цитати от „За рая Едем“ в „Житие на Стефан Лазаревич“. Това е важно свидетелство за отношението на образования средновековен българин към тогавашните космологични и географски познания, които той най-малкото е „реинтерпретирал“ при решаването на собствените творчески задачи. Налице са обаче и данни, че Костенечки е изразител чрез този свой подход на една средновековна българска географска концепция за света, имаща литературни реализации може би не само в неговите съ-

чинения. Във връзка с това ще изложим някои бележки за космологичните и географските познания и концепции на античността и средновековието, които изглежда намират по-пълно или по-слабо отражение у Костенечки.

1. В античната писмена традиция се съдържа едно интересно свидетелство за италиийската река Титон, която не се вливала в морето, а потъвала в земята<sup>3</sup>. Това сведение на античния автор Филостефан Киренейски описва един твърде интересен образ, който има своя типологичен и генетичен паралел в образа на реката Титаресий, осмисляна като река, клонка на Стикс, т.е. клонка на реката на мъртвите. Подобни представи имало и за други пунктове в Балкано-Анатолийския район, където в карстови терени реките протичали за известно време в подземни тунели, след което се появявали отново — за река Марасанта (античната Халис, дн. Къзъл-Йърмак) в хетска Мала Азия, за река Хеликон в Пиерия<sup>4</sup> и др. Две интересни сведения на Страбон допълват картината. Според него реката Титаресий е тъждествена с Европа, която течала от планината Титарий, прилягаща към Олимп (Strab., Geogr., IX, 5, 10; срв. VII, frg. 14—15), което ни дава представата за река, изтичаща от свещена планина (като планина и река са почти едноименни) и потъваща след това в отвъдния свят. Един локален микрокосмос получава по този начин своето почти изчерпващо го „географско“ описание. Съдейки по примера на Титаресий и Титарий, такъв микрокосмос съдържа представата за свещена световна река, изтичаща от световна планина, преминаваща през ойкумената, в която била „най-големият“ воден (респ. и водосборен) обект, и след това потъваща в отвъдния свят. Феноменът има своето обяснение, според което в митологичния модел на света той е в някаква степен отражение на реални географски характеристики на Балкано-Анатолийския район, а и на Италия. Както е добре известно, това са райони на разпространение на т. нар. средиземноморски карст, създаващ многобройни природни явления от типа на понорите или губилищата (*katavothres* на новогръцки език), част от които явно осмислени по законите на логиката на древните религии. Немалкото примери на реки, особено в Пелопонес, и то в Аркадия, а също и в Арголида, извън Пелопонес в Евбея и др., чиито води потъвали в т. нар. *katavothres*, за да се появят отново обикновено на нивото на древните терциерни брегове, често дори пряко в морските води, несъмнено подхранвали такива представи. Подобни потъващи в карстови образувания реки често се асоциирали с входа към отвъдния свят, а от друга страна, реки, протичащи през планински теснини и водопадни стръмнини като Ахерон или Стикс получавали също подобно митологично осмисляне, респ. осмисляне като реки на отвъдния свят. Алфей, Еврота, Ерасин, Аний в Пелопонес били примери тъкмо за подобни, потъващи в карстови земни кухини реки, между които Алфей представлява особено интересен случай. Водите на тази пелопонеска река според античните представи пре-

минавали неразмесени под Йонийско море, в което реката се вливала, и извирали като извор в Аретуза при сицилийския град Сиракуза<sup>5</sup>. Този образ на река влиза с така описаните му характеристики в литературата за митична Аркадия, включая „Кубла хан“ на Коулридж, както и чрез олицетворяването си от едноименно водно божество — в картина на Пусен.

Част от тези представи навлезли в гръцкия и по-общо в античния модел на ойкумената, който в процеса на изграждането на античната научна космологична картина през архаичната епоха от историята на древна Гърция неизбежно включил и част от митологичните представи от този тип, естествено, подложени по-късно на рационалистическо осмисляне. Това рационалистично преосмисляне ще илюстрирам само с географските идеи на Ератостен, който, обобщавайки примера на пелопонеските реки от коментирания вид, го използва при осмислянето на подобни потъвания на реки и в Месопотамия — според него изчезващите там реки протичали в земята през т. нар. зеретри и излизали отново като извори в оазисите на Арабия и Сирия. Т.е. това преосмисляне на митологичния модел на света се домогвало до застъпената в античната природонаучна мисъл — в съчиненията на Ератостен, Аристотел, Теофраст, Лукреций — идея, представяща земните недра като прорязани от подземни кухни и подземни водни басейни, осигуряващи чрез връзката си с надземните води световния воден кръговрат. В рамките на този кръг идеи античността създава и идеята за подземния океан като воден басейн — източник на всички води (срв. напр. Seneca, Nat. Quest., III, 8). Античността систематизира и своите наблюдения за световната речна мрежа, като между най-крупните реки тя брои естествено Нил, Тигър и Ефрат, Инд и Ганг, Дунав, Дон, трудните за идентифициране Яксарт, Аракс и редица други, като тези крупни реки поели ролята на световни, респ. гранични водни басейни в географската картина на макрокосмоса, пренасяйки в тази картина и някои белези от изходните локални митогеографски модели на света на древните етнокултурни общности на Балкано-Анатолийския район.

2. По едни или други пътища част от тези антични космологични и географски идеи била акумулирана през раннохристиянската епоха от средновековния християнски модел на света, даващ своя концепция за ойкумената. Известна предпоставка за това се съдържала в обстоятелството, че библейският модел на света също познавал идеята за подземни води и реки, които чрез връзката си с надземните води подхранвали морските басейни<sup>6</sup>. Латинската и гръцката патристика създавала много съчинения, посветени на тези въпроси, като Хектамероните (Шестодневите), т. е. коментарите към първа книга Битие били основните християнски съчинения, излагащи космологичната теория и християнския географски модел на света през средновековието, в това число и в старобългарската култура. Между включените антични хидрографски идеи е и онази за океана като реалия и митологична, и осмислена от античната природонаучна

мисъл, свързвана от антиохийските богослови с библейската идея за „сбора на водите“ и послужила за създаването на образа на морски басейн, обграждащ от всички страни земния диск<sup>7</sup>. Едновременно с това обаче антиохийските теолози формулирали идеята за единната райска река като източник на всички земни води, като океанът бил „устие“ на тази река<sup>8</sup>. Световният воден кръговрат включвал движението на водите по реките, вливащи се в океана и оттам по подземни пътища връщащи се обратно до собствените си извори. Тези подземни канали Йоан Дамаскин наричал „кръвоносни съдове“ на земята — формулировка, чрез творчеството на Йоан Екзарх известна и на старобългарската литература<sup>9</sup>. Що се отнася до 4-те ръкава на райската река, то те струяли невидимо под земята, докато не се появили върху повърхността ѝ в онези места, които хората били привикнали да смятат за техни извори, както формулира тази идея Севериан от Габала (PG, t. 56, col. 479). И понеже те се появявали върху земната повърхност вече като нейните най-крупни речни обекти, то те по такъв начин практически обхващали цялата земна ойкумена. За целта обаче се наложило едно преосмисляне и частично изоставяне на библейските отъждествявания на тези хидроними, едно абстрахиране от реалното им географско съотнасяне с хидроними от района на древна Месопотамия и древен Египет. Ако във времето на раждането на Библията и в семитската етнокултурна среда на граничещата със Средиземно море Предна Азия такива съотнасяния на 4-те библейски реки обхващали собствената ойкумена на тази среда — което се налага като извод от отъждествяванията на Фисон с Паллокопас (един от каналите от Евфрат към Персийския залив)<sup>10</sup> или с малоазийската река Халис, на Гион с Аракс или Нил (още в „Книга на юбилеите“) и т. н. — то с превръщането на християнството в световна религия и с разширяването на средновековната ойкумена дотогавашните отъждествявания се разколебали. Това е в сила най-вече за Гион и Фисон, от които ще ни интересува втората, чиято локализация, впрочем, както отбелязва френският коментатор на книгата Битие от XVII в., Д. Хюе, най-тясно се обвързвала с проблема за точното месторазположение на земния рай<sup>11</sup>. В това свое съчинение, датиращо от 1691 г., френският учен пръв изразява съмнение в средновековната географска концепция за подземните канали, които свързвали райските реки с предполагаемите им продължения в крупните реки на ойкумената<sup>12</sup>, поставяйки началото на модерното проучване на културноисторическите реалии, отразени в образа на райските реки.

Локализацияите на Фисон са различни, като се колебаят между реки в Индия и в Европа. Още Йосиф Флавий я отъждествява с реката Инд, а у Козма Индикоплевст тя отделя Персия от Индия<sup>13</sup>. У други автори тя бива отъждествявана с Ганг (напр. у Йоан Дамаскин), откъдето това отъждествяване преминава у Йоан Екзарх<sup>14</sup>. Но у някои екзегети, главно у сирийците, се появява едно твърде важно за нашата тема отъждествяване

на Фисон — с реката Дунав<sup>15</sup>. Във връзка с последното отъждествяване на засилено внимание от страна на изследвачите се радва и текстът на отговора на въпрос 68 от съчинението „Диалози“ на Псевдо-Кесарий (брат на един от отците на църквата — на Григорий Назиански); в този текст Фисон от Светото писание се приравнява на реката, наричана Истър от гърците, Дунавий от римляните и — прибавя средновековният български преводач на съчинението — Дунав от българите (вългарескми же доунавъ)<sup>16</sup>. Още по-интересен е текстът у Константин Костенечки, съгласно който излизащата от рая Фисон минава под дълбините на земята и като стигне запада, излиза (т. е. извира) при (от) Пеонската планина, тече на изток и се влива в Евксинския Понт през пет устия. Този текст стои в географския труд на Костенечки „За Едем“, включен в ОК. Още два от преписите на това съчинение са издадени за пръв път от Боню Ст. Ангелов<sup>17</sup>, сравнявайки ги с другите известни негови преписи. В Богишичевия сборник и в извадката от „За Едем“, включена в Житието на Стефан Лазаревич (понадатък: ЖСЛ), този текст съдържа следното твърдение, буквално: Фисонъ же, иже глаголетъ се и Газъ, и Истръъ, и Доунавъ отъ Тракъ. На новобългарски: „А Фисон, който пък се нарича и Газ, и Истър, и Дунав от траките“. Това отъждествяване на Дунав с Фисон, както и изредените имена на реката, поставят редица въпроси. От текстологична гледна точка възникват малко проблеми — вариантите Исъ или Исте на името Истър, появяващи се в Богишичевия, Дриновия и Висарионовия сборник, сочени като едни от имената на Фисон редом с името Истър, представляват съответно първият — сливане на съюза и и на показателното местоимение съ, респ. съ, осмислено като едно от имената на Истър, и вторият — вероятно резултат от деструкция на формата Истър. Че имената — или част от тях — се дават на Дунава от траките, се запазва като твърдение във всички тези преписи. Наистина във Висарионовия сборник името „траки“ не се схваща като етнимон, а като още един от изрежданите от автора на съчинението хидроними, назоваващи Дунав, но това е неточност, която едва ли трябва да бъде приписана на Костенечки. Какво означава тази информация — че траките наричали така (Дунав, Газ или Истър) реката Фисон, респ. имали подобна представа за райска река? Върху този въпрос по-долу ще се опитаме да изложим някои съображения. Още тук обаче нека да напомним някои досегашни оценки на този текст на Костенечки. Твърди се например, че старобългарският писател прави в този текст опит да примири двете локализации на Фисон — индийската и европейската<sup>18</sup>. Обръща се внимание, че описанието на Белград, в което се използва отъждествяването на Дунав с Фисон, е първото по време конкретно географско описание в средновековната българска литература<sup>19</sup>. Този текст обаче съдържа отражение и на някои други реалии от културния живот на средновековна България, респ. се вписва в общата им картина. Във връзка с това — още някои данни за античния образ на реката Дунав, респ. за мяс-

30. Търновска книжовна школа. Т. 6.

тото му в древната митологична география, т.е. онзи дял от митологията, който давал някаква „протогеографска“ концепция за света. Отражения от тази „протогеографска“ концепция остават и в класическата, и в елинистическата епоха, а както ще стане дума по-долу — и в средновековните географски представи.

3. Ранните антични автори описват по-скоро един митичен, отколкото реален Дунав. Ето защо никак не е изненадващ начинът, по който е представен този географски обект в „Обиколката (периплуса) на обитаемото море“ на Скилак Кариандски (Skyl. Car., Peripl., 20, 21). Около Истрия, вливащ се в Адриатическо море, т.е. течащ в южна посока след бифуркацията му, идеята за каквато била здраво залегнала в античната география, обитавало едноименното племе истри, след него — либурните, управлявани от жени (представляващи практически „гинайкократичен“ народ), а срещу Либурния лежал някакъв остров Истрида. В разполаганата се след това страна Илирия пък обитавали лотофагите, както и народът на хюллеите, т.е. отново митични народи, които имат и свои южни едноименни съответствия (поне лотофагите)<sup>20</sup>. В случая, когато реалната географска осведоменост на античната наука нараства, към по-непознатите гранични зони на ойкумената биват преместени митични народи като лотофагите, респективно — що се отнася до южните им местообиталища, тези народи са оставени в „старите“ им поселения, но сега вече по рационалистически маниер мито-епическото им описание бива преизтъквано като „описание“ на специфични техни етнографски характеристики. Впрочем, все край Дунав античната мито-епическа традиция поставя и такъв народ като кинопотамите, букв. „речни кучета“, който се появява у един средновековен автор, чието съчинение също съдържа интересна информация по занимаващата ни тема — а именно в „Диалози“ на Псевдо-Кесарий<sup>21</sup>. Край Дунав обитавали митични народи от типа на хипербореи и хипемолги (срв. напр. Hdt., IV, 32—36; Strab., Geogr., XI, 6, 2, и др.); тези хипербореи в една по-ранна епоха изглежда били локализирани от митологичните представи по на юг, около планините на Тракия — именно които първоначално, преди пренасянето на тези митоороними на север, били наричани Борейски и Рипейски<sup>22</sup>. При това крайдунавската локализация на митичните хипербореи така или иначе е свързана с ролята за определен период на Дунав като най-отдалечената северна граница на ойкумената, позната на древните гърци в направление към Тракия.

Така и областта около Дунав е слабо позната на античните автори и поради тази причина е описана чрез все още слабо раздвижени от пътешественически географски наблюдения митологични данни, в това число — чрез образа на различни митични народи. Този образ представлява едно твърде специфично явление, върху чийто облик на митологичен образ на т. нар. мъжки съюзи — облик, който вече съм имал случай да анализирам<sup>23</sup> — както и върху информацията, съдържаща се в упоменаването

на славяни и на митичните фисонитяни в „Диалози“ на Псевдо-Кесарий, заслужава да се посвети отделно изследване. Тук само ще отбележа, че митологичният образ на входа към отвъдния свят, респ. на отвеждащата към него световна река, имплицитно включвал и представата за охраняващи този вход, респ. за обитаващи митологичното пограничие на ойкумената народи — митологичен образ на ефебските Männerbünde. Разполагането на тези митични народи изявява тъкмо някогашното осмисляне на реката като граничен обект от някакъв палеобалкански митологичен модел на света. Сравнително късно античната географска наука натрупва точни познания за реката, като за древните гърци дълго време остава непознато горното течение на реката, елинистическите автори се колебаят къде извира тя, и едва римските географи вече я познават сравнително точно. Но въпреки това ранните антични представи за реката проникват в средновековната география, и то тъкмо в митологичния си пласт.

Според Херодот реката извира в страната на келтите близо до града с име Пирена (Hdt., II, 33), което обичайно се приема като указание за извирането на реката от далечната планинска верига на Пиренеите. Но името намира паралели в редица палеобалкански топоними, което ме кара да се съмнявам в отъждествяването му със съвременния ороним Пиренеи и да предполагам, че може би Херодот е използвал някаква палеобалканска представа за планина на края на света, от която води началото си реката Дунав. Това обаче е тема, която засега ще оставим встрани. Тук само ще отбележа, че палеобалканският облик на това име подсказва стояща зад информацията на Херодот палеобалканска представа за западна по разположение планина като източник на Дунав. Дали тъкмо това не съдържа като информация текстът у Костенечки, който вместо Апенините, посочвани от анонимното съчение „За четирите райски реки“ (протограф на съответното място в „За Едем“) като източник на Дунав, указва като такъв Пеонската планина?<sup>24</sup> Аз бих обърнал внимание, също така, че Пеонската планина, разположение на запад и даваща началото на Дунав-Фисон, чрез тези две свои митогеографски характеристики се очертава като образ на планина — източник на райска река и следователно не е обичаен, ординарен орографски обект. Тя се простирала до германците при Северния океан и по този начин опасвала изцяло запада, достигайки до крайния Север също както пурпурните постилки, с които покрили градския площад при сватбата на дъщерята на тракийския владетел Котис, достигали чак до Северния полюс (Athen., Deipnosoph., IV, 131 a). Бихме могли да посочим още един, по-близък типологичен паралел: между Пеонската планина от „За Едем“ на Костенечки и планината Титарий от приведеното по-горе сведение на Страбон, както и да припомним, че представата за северна, респ. просто за планина, достигаща до самия полюс, е засвидетелствана като митологично осмисляне на планински обекти в Тракия. Така за планината Родопи в „Георгики“ на Вергилий се указва

буквално, че била простряна (proiecta) sub axem (Verg., Georg., III, 351). Впрочем, в античната и средновековната география за известен, твърде значителен период господства идеята, че реките задължително водят началото си от планини, идея, представляваща рационалистическо преосмисляне от страна на античната научна мисъл на митологичния модел на света, типологично сходен в различни древни етнически традиции. Често тези планини са на север и така е например в митологията на редица народи от света<sup>25</sup>, което се проследява, както видяхме, и в митологиите на палеобалканските народи. Затова в античната география в севера на Европа като източници на големите европейски реки се сочат Рипейските, Хиперборейските и т. н. планини — теза, която бива подложена на критика едва през XVI в., когато ѝ е противопоставена идеята (от Павел Йовий и Матвей Меховски), че те поемат пътя си от оттока на заблатените равнини. Тази нова идея отразява сблъсъка на една географска концепция на античността с реалността на големите равнини от поречията на големите европейски, особено източноевропейските големи реки.

От друга страна, в описанието на реката Дунав у Костенечки, респ. у неговия протограф, като извираща от западна, вероятно свещена планина, протичаща през цялото българско землище и вливаща се в гълбините на Черно море, прозира още една специфика, влязла в този географски текст от един глобален, респ. локално-регионален митологичен модел на света. Че това е така, подсказва аналогията (от типологичен характер) между потъващата в земята, респ. в отвъдното, река Титон съгласно приведените по-горе данни на Филостефан Киренейски и потъващата в „гълбините на Понта“ сакрална река Дунав-Фисон, доколкото тя според текста на Костенечки (и на неговия протограф) не просто се влива в Черно море, а потъва в гълбините му. Че „гълбините на Понта“ са по-особен локус в този морски басейн, личи и от засвидетелстваните от Аристотел представи — в „гълбините на Понта“ излизали сладките води на някакво водосборно езеро в Кавказ. Тези води преминавали под земята до въпросните дълбочини, протичайки под страната на скитското племе коракси (Aristoth., Meteorol., I, 13, 351 a). Това засвидетелства представа за реката Дунав, сродна на представата за реката Алфей, чиито води неразмесени с морските течали под Йонийско море — аналогично и дунавските води се промъквали под черноморските води до „сладководните“ гълбини на Понта.

Все пак обаче остава да стои въпросът — всички тези представи отразяват ли се в съчинението на Костенечки (дори и положителен отговор предполага обаче тяхно частично отразяване) и ако се отразяват, съзнателно ли се прави това. Защото като че ли по-убедително изглежда предположението, що се отнася до името и образа на планината, даваща началото на Дунав-Фисон, че Костенечки просто решава да следва отъждествяването на Пеония и Панония у средновековните византийски авто-



ри<sup>26</sup> и че Апенините от съчинението „За четирите райски реки“ биха могли да бъдат осмислени като Пеонска планина именно на тази база, с оглед известното още от времето на късната античност разполагане на изворите на Дунав в Средна Европа. Т.е. възможно е да не става въпрос за използване на палеобалкански по произход реалии, отразени в късноантичните и ранносредновековни представи за Дунав. Но пък във византийската литература се среща назоваване и на Динарските планини като Пеонска планина<sup>27</sup> и следователно възможността Костенечки съзнателно да променя текста на гръцкия си протограф с оглед палеобалканска представа за реката Дунав като извираща от западна планина в рамките на Балканския полуостров не бива да се отхвърля без по-нататъшно обсъждане.

Бележката — дължима на гръцкия протограф, от който е черпал Костенечки при създаването на съчинението си „За Едем“ — че Фисон се наричал и Газ, и Истър, и Дунав от траките, също се нуждае от анализ с оглед решаването на проблема доколко тя регистрира наличието на митологизация на образа на Дунав у траките. Всъщност и анонимното съчинение „За четирите райски реки“ — протограф на съчинението на Костенечки, и един друг византийски автор — Йоан Лидийски — изрично упоменават, че траките имат свое назоваване и вероятно свое митологично осмисляне на реката Дунав. Но докато в „За четирите райски реки“ се обявява за тракийско едно всъщност келтско име на реката и трудно се долавят точните измерения на вероятно стоящите зад сведението тракийски митологични представи за реката, то за това, че траките действително са митологизирали образа на Дунав, повече информация ни дава Йоан Лидийски. В труда си „За управлението на римската държава“ (*Lydus de magistratibus populi romani libri tres*, ed. R. Wünsch, p. 120 f.; ГИБИ, II, с. 100—101) той обяснява името Дунав, давано на реката тъкмо от траките според него, като обвързано с разполагането ѝ около северните планини, където духал северния вятър и въздухът бил почти винаги влажен от обилната влага под него — по причина на извиращата от тях голяма река, с чиито облаконосни изпарения траките обяснявали дъждовете. „На родния си език — завършва това дълго обяснение Йоан Лидийски — те го наричат облаконосния Дунав“. В тези неанализирани досега данни на Йоан Лидийски трябва да се види отражение тъкмо на тракийски митологични представи, за което съществуват и някои други основания освен прякото твърдение на неговия разказ, че се отнася до тракийски представи. Така например в контекста на своя разказ за гетското божество Залмоксис Херодот (IV, 94) съобщава, че гетите „хвърлят стрели нагоре към небето срещу гърма и светкавицата и заплашват бога, вярвайки, че няма друг бог освен техния“. Сполучливото досещане, че гетите в случая разиграват ритуално действие от типа на ритуалните драми в Индия и Иран, при които били изпращани стрели срещу дъждоносните облаци, възплъ-

щаващи противника на Гръмовежеца — дракона (ритуални драми, сравними с българската обредна практика да се стреля срещу облаците с цел спиране на градушка)<sup>28</sup>, позволява донякъде да бъде възстановен обликът на отразените в известието на Йоан Лидийски тракийски представи. Облаконосният Дунав от това известие може следователно да е образ, наточен с някакво митологично осмисляне; че облаците над Дунав са по-скоро митологична реалия, е по принцип възможно. Ако е прав Ив. Марзов в друго негово предположение — че в „пчелната“ митология на траките се е правело сближаване между пчелен рой и облак, както е било в славянските представи<sup>29</sup>, то в такъв случай сведението на Херодот (V, 10), че местността отвъд реката Дунав е според траките непроходима, защото била обитавана от пчели, завършва описанието на тракийските представи за реката като граничен обект от митологичния модел на пространството. Впрочем, в случая тракийската представа за облаконосния Дунав може да бъде сравнена и с отразената в Псевдо-Аристотеловата епиграма-епитафия представа за това, че след смъртта на героя от Омировия епос Гуней — вожд на обитаващите около споменатия по-горе Титаресий ениани и переби — която го настигнала на връщане от Троя при Евбея, тялото му взело морето, а душата — влажният ефир<sup>30</sup>. Облачният Дунав, с оглед на изложеното дотук, напомня донякъде мъгливия (sic!) мрак на отвъдния свят, на Тартара, където се издигал и домът на мрачната Нош, със стелещи се над него облаци (срв. Hes., Theog., 729—730, 744—745). Освен това, той тече в посока, накъдето, всред морето, под чиито води той се вмъква подобно на Алфей под водите на Адриатическо море, се разполага още един инвариант на образа на отвъдния свят — остров Левка, в който след смъртта си пребивавал Ахил<sup>31</sup>. И накрая — Аполон Хиперборейски в качеството си на персонификация, на божествен водач на народа, обитаващ отвъд местоживелищата на северния вятър, в качеството си на „нордическа“ хипостаза на Аполон с функциите също така и на бог на дъжда, като че ли има малко характеристики, контаминаращи с онези на образа на облаконосния Дунав. Но Аполон Тимбрейски е съществено характеризирани като бог на дъжда в описанието му като явяващ се „покрил с тъмен облак широки плещи“<sup>32</sup>. Така зад „облаконосния Дунав“ бихме могли да видим една речна инкарнация на тракийско божество на плодородието, което по принцип е възможно предвид типичното за палеобалканските народи обоготворяване на големите реки.

Както се вижда от анализираниите данни, Дунав бил в определена степен митологизирана реалия още в античността. Изглежда това се отразява отчасти в номинацията на реката, която акцентувала върху характеристиките ѝ на голяма, велика река; такава номинация използвали още траките, което се открива в името *Μαχτός*, чиято етимология установява именно значението „голям“, „велик“<sup>33</sup>. В късноантичната писмена традиция Дунав е и граничната река, деляща варвари и римляни<sup>34</sup>, и митоло-

гизираният *flumen Danubius magnus*<sup>35</sup>. По този начин представянето на Дунав като една от великите световни реки се реализира като рационализирана форма на митологизацията ѝ; представянето ѝ като „великата река Дунав“ остава като обикната митопоетична формула, с която се срещаме например у Димитър Кантакузин<sup>36</sup>. Съчинението „За четирите райски реки“, протограф на „За Едем“ на Костенечки, също като че ли не запазва елементи от тракийската, респ. късноантичната митологизация на реката Дунав. В него е налице по-скоро една нова по своите акценти, християнска пресакрализация на този крупен световен хидроним, въпреки че данните на Йоан Лидийски, засвидетелстващи възможната митологизация на Дунав у траките, са синхронни, почти съпадащи по време с процеса на отъждествяване между Дунав и Фисон у сирийските ексегети. Т.е. по принцип е възможно отъждествяването между Дунав и Фисон („παρά τῆ Θείᾳ Γραφῇ“ — твърди съчинението „За четирите райски реки“), да се е извършило в хода на някаква схоластична контаминация на библейската идея за райските реки с многобройните палеобалкански реалии, очертани по-горе съвсем бегло, централен в които бил образът на световна река, извираща от световна планина и потъваща в отвъдното, като, както видяхме, данни за подобно осмисляне на Дунав съществуват. Но палеобалканският източник на тази вероятна контаминация не е засвидетелстван изрично. За сметка на това идеята за тъждеството между Дунав и Фисон според мен се вписва в един интересен културно-исторически процес, отразен в старобългарската литература.

4. Във връзка с последното показателно е, че изглежда на текста от съчинението на Костенечки „За Едем“, съдържащ отъждествяването между Дунав и Фисон, е било отдавано голямо значение в средновековната българска литература и там той изграждал една сакрална топография на българското землище, което се оказва в такъв случай разположено при свещената река Фисон. Следователно поначало отъждествяването Фисон-Дунав е донякъде българско дело или най-точно — с особена популярност у българите? Няколко са доводите за такова заключение.

4.1. Във Висарионовия препис на ОК се появява едно вмъкване, което липсва в други преписи на включения там текст на „Небеса“, глава 23 (0 водахъ) и което повтаря информацията за Фисон като райска река, появяваща се на запад при Пеонската планина; информация, която след това отново се излага в съчинението „За Едем“<sup>37</sup>. Преписвачът явно е смятал за много важно да добави този откъс, който текстуално е твърде близък с откъса за Фисон в „За Едем“.

4.2. Темата за тъждествеността на Дунав и Фисон има значителна популярност, съдейки и по многото на брой преписи, в които се появяват съчиненията от ОК на Костенечки. Явлението като че ли е факт на идейния живот на Второто българско царство, тъй като литературното творчество на Симеоновия Златен век изглежда не развива тази концепция,

въпреки че такова отъждествяване е застъпено в късноантичната и византийската литература и оттам отъждествяването преминава в „Шестоднев“ на Йоан Екзарх, но само като буквален превод на съответния гръцки протограф.

Във връзка с това искам да напомня за едно интересно съобщение на Йордан Хаджиконстантинов — Джинот от 1854 г., публикувано в „Цариградски вестник“ (г. 4, № 192), за един ръкописен сборник, съдържащ между другите съчинения и такова със заглавие „О Дунаву — Фисон наричет се Дунав“<sup>38</sup>. За съжаление този сборник, доколкото ми е известно, не е запазен и публикуван, но фактът, че в него едно от съчиненията е посветено на свещената река Дунав-Фисон, сам по себе си е достатъчно красноречив. При това изглежда съчинението не съвпада и не зависи от съчинението „За Едем“ на Костенечки. Така например прави впечатление, че „За Едем“ на Костенечки започва с данни за църквата, изградена от антракс, едва след което се излага описанието на четирите райски реки. В сборника, за който съобщава видният български възрожденец, съчинението „О Дунаву...“ предшества съчинението „О Антракс и каменю зележ, и о чести Йеремъ и о истокоу Раа“, което изглежда отговаря по своето начало на „За Едем“, макар че, съдейки по онасловяването му, има и някои различия. Трудно е да се каже каквото и да е за съотношението между „За Едем“ от ОК на Костенечки и двете съчинения от сборника на Джинот, но като че ли те имат общ първоизточник, когото разработват самостоятелно. Авторът на съчиненията в сборника на Джинот е предпочел да изведе на преден план и най-малкото по този начин да акцентува върху съвпадението между Дунав и библейската река Фисон, което като внушение остава у Костенечки все пак на по-заден план. Трудно е да се предполага, че съчинението „О Дунаву...“ в сборника на Джинот представлява напълно самостоятелно, независимо от гръцки протографи съчинение, но едва ли може да се каже нещо по-определено за източниците му — ако не е следвал първоизточниците на Костенечки, той е могъл да следва някакъв текст от типа на текста на отговора на въпрос 68 от съчинението „Диалози“ на Псевдо-Кесарий.

4.3. Чисто български пиетет към идеята за отъждествяването на Дунав с Фисон и респ. известна самостоятелност в разработването на тази идея може да се предположи въз основа също на факта, че сакрализацията на българското землище чрез сличаването на неговите крупни хидроними, респ. чрез обвързването му с митологизиран абстрактен хидроним от типа на Фисон (назоваващ излизаща от рая река, потъваща в земята и след това отново появяваща се върху земната повърхност) е налице в българската средновековна есхатологична литература. Тъкмо с такъв български подход към темата вероятно може да бъде изяснена появата на „хидронима“ „скритият рай“ в апокрифното съчинение „Видение на пророк Исаия за последните времена“ от поп Драголювия сборник от XIII, респ. нач. на

XIV век; това изглежда резонно за едно съчинение, което няма открит гръцки протограф и според изследвачите представляващо оригинална българска композиция на базата на византийски и домашни източници. „Ще дойдат в реката, която се нарича „скритият рай“ (таже нарицаетъ се рай оутаяны); тази река минава през Израилевата земя, която се нарича Мезина земя (и таже се нарицетъ мѣзинаа землѣ). Там ще процъфти жезъл от Иесеевия корен. И това наистина ще ви кажа аз, което ще стане в последните времена.“<sup>39</sup> — повествува това съчинение, определяйки митохидронима „Скритият рай“ в „Мезина земя“ като название за средишна за тази земя река. В коментарите към този текст се предполага обикновено, че зад Мезина земя трябва да се разпознае топонимът Мойсеева земя от гръцкия протограф на това съчинение. Споменатите по-нататък в текста на съчинението явно български по произход топоними — Пернатица (според коментара на Д. Петканова и А. Милтенова — по-скоро Чернатица) и Овче поле (както отбелязват току-що цитираните изследвачи — постоянно място за битки в историко-апокалиптичните творби) обаче показват ясно, че дори и да е правилно да се търси зад Мезина земя сакралният топоним Мойсеева земя, то концепцията на автора на апокрифа е силно подчинена на собствено български митогеографски представи. Във връзка с това заслужава да се постави въпросът предполага ли едно такова преосмисляне текст, който може би поначало е съдържал представата за сакрална, респ. райска река, протичаща през Мизия. В случая следва да бъде прецизиран отговорът на въпроса какъв точно е бил процесът в това отношение — дали българският автор не е подбрал от гръцки и респ. други съчинения някоя от литературните реализации на идеята (вече факт през III век, откогато датира например съчинението на Бардезан Едески), че райската река Фисон извира като Дунав в Европа, след като е протекла под океана. Ако през III век родената от средновековната географска мисъл идея, примиряваща митологичните антични и библейски с реалните географски реалии, извършва това отъждествяване във време, когато Дунав е бил „византийска река“, във времето на създаването на „Видение на пророк Исаия за последните времена“ подобна идея сакрализираща вече българска Мизия. Впрочем, в това отношение се приема, че стоящото в непознатия ни гръцки протограф название „Мойсеева земя“ е било преосмислено именно от старобългарския автор на апокрифа в „Мезина земя“, т.е. в областното име Мизия<sup>40</sup>. По повод на това твърдение са възможни обаче някои уточнения.

Анточното име Μυσία (в тази форма представено у византийския енциклопедист Стефан Византийски), Moesia у латиноезичните автори, на гръцки език не познава форми с дифтонг, с изключение на случаите, в които като племенно име то се явява във формата Μοισοί. Старобългарското словосъчетание мѣзинаа землѣ явно следва изходен гръцки протограф с дифтонг в името Μυσία; следване ортографията на латинското

Moesia е според мен малко вероятно, следователно старобългарското словосъчетание предполага изходно гръцко словосъчетание от типа на ἡ γῆ τῶν Μοισῶν, което обяснява появата на *ѣ* в старобългарското предаване на името като застъпник на съответния дифтонг от името в гръцкия протограф<sup>41</sup>. Казаното означава, че още в гръцкия протограф на това място от апокрифа е стояло не Мойсеева земя, — тъй като обичайно името Мойсей се явява на старобългарски език като *Мосии* — а Мизийска земя, респ. земя на мизите. Този неизвестен ни протограф е правел директно свързване на реката „Скритият рай“ с Мизия, респ. с нейния крупен хидроним Дунав, който се превръщал по този начин в митологична райска река. Мизия като областно название няма широка гражданственост в старобългарската литература (срв. например непоследователността в графиката му, с която се характеризира то във второто славянско житие на Наум Охридски: *Мин'сѣа* редом с *Мин'сѣа* и прилагателното *мѹсѣинскы*) и следователно не на старобългарския автор на коментирания апокриф принадлежи разполагането на реката „Скритият рай“ в Мизийската земя. Такова уточняване обаче не променя общия извод, че старобългарският автор охотно и съвсем целенасочено и промислено се е насочил тъкмо към това отъждествяване на реален и библейски хидроним в гръцкия протограф; той го е оценил като важно признание в сакралните християнски книжовни паметници за светостта на мизийската, т.е. българската земя, в която „ще процъфти жезълът от Йесеевия корен“, т.е. най-праведното, Христовото царство<sup>42</sup>.

Впрочем, като цяло много интересна е отразената в този апокриф митична, респ. митологизирана топография на българското землище. Митотопонимът Овче поле се търси в Македония, но какво налага да се мисли така при условие, че Пернатица и Овче поле са топоними, до които „безсрамният змей“ достига, плувайки по реката „Скритият рай“, пресичаща Мезина земя? Тогава Овче поле е край Дунав, респ. в направление към вливането му в Черно море? Действително, ако бъде следвана логиката на засвидетелствания в апокрифа митопоетичен модел на пространството, то разполагането на праведното царство с процъфтяващия жезъл от Йесеев корен в долното течение на реката „Скритият рай“ би трябвало да указва неговата източна локализация, подобно на царството на св. Йоан, разполагащо се в митологизирания индийски изток<sup>43</sup>, представлявайки по този начин инвариант на мито-поетичния модел на най-праведното земно царство, което се визира в коментирания откъс на апокрифа. Така Дунав като сакрална река отвежда към един топос от апокрифния мито-географски модел на света, който, съдейки по българската му номинация, която може би също превежда присъстващото в протографа незасвидетелствано ни име на реалитета, изглежда е свързан с представата за отвъдния свят, доколкото в редица мито-епически традиции отвъдният свят е осмислян като пасище<sup>44</sup>. Не бих се ангажирал тук с предположения за

възможността този митотопоним, Овче поле, да е стъпвал върху митологизацията на някакъв реален пункт от долното течение на Дунав; но все пак заслужава упоменаване съвпадението с названието ἡ Προβάτουρ πόλις, респ. с неговото точно предаване на старобългарски език като Овеч, носено от един сравнително отдалечен от Дунав град, разполагащ се обаче в североизточната част на Подунавието.

4.4. Близко по облик и внушения митопоетично описание на Дунав Костенечки осъществява, включвайки части от съчинението „За Едем“ в ЖСЛ — в онези негови пасажки, където се описва местоположението на сръбската столица Белград. Тези пасажки са наситени със сложна синтезна символика, която се нуждае от самостоятелно проучване. За нас в случая е важно, че Костенечки не се ограничава със строго схоластичен подход към темата за четирите райски реки, което донякъде би могло да се твърди за ОК — една творба с енциклопедичен характер, играеща съответната научно-дидактична роля в средновековната българска култура. Редом с този подход той използва активно образа на Дунав-Фисон с цел сакрализацията на землището на една от балканските средновековни народности — на сърбите. Много по-определено това може да се каже, следователно, за по-нататъшното битие на тази влязла по литературен път, като „висока наука“, идея за тъждество между Дунав и Фисон; тя впоследствие се радва на значителна популярност и може би се разработва самостоятелно, свидетелство за което са многобройните преписи на съчинението „За Едем“ и вероятно различното, но близко по тематика съчинение „За Дунав, наричан Фисон“, от сборника, за който съобщава Йордан Хаджиконстантинов — Джинот.

4.5. Впрочем, тази сакрализация на митохидронима Дунав се вписва в общата картина на редица аналогични явления в културния живот на средновековна България. Сакралната топография на българското землище познава и други подобни обекти, вероятно не случайно силно митологизирани от средновековната българска традиция. Сред тези обекти районът на Охрид по своята сакрална топография се доближава в известна степен на района на Подунавието. Там Църни Дрин, „пресичаш“ Охридското езеро също както Алфей „пресичал“ Адриатическо море, и, както видяхме по-горе, също както Дунав-Фисон провирал водите си до сладководните „гълбици на Понта“, може би също е бил съответно митологизиран. Във всеки случай, вероятно не случайно пътешественикът Йоан Фока, описвайки околностите и манастирите на река Йордан и Мъртво море, ги оприличава на охридските<sup>45</sup>.

5.1. Идеята за отъждествяването на Дунав с Фисон не би била според мен ползваща се с очертаната сравнително значителна популярност в старобългарската литература, ако не е била активно подхранвана от българския фолклорен мироглед, в който Дунав несъмнено заемал изключително важно място. Бели Дунав е своеобразна митопоетична реалия в бъл-

гарската и по-общо в славянската фолклорна традиция — отграничителна река между свой и чужд космос, респ. световна ос в модела на света, играеща в него ролята на хоризонтален инвариант на световното дърво<sup>46</sup>. По тази митологизирана река героите от коледарски и други песенни текстове отиват за невеста или подхващат инициационното си вълшебство пътуване, а отвъд нея се разполага Влашко, земя, осмисляна също като отвъддунавската тракийска страна на пчелите като образ на отвъдния свят. Този образ на световна река от българската фолклорно-митологична традиция е *Iocus* 'ът, където се развива змееборството на Дан войвода от коледните песни (той гони змей надолу по реката); „по край Дунав“ Св. Георги убива Сама Дивня и т.н. В друг текст Дан и Даница пътуват по реката заедно с „момци елкънжие“ и „моми лопатарки“ — митопоетична ситуация — разказ за пътуване в света на прадедите, който представлява остатък от ритуално-митологичния комплекс на посветителните обреди на преход от една възрастова степен в друга<sup>47</sup>. Както се вижда, Дунав във фолклорната традиция също е река, водеща към отвъдния свят, с каквато категоризация били натоварени митологичните образи на реки като Титон и Титаресий, а и като самия образ на Дунав-Фисон у Костенечки в съчинението му „За Едем“.

5.2. Дунав изглежда е имал своето значение като фолклорно-митологична реалитет и за средновековния българин. Освен гореспоменатите примери за такова осмисляне на образа на Дунав, тук несъмнено трябва да прибавим и мястото на образа на „великата река“ в Български апокрифен летопис. Заслужава да се помисли дали погубването на Испор цар от измаилтяни тъкмо на Дунава, съгласно известието на това оригинално българско летописно съчинение<sup>48</sup>, не експлоатира някаква митологема, въпреки че възможността зад това сведение да стои твърде точно историческо свидетелство за борби на първия български владетел с хазарите представлява приемливо решение на проблема за действителната информативност на въпросното известие<sup>49</sup>. Но по принцип реката има своя висок статус в средновековната литература и респ. в обществено-политическата практика и във връзка с това трябва да се напомни наблюдението на Иван Венедиков, че освен посочените в гръцкия протограф на апокрифа „Варухово откровение“ реки Алфей, Горикос и Авирос, в българския ръкопис са прибавени библейските реки Евфрат и Азеват и редом с тях — Дунав, Ереуса и Затиуса. Прибавянето на имената на последните три реки било израз според Ив. Венедиков на статуса им на свещени реки в старобългарските апокрифни произведения. Зад този техен статус не стояла християнска сакралност, а стойността им на свързани с българската историческа съдба реки, маркиращи българското землище, като този техен статус бил повлиян и от античните тракийски представи за реката и планината Когайонон, както предполага Ив. Венедиков<sup>50</sup>. Това била една свещена планина (*iεpὸν ὄρος*), обитавана от царски съветник — „бог“, от



която протичала едноименна река (Strab., Geogr., VII, 3, 5), вероятно също свещена. От това нейно окачествяване като свещена (ἱερός) се ражда според Ив. Венедиков и името на средновековната апокрифна река Ереуса. Така в случая гетските представи за планината и реката Когайонон — още един пример на едноименни планина и река, съответно митологизирани, подобно на споменатите почти едноименни планина и река Титарий и Титаресий — били наследени, за да формират една етнически специфична митологична образност в средновековната българска апокрифна литература. По-подробното позоваване на този случай, аналогичен донякъде със случая на отъждествяването между Фисон и Дунав, е необходимо, за да може да се очертае по-ясно процесът на онаследяването на някои антични мито-литературни реалии от средновековната българска култура и пътищата, по които се е извършило това.

Високият статус на Дунав в средновековната българска книжнина и респ. в низовата фолклорно-епическа народна култура се долавя и от едно косвено свидетелство. Така руският летопис „Повесть временных лет“, повествувайки за ранната история на славяните, я обвързва още с времето на вавилонското стълпотворение, след което, „по мнозехъ же временех“, славяните отседнали „по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска“, и едва оттам се разселили в съвременните на летописеца местообиталища. Проблемът за летописните известия за разполагаща се край Дунав прародина на славяните е сложен и във връзка с него стои и въпросът не се ли решава той като специфична идейна реакция от страна на славянския свят в претенциите му за автохтонност в Подунавието — едно явление, което вероятно е имало и собствено български измерения. Преди известно време М. Х. Алешковски изказа предположение, че цитираното летописно известие не се основава върху предания, а се е появило в началото на XII век във връзка с конфликта между Киевска Русия и Византия заради дунавските земи<sup>51</sup>. Но подобна идея за балкански произход на славяните, респ. на българите, развива и Димитър Хоматиан в „Житие на Климент Охридски“; според него българите били изселени „в старо време от военната сила на Александър от разположения край Брусса Олимп към Северния океан и Мъртвото море, а след като минало много време, със страшна войска преминали Дунав и завзели всички съседни области...“ И тук българите — подобно на славяните — първоначално обитават в юга и едва след това се връщат обратно отвъд разделната река Дунав. У източните славяни през средновековието митологизирането на реката Дунав също е широко застъпено. Във връзка с това може да се помисли и за известна екстраполитическа, фолклорно-митологична мотивираност на намеренията на руския владетел Светослав да строи „городище Киевецъ“ на Дунав. Стремещът му има своя български — хронологически по-ранен аналог в повествуването на един от Омуртаговите надписи за изграждането на „преславен дом на Дунава“; с аналогична

мотивираност е включването в Български апокрифен летопис (гл. 8) на известието за създаването от св. Константин на града Бдин на Дунава, чието прозвище било Седмовърхи Вавилон и т. н. Връщайки се към източнославянския фолклор от ново време, ще се ограничим само да отбележим, че в него високият статус на Дунав е добре проследим. В него той придобива общото значение на река въобще, в смисъл на универсална фолклорно-епическа реалия<sup>52</sup>. Осмомисъл от „Слово о полку Игореве“ и галицийците владеят вратата на Дунав — образ, който има паралели и в други случаи, когато владетелят съответно е господарят, отварящ вратата на дадена магистрална в територията му река<sup>53</sup>, образ, който има твърде интересни фолклорно-епически конкретизации и в българската народна традиция. В източнославянския фолклор реката Дунав бива персонифицирана и дори, подобно на диалога между Ахил и Ксант в Омировия епос, тя влиза в епически диалог чрез устата на такава персонификация на нейния митологизиран образ като богатира Дунай Славутич<sup>54</sup>. И накрая — тя бива осмисляна като космическа материализация на кръвта на едноименния руски епически герой<sup>55</sup>.

\* \* \*

Следователно, като цяло фолклорно-епическото митологизиране на Дунав е било активно функциониращо явление — и в късната античност, и в средновековието, в това число и в народната култура на българи и по-общо на славяни — явление, което според нас обусловило долавяната по сравнително многото преписи на съчинението „За Едем“ на Костенечки популярност на отъждествяването на Дунав с библейската райска река Фисон. В заключение ще е необходимо да се кажат няколко думи тъкмо във връзка с тази популярност на образа на Дунав-Фисон, който, подобно на примера с апокрифните свещени реки Дунав, Ереуса и Затиуса, може да има някакъв праобраз в тракийските митологични вярвания, но това не може да се установи със сигурност. В тракийската митология се проследяват само типологично близки представи. Но така или иначе, за вероятното проникване на субстратни митологични представи по литературен път трябва да държим сметка, като, разбира се, винаги прецизно отчитаме реалния обхват и дълбочина на това проникване. Прави впечатление проявената в хода на това проникване избирателност на старобългарските писатели и респ. читатели към съответните представи и образи. По принцип, старобългарският читател е познавал идеята за отъждествяването на четирите райски реки с Ганг, Нил, Евфрат и Тигър от съчинението на писателите от Симеоновия кръг, а в епохата на Второто българско царство — и от превода на Хрониката на Константин Манасий. Но с познателна популярност се ползвала тъкмо онази идентификация на библейската река Фисон, която я сличавала с реката Дунав. Тази сакрализация на образа на Дунав-Фисон имала практически три източника: христи-

янский сакрален модел на света, в който обрамчването на ойкумената от четирите райски реки заемало важно място; палеобалканските, респ. античните митологични представи със същата типология, които изглежда били дълбочинният интегрален елемент, стимулирал идеята за отъждествяване на Дунав с Фисон; и накрая, собствено славянобългарското митологизиране на великата река Дунав. Този трети фактор за активното възприемане на образа на Дунав-Фисон — славянобългарският паганизъм, изиграл активизираща роля в процеса на интегриране на образа в системата на сакралната топография на българското землище, където образът на Дунав-Фисон заел важно място редом с образа на апокрифния Дунав и с образа на апокрифната река „Скритият рай“. Разбира се, във връзка с твърде специфичния образ на Дунав-Фисон стоят още някои интересни проблеми — напр. появата на митичния народ фисонитяни редом със славяните в съчинението „Диалози“ на Псевдо-Кесарий, но този въпрос заслужава отделно обстойно проучване.

### БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Вж. напр. **Дуйчев, Ив.** Българско средновековие. Проучвания върху политическата и културната история на средновековна България. С., 1972, с. 432 сл.; **Същият.** Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, с. 241 сл., 258 сл.; **К. Кујев.** Konstantyn Kostenecki w literaturze bulgarskiej i serbskiej. Kraków, 1950, pass.; **Р. Грујић.** Космолошки проблеми по нашим старим рукописам. — Годишњак Скопског филозовског факултета. I, 1930, с. 177 сл.; **П. Поповић.** Четири рајске реке (Једно место из Константина Философа). — Гласник Српске Краљевске Академије. Т. 171, № 88. Београд, 1936, с. 161 сл.; **Г. Сване.** Константин Костенечки и его биографија сербског деспота Стефана Лазаревића. — Старобългарска литература, 4, 1978; **Цв. Чолова.** Естествонаучните знания в средновековна България. С., 1988, с. 217 сл.; и др.

<sup>2</sup> Издания на текстовете: **Кув, К., Петков, Г.** Събрани съчинения на Костенечки. Изследване и текст. С., 1986, с. 523 сл.; **Б. Ст. Ангелов.** Из старата българска, руска и сръбска литература. Книга II. С., 1967, с. 164 сл.; **Цв. Чолова.** Цит. съч., с. 339 сл. (с новобългарски превод). Все още слабодостъпно издание на новобългарски: **Стара българска литература.** Том пети. Естествознание. Съставителство и редакция Анисава Милтенова. С., 1992, с. 137 сл. По-стари издания: **St. Novaković.** Odlomci srednjevekovne kosmografije i geografije. — Starine, 16, 1884, атр. 41—56; **В. Цонев.** Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София. Т. I. С., 1910, с. 438 сл.

<sup>3</sup> Вж. **Phil. Cyr. fragmenta**, 23 (**Müller, C.** Fragmenta Historicorum Graecorum. III. Parisiis, 1883, p. 32). Повече за това известие у мен: **Стефан Йорданов.** Образ поусторонного мира в мифологических представлениях древних фракийцев. — Bulgarian Historical Review, 1993, 2—3, стр. 150 сл.

<sup>4</sup> Вж. **Понко, М.** Митология на хетска Анатолия. С., 1983, с. 59. Вж. за случая с реката Хеликон в Пиерия по данни на Павзаний (IX, 30, 7—8), както и въобще за явлението и за битуването му в тракийската митология, с лит.: **Стефан Йорданов.** Цит. съч.

<sup>5</sup> Срв. Pind., Nem., I, 1; Ibycus, frg. 23, ed. Bergk. Повече за тази представа за реката Алфей: **Philippson, A. and Kirsten, E.** Die Griechischen Landschaften. Vol. III, I, p. 285 ff. (non vidi).

<sup>6</sup> Вж. за създаването на християнския космологичен модел в хода на синтеза на антични и библейски представи, в това число идеята за отъждествяването на четирите райски реки с крупните световни реки: **Райт, Дж. К.** Географические преставления в эпоху крестовых походов. Москва, 1988, с. 61—62; **Е. А. Мельникова.** Формирование и эволюция географических представлений в средневековой Западной Европе. — В: Средние века. Выпуск 53. Москва, 1990; **Moïse Géographe.** Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace. Paris, 1988, и цитираната в тези работи литература. За византийските географски идеи, изградили се в хода на същия процес: **К. Krumbacher.** Geschichte der byzantinischen Litteratur. München, 1897, S. 409 sqq.; **W. Wolska.** La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès, Théologie et science au VI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1962; **W. Wolska-Conus.** Géographie. — Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. X. Stuttgart, 1978, col. 155 sqq.; **О. Р. Бородин.** Развитие географической мысли. — В: Культура Византии. IV — первая половина VII в. Москва, 1984, с. 432 сл. За сходните по своя облик представи в древноизточните митологични системи: **И. Ш. Шифман.** Культура Древнего Угарита (XIV — XIII вв. до н. э.). Москва, 1987, с. 56, 85, 112; **S. Jouty.** À la recherche du Paradis terrestre. — L'Histoire, N 149, Novembre 1991, p. 90 ff., с новата литература по тези въпроси, както и препратките у **О. Р. Бородин** (Цит. съч., с. 449).

<sup>7</sup> Повече за това, с лит.: **Бородин, О. Р.** Цит. съч., с. 437. Срв. **T. H. Gaster.** Cosmogony. — In: The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Volume 1. A. — D. Nashville — New York, 1962, p. 702 ff., and fig. 50, p. 703.

<sup>8</sup> Една идея, получила изрична формулировка у Йоан Дамаскин (Migne, P G, t. 94, col. 904).

<sup>9</sup> Вж. текста на Йоан Екзарх в: **Естествознанието в средновековна България.** Сборник от исторически извори. От акад. Цв. Кристанов и проф. Ив. Дуйчев. С., 1954, с. 76—77; **Стара българска литература.** Том пети..., с. 78, 387. Срв. **Иван Дуйчев.** Проучвания..., с. 263, 264. Текстът на Йоан Дамаскин: Migne, P G, t. 94, col. 904. Вж. за вложената в тези представи идея за световен кръговрат на водите: **К. Kretschmer.** Die physische Erdkunde im christlichen Mittelalter. Wien; Olmütz, 1889, S. 84; **О. Р. Бородин.** Цит. съч., с. 439.

<sup>10</sup> Това отъждествяване прави още Д. Хюе в 1701 г. Вж. **Jean-Robert Massimi.** Montrer et démontrer: autour du *Traité de la situation du Paradis terrestre* de P. D. Huet (1691). — In: *Moïse Géographe...*, p. 218. Вж. още: Ръчникът на свято-то писание. Цариград, 1884, с. 139; **Толковая Библия или комментарий на все книги Свя. Писания Ветхаго и Новаго Завета.** 1. Бытие — Притчи Соломона. Петербург, 1904—1907. Второе издание. Стокгольм, 1987, с. 19—20; **V. S. Childs.** Garden of Eden. — In: Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Volume 2. E-J Nashville — New York, 1962, p. 23.

<sup>11</sup> **Massimi, Jean-Robert.** Op. cit., p. 210.

<sup>12</sup> Вж. съответните места от труда на Д. Хюе, цитирани у **Jean-Robert Massimi** (Op. cit., p. 213—214 et p. 217).

<sup>13</sup> Вж. за отъждествяванията на Фисон: **Kretschmer, K.** Op. cit., S. 90; **О. Р. Бородин.** Цит. съч., с. 438—439; **П. Поповић.** Цит. съч., с. 163—167.

<sup>14</sup> Ioann. Damasc. De fide orthodoxa (Migne, P G, t. 94, col. 904). Текстове на Йоан Екзарх и Козма Индикоплевст: *Стара българска литература*. Том пети..., с. 78, 125; *Естествознанието в средновековна България...*, с. 467. Срв. *Kunio Kitamura. Cosmas Indicopleustès et la figure de la terre.* — In: *Moïse Géographe...*, p. 80, 85 (фигурите).

<sup>15</sup> Дунав е отъждествяван с Фисон от Цезарий Назиански, Ефрем Сириец, Севериан от Гавала, Бардезан Едески и др., и това отъждествяване е известно на старобългарския читател чрез „Шестоднев“ на Йоан Екзарх, „Диалози“ на Псевдо-Кесарий, преведени на старобългарски, и „За Едем“ на Костенечки. Вж. *Естествознанието в средновековна България...*, с. 113; *Стара българска литература*. Том пети..., с. 84. Срв. **Бошо Ст. Ангелов**. Цит. съч., с. 189, бел. 2, и изданието на Р. Айцетмюлер (*Das Hexameron des Exarchen Johannes*. Graz, 1958-1975, Bd. VI, S. 429) за текста на „Шестоднев“, включващ това отъждествяване.

<sup>16</sup> Вж. *Естествознанието в средновековна България...*, с. 276—277; *Стара българска литература*. Том пети..., с. 108 и коментара на с. 397, бел. 13.

<sup>17</sup> **Ангелов, Бошо Ст.** Цит. съч., с. 162 сл.

<sup>18</sup> *Стара българска литература*. Том пети..., коментарът на стр. 395, бел. 14, базирайки се на становището на **Цветана Чолова** (Цит. съч., с. 334).

<sup>19</sup> **Чолова, Цв.** Цит. съч., с. 219.

<sup>20</sup> На юг, в Либия, обитават лотофагите напр. според Страбон (*Geogr.*, III, 4, 3; XVII, 3, 8, и др.).

<sup>21</sup> Вж. препратките у **Dujčev, Ivan**. *Le Témoignage du Pseudo-Césaire sur les Slaves.* — *Slavia Antiqua*. T. IV, 1953, p. 202.

<sup>22</sup> Вж. за това: **J. Harmatta**. *Sur l'origine du mythe des Hyperboréens.* — *Acta Antiqua Acad. Scient. Hung.*, t. III, 1955, fasc. 1—2, p. 57 ff.; **А. В. Подосинов**. *Овидий и Причерноморье: опыт источниковедческого анализа поэтического текста.* — *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования*. 1983 год. Москва, 1984, с. 26—27.

<sup>23</sup> Вж. **Йорданов, Ст.** Цит. съч., pass., с лит.

<sup>24</sup> Срв. в коментарната част на изданието „*Стара българска литература*“ (Том пети..., с. 544) указането като втора вероятност — редом с вероятността Костенечки да заменя оронима Апенини с по-известния ороним Пеонска планина — този последният да обозначава планинската верига, състояща се от Баба, Бабуна, Плачковица и Осоговска планина в древната област Пеония (Средна Македония).

<sup>25</sup> Примерите заемат от **Подосинов, А. В.** *Ориентация древних карт (С древнейших времен до раннего средневековья).* — *Вестник древней истории*, 1992, № 4, с. 69. Вж. още: **B. L. Gordon**. *Sacred Directions, Orientation and the Top of the map.* — *History of Religions*. Vol. 10, 1971, N 1, p. 218 ff.; **Г. М. Бошгард-Левин, Э. А. Грантовский**. *От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история*. Москва, 1983, с. 153; **О. Р. Бородин**. Цит. съч., с. 449, с лит.

<sup>26</sup> Вж. напр. **Дестунис, Г. С.** *Сказанія Приска Панійскаго.* — *Ученые Записки втораго отдѣленія Имп. Акад. Наукъ, VII, 1. С. Петербургъ*, 1861, с. 30, 49. Вж. за другите отъждествявания на Панония и Пеония у византийските автори: **Gyula Moravcsik**. *Studia Byzantina*. Budapest, 1967, S. 320—322.

<sup>27</sup> Така е в житието на св. Иван Рилски от Георги Скилица (гл. X, ред 482). Вж. **Гошев, Ив. Ив.** *Трите най-стари пространни жития на преподобни Иван Рил-*

ски (Текст и историко-литургически коментар). — Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. 1947—1948, т. XXV, с. 41.

<sup>28</sup> Маразов, Ив. Митология на траките. С., 1994, с. 25—26, базирайки се на G. Widengren. Les religions de l'Iran. Paris, 1968, p. 62.

<sup>29</sup> Вж. Маразов, Ив. Видимият мит. Изкуство и митология. С., 1992, с. 83—84; В. Н. Топоров. К обяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными ближневосточными параллелями. — В: Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975, с. 23 сл.

<sup>30</sup> Ps. — Arist., Replos, 32. Цит. по: Брагипская, П. В., Леонов, Д. Н. Титаресий, Стикс и Коцит (к интерпретации Каталога кораблей, Илиада II, 748—755). — В: Палеобалканистика и античност. Сборник научных трудов. Москва, 1989, с. 143.

<sup>31</sup> Вж. за това: Толстой, И. И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петербург, 1918; X. Хоммель. Ахилл-бог. — Вестник древней истории, 1981, № 1, с. 53 сл., с лит.

<sup>32</sup> Numn. Nom., III, 217. Срв. Nom., II., XV, 307; XXIII, 188-191. Срв. за образа на Аполон Тимбрейски в този аспект: Л. А. Гиндин. Миф о поединке и мифология Аполлона (на материала I — III Гомеровских гимнов). — В: Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. Москва, 1977, с. 107 сл.

<sup>33</sup> Срв. най-общо за етимологията на това име, предложена от П. Кречмер: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Том I (А — Д). Москва, 1986, с. 553.

<sup>34</sup> Срв. в това отношение характерната формулировка на Сенека (Sen. Nat. Quest., Prol. 9).

<sup>35</sup> В случая използвам формулировка, заета от надпис в църквата в Бари (цит. по: Акад. Йордан Иванов. Българите в Македония. С., 1986, с. 152—153).

<sup>36</sup> Вж. Стара българска литература. Том пети..., с. 125—126. Дунав като една от реки великие е застъпено като представа и в Български апокрифен летопис, гл. 2 (вж. Стара българска литература. Том първи. Апокрифи. Съставителство и редакция Д. Петканова. С., 1981, с. 295).

<sup>37</sup> Вж. за това: Бошо Ст. Ангелов. Цит. съч., с. 178.

<sup>38</sup> Към това съобщение на Йордан Хаджиконстантинов — Джинот ме насочи колегата Т. Моллов (ФФ на ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“), за което му благодаря.

<sup>39</sup> Привеждам превода на този текст от изданието: Старобългарска есхатология. Антология. С., 1993, с. 120. Издание на старобългарския текст: П. С. Срећковић. Сборник попа Драгоља. Садржина и пророштва. — Споменик Српске краљевске академије, V, 1890, с. 16.

<sup>40</sup> Така се приема от Анисава Милгенова (Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. — В: Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие на българската държава, края на XII — XIV век. С., 1985, с. 109). Срв. също коментара и в изданието: Старобългарска есхатология..., с. 223, бел. 5.

<sup>41</sup> Старобългарската гласна *ѣ* — застъпник на дифтонга *оѣ* *земѣ* вместо очакваното старобългарско *земѣа* вероятно отразява някаква западнобългарска диалектна форма.

<sup>42</sup> Анислава Милтенова. Неофициалната книжнина..., с. 109.

<sup>43</sup> Срв. за образа на царството на св. Йоан: Л. П. Гумилев. В поисках вымышленного царства. Санкт-Петербург, 1994; М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва, 1990, с. 383.

<sup>44</sup> Вж. за тази митологична представа за отвъдния свят, типична за индоевропейските, в това число за славянските народи: Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. II. Тбилиси, 1984, с. 823—824, с лит.

<sup>45</sup> Joannis Phocae Descriptio terrae sanctae. — P G, t. 133, col. 949—952. На това оприличаване обръща внимание акад. Йордан Иванов (Цит. съч., с. 81).

<sup>46</sup> Вж. за образа на Дунав в българската и в славянската мито-поетична традиция: Анчо Калоянов. Етничното усвояване на пространството, отразено в българския фолклор (Черно море и Бял Дунав). — В: Трудове на Великотърновския университет „Кирил и Методий“. Том XXII, Книга I. Литературознание. С., 1987, с. 55 сл.; В. Н. Топоров. Древо мировое. — Мифы народов мира. Энциклопедия. Том первый. А — К. Москва, 1980, с. 401—402; Д. М. Балашов. „Дунай“. — В: Историческая жизнь народной поэзии. Русский фольклор. XVI. Ленинград, 1976, с. 95 сл.

<sup>47</sup> Вж. препратките към съответните текстове у Анчо Калоянов (Цит. съч., с. 72 сл.). За пътуването по Дунав като елемент от посветителен обред: Анчо Калоянов. Български митове. С., 1979, с. 121.

<sup>48</sup> Български апокрифен летопис, гл. 3 (Стара българска литература. Том първи..., с. 296).

<sup>49</sup> Вж. за историчността на това известие: Ив. Дуйчев. Българско средновековие..., с. 131—133.

<sup>50</sup> Венедиков, Ив. Медното гумно на прабългарите. С., 1983, с. 36-38, 148 и сл.

<sup>51</sup> Алешковский, М. Х. О происхождении летописной легенды о дунайской прародине славян. — В: Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам работы Гос. Эрмитажа за 1966 г. Ленинград, 1967, с. 5—7.

<sup>52</sup> Вж. Jagić, V. Le nom du Danube dans la poésie populaire des Slaves. — Archiv für slav. Philologie, I, p. 299. Non vidi, Цит. по: А. Mazon. Le Slovo d'Igor. Paris, 1940, p. 117.

<sup>53</sup> Срв. за този образ, с препр.: Mazon, A. Op. cit., p. 153—154.

<sup>54</sup> Ibid., p. 167—168, с лит.

<sup>55</sup> ВЖ. В. В. Иванов, В. П. Топоров. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. — В: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. Москва, 1976, с. 118.