

# ХРИСТИЯНСКАТА ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА И МИРОГЛЕДНИЯТ ПРЕХОД В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ОТ IX—X ВЕК

ТРИФОН БАНКОВ

## 1.

Християнизацията на България, осъществена от княз Борис I<sup>1</sup>, е безспорният катализатор за формирането на старобългарската литературна система и за промяната от езически към християнски тип мироглед. С промяната на мирогледа се подменя и отражението на обективно-историческото в паметниците на българската литература от епохата (съотнесено към първобългарското писано слово); под влиянието на историческия живот първобългарското съзнание за историята се измества от нещо качествено ново — от историческо съзнание, чиито основни характеристики го сродяват с типа християнски представи за „нештата във времето“. За да разберем (поне отчасти) неговата сложност, да го анализираме в пълнота и да го възприемем не като статично, а като подвижно явление, е нужно да изградим една общетеоретична представа за християнския тип историческо съзнание, за християнските представи за човешкото движение във времето — основен коректив на историчността в българската литература не само в IX—X в., но и от целия християнски етап на нейното развитие.

Християнската философия на историята е извънредно сложно духовно явление, чиито параметри не подлежат на христоматийни определения. Макар че християнството е космополитна религия, която разглежда и приема човечеството като единство, днес не можем да говорим за единни исторически представи, валидни за целия християнски регион през цялото време на неговото съществуване. Основната категория, чрез която изучаваме проявите на историческото съзнание — времето, се възприема по различен начин от различните слоеве на обществото дори в една страна и от едно и също време<sup>2</sup>. Но това не означава, че не сме в състояние да разкрием общото съдържание на тази категория, онзи субстрат, от който се пораждаат всички различия<sup>3</sup>.

Понятието „християнско историческо съзнание“ не е единно идеологическо явление (по отношение на всички прояви на християнската култура, в които то се разкрива). Не е еднакъв историческият процес, а оттук и възприятието и осмислянето на историята не са еднакви за всички духовни величини. Не навсякъде християнските мислители са изграждали еднакви теории и тези теории не навсякъде са били познати. Стройната философско-историческа система на Августин напри-

<sup>1</sup> Вж. В. Гюзелев. Княз Борис I. С., 1969. Вж. и посочената там литература.

<sup>2</sup> Срв. А. А. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 33.

<sup>3</sup> За християнското време и за християнския възглед за историята има натрупана огромна литература. Тук посочвам по-достъпните и по-насочващи изследвания: А. А. Гуревич. Категории... (не мога да не отбележа, че авторът на тази ценна книга универсализира своите възгледи, макар и да се основава на материал главно от западното средновековие). Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, изд. 3<sup>е</sup>. С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. Sh. Case. The christian philosophy of History. Chicago, 1943. O. Cullman.

мер остава почти непозната за източната част на християнския свят<sup>4</sup>. Но източникът за формирането и развитието (включително и за различията) на това съзнание е един — текстовете на Стария и най-вече на Новия завет. Те заедно с текстовете на раннохристиянската литература са основният източник за разбирането и на християнските възгледи за историята, и на християнското време.

За разлика от езичеството християнството е исторично във висша степен. Неговите основни книги са на практика истории на старото и новозаветните събития. Неговите религиозни празници са възпоминания също на определени събития<sup>5</sup>. И макар че историческото съзнание на християнството е конгломерат от исторически спомени и исторически представи, в него има една основна нишка, и тя е регистрацията и осмислянето на появата на Христос. Фактически това събитие се схваща като централен факт на човешката история, която не се представя вече като случайно сцепление на явления, движещи се по един неизменен кръг, а като целенасочен и необратим процес. Древните гърци възприемат света статично — като завършен и хармоничен космос, в който се вплитат и делата на хората. За християнството човешката история е динамична: процес, и то процес във времето, който има начало и край.

Разбира се, представите за началото и края на историята се явяват още в юдейското историческо мислене. Още първата книга на Стария завет — „Генезис“ (кой знае защо превеждана на български с „Битие“) — разкрива отношението на юдейското съзнание към „началото“ на историята в един митологичен план. Оттам нататък старозаветните книги излагат не само историята на юдеите, но и насочеността на тази история към появата на Месия. Но за юдеите появата на Месия е край на човешката история. За християнството тази поява е само център на историята: „Старото премина, ето, всичко стана ново“ — казва апостол Павел<sup>6</sup>. И макар че „Книга на пророк Даниил“ е своеобразен опит да се даде схема на историята, и тя, и оставалите книги на пророците, а и други от старозаветните текстове са по-скоро с поглед, насочен към появата на Месия, т. е. към края. Тук именно е парадоксът на старозаветната историчност, защото на практика от А до Я еврейската история е „отворена“<sup>7</sup>. А християнството създава една необратима и устремена към бъдещето концепция за социума; една все пак есхатологична история на човечеството, „затворена“ между появата на Христа и „второто пришествие“. В тази насока са показателни думите на апостол Павел, който говори за забравата на миналото („задното“) и за устремяване към бъдещето („към предното“)<sup>8</sup>. Европейският есхатологизъм преминава в Новия завет, но там той се преобразува —

Christ et le temps. Neuchâtel. 1947; P. Rousset. La conception de l'histoire à l'époque féodale. — Dans: Mélanges d'histoire du Moyen Age, dédié à la mémoire à L. Halphen. Paris, 1951; C. A. Patrides. The Phoenix and the Ladder. The Rise and Decline of the Christian view of History. Berkeley and Los Angeles, 1964; C. Pataro. La conception chrétienne du temps. — Dans: Les cultures et le temps, Paris, 1975; Вж. и посочената в тези книги литература, особено в труда на Патридек (с. 73—101).

<sup>4</sup> С. С. Аверинцев. Поэтика..., с. 92.

<sup>5</sup> М. Блок. Феодалное общество. — В: Апология истории или ремесло историка. М., 1973, с. 141.

<sup>6</sup> Второ послание към Коринтяните, V, 17.

<sup>7</sup> Срв. A. Neher. Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive. — Dans: Les cultures et le temps, p. 179.

<sup>8</sup> Послание към Филипяните, III, 13.

краят вече е свързан с „второто пришествие“. (Естествено за християнството това не е абсолютният, а екзистенциалният край на всичко съществуващо в неговите земни проекции.)

Но християнската историчност няма да бъде разбрана добре, ако не разгледаме съществуващото в Новия завет ирационално начало, което разкрива „свободата на злото“, произхождаща от самата човешка свобода след „сътворението“; едно начало, което показва духовния пълнеж на християнската представа за историческия процес. Ако я няма тази „свобода на злото“, свързана с човешкия избор, ако го няма „тъмното начало“, за християнството няма и история и светът ще започва не с началото, а с края, с онова „царство божие“, което християнството възприема като свършен космос във формата на свършено добро и свършена красота. Дълбокият смисъл на християнската представа за историческото движение все пак е в борбата между доброто и злото, т. е. етизация на историята. Колкото и да е отдалечено от дуализма (на манихеите например), патристическото християнство, облегло на новозаветната вяра като цяло, в своите „върховни“ мисловни прояви все пак „дуализира“ смисъла на световноисторическия процес. Имам предвид най-вече Августин, за когото този процес се състои в борбата между божия (*civitas Dei*) и земния (*civitas terrena*) град, т. е. е форма на проекция на дуализма<sup>9</sup>. Наистина в християнството злото не е субстанция, но е онази необходима величина, без която „уравнението“ на историята ще бъде друг математически израз.

За християнството същността на човешкото съществуване е в преодоляването на злото. А историята на света започва със свобода — свободата на човека да избере. Именно наличието на тази свобода предопределя в християнското съзнание и драматизма на историята; драматизъм, породен от възгледа за дълбокото стълкновение и взаимодействие между божеството и човека, т. е. имаме работа с антиномията „човешка свобода — бог“. Като ирационализира рационалното и опосредствува по извънредно сложен начин реалните човешки и социални взаимоотношения в потока на времето, Новият завет и последвалите го раннохристиянски екзегетични и апологетични съчинения фактически постулират положението, че свободата е метафизичната основа на историята и същевременно неин двигател<sup>10</sup>. Оттук идва и есхатологичната насоченост на християнската концепция за историческия процес; една насоченост, която също е свързана със Стария завет — с книгите на пророците, чиято тема са „взривът на историята и нейният преход в метаномията, последното сражение на доброто и злото“<sup>10а</sup>.

<sup>9</sup> Сrv. В. В. Бычков. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984, 24—25.

<sup>10</sup> Въпросът за двигателя на историята според християнството е доста сложен. Обикновено се смята, че терминът „провиденциализъм“ изчерпва същността на християнската представа за двигателя на развитието, на историята. Но това е само в плана на установения земен порядък. „Човешките царства се устройват... от божественото провидение“, пише Августин (Творения блаженнаго Августина, епископа Ипониийскаго. Изд. второе. Ч. 3. Киев, 1906, „О граде божием“, кн. V, гл. I, с. 234). Но самият той подсказва, че божията промисъл не е нито необходимост, нито насилие над човека, а антиномично съчетание между божията воля и човешката свобода. Човешката история е предначертана веднъж завинаги, но нейните конкретни прояви далече не са предопределени. За християнството самото провидение и неговите действия са свобода, а не фатум. Положение, което намира доста ясно изражение и в думите на Йоан Дамаскин: „Бог всичко предвижда, но не всичко предопределя“ (Йоанн Дамаскин. Полное собрание творений. СПб., 1913, т. I; с. 237. Цитатът е по: М. Н. Громов. Максим Грек. М., 1983, с. 142).

<sup>10а</sup> С. С. Аверинцев. Поэтика..., 93—94.

Можем да определим, че в християнската философия на историята есхатологичният момент заема основно място редом с представата за свободата. Без него постройката на тази философия на историята се разпада. Защото есхатологията е учение за края на историята, за изхода<sup>11</sup>. Без идеята за историческия край за християнството няма и възприятие на историята като цяло. Без перспективата на края християнството не може да разбере и възприеме процесите в човешкото общество като историческо движение. Есхатологичният момент е и една от основните отлики на християнството от езичеството, защото движение, което не отива към разрешаващ край или поне не го предполага, така или иначе се свързва с езическата представа за кръговрата.

Християнството е наситено с исторически динамизъм, с представите за движение, цел, смисъл. А това се определя от вложената в него идея за еднократността, неповторимостта на събитията, което е в коренно противоречие с езическите схващания. Една идея, която е свързана с вече споменатото положение, че в центъра на световноисторическия процес стои появата на Христос. Историята идва от този факт и продължава от него, защото Христос се схваща като вътрешна духовна връзка между божествената и човешката история. Извън него е непостижима спойката между света и абсолютата, между множествено и единично, между човешката и божествената действителност.

Представата за времето у християнството се намира в пряка връзка с разгледания възглед за историята. За разлика от езичеството, което или само се докосва интуитивно до въпросите за времето, или пък в теоретическите си разработки схваща време и вечност като слети категории<sup>12</sup>, християнството осъзнава ясно и категорично наличието на времето и го разглежда като понятие, отделено от вечността<sup>13</sup>. „Съдържанието на новозаветната вяра не е извънвременен мит и извънвременна религиозно-философска концепция; то е свързано със стихията на времето и изисква внимание към времето, към „знаменията на времето“<sup>14</sup>. Думите на Христос към фарисеите и садукееите „Вие знаете да разтълкувате лицето на небето, а знаменията на времената не можете“<sup>15</sup> са свидетелство за осъзнаването на значимостта на потока на времето в живота на хората, за обвързаността на този живот с времето. Но в светлината на основния християнски възглед за историята и времето, и човешкият живот се разглеждат в спиритуалистичен план.

За християнското историческо съзнание в противовес на езическите представи времето е векторно, линейно и необратимо<sup>16</sup>. Но, както изтъква А. Гуревич, в тази представа за времето има и отгласи от езическия циклизъм: „Земната история, погледната като цяло, представя сама по себе си завършен цикъл: човекът и светът се връщат към твореца, времето се връща във вечността.“<sup>17</sup> Или по образния израз

<sup>11</sup> Срв. подробно Тр. Банков. Споменът, надеждата и краят. (Историческата тема в българската литература от времето на византийското иго). — Литературна мисъл, 1986, кн. 3. Там и съответната библиография.

<sup>11a</sup> А. Ф. Лосев. Антична философия истории. М., 1977.

<sup>11b</sup> Срв. А. А. Гуревич. Время как проблема истории культуры. — Вопросы философии, 1969, кн. 3, с. 110.

<sup>12</sup> С. С. Аверинцев. Поэтика... с. 92.

<sup>13</sup> Евангелие от Матей, гл. 16, 3.

<sup>14</sup> А. А. Гуревич. Категории... с. 100.

<sup>15</sup> Пак там, с. 100.

на съветската изследователка С. Неретина християнското време е „своеобразен кентавър“<sup>16</sup> — двуединност на цикличността и линейността, сплав от кръга и вектора. Едно положение, което е интересно, но все пак спорно.

Подобно на човешката история и християнското време има своето начало. „Преди (сътворението на) света не е имало никакво време“, пише Августин<sup>17</sup>. Същевременно то има и своя край, свързан с настъпването на „второто пришествие“ и „Страшния съд“. И още една негова особеност: съществуват два временни потока. Единият — времето на земните царства, на следващите едно след друго човешки събития. Другият е т. нар. „сакрално време“ и то е свързано с библейската история. Точно то за християнството е „истинското“ време, то е действителното и значителното. Събитията от свещената история „придават смисъл на събитията, извършващи се в настоящето, те обясняват състоянието на Вселената и положението на човека относно бога“<sup>18</sup>. Библейското време в отлика от земното, човешкото време (т. е. обективно-историческото) е непреходно, то представя абсолютна ценност. За разлика от езическото митологическо време, което се осъзнава във формите на мита, ритуала, смяната на сезоните и поколенията, в християнското съзнание сакралното и човешкото време са обединени в една категория — историческо време, свързана с генералната „история на спасението“, каквато е за християнството историята на човечеството<sup>19</sup>. Времето на обективно-историческите процеси е подчинено на сакралното, без да се разтваря в него, т. е. обективно-историческото се осъзнава, но се подчинява и разглежда в контекста на „историята на спасението“.

Видяхме, че християнството възприема от Стария завет възгледа за историята като есхатологичен процес. Оттук и християнското схващане за времето като векторна величина със свой край. За разлика от юдейството християнската мисъл влага съвсем ново значение в представите и за вечността, и за взаимоотношенията време—вечност. В християнския мироглед вечността „не е измерима с временни отрязъци. Вечността — това е атрибут на бога, времето е сътворено и има начало и край, ограничаващ продължителността на човешката история.“<sup>20</sup> Времето е само способ за съществуването на историята в цялото разнообразие на нейните форми. И още нещо: християнството осъзнава ясно модусите на времето — минало, настояще и бъдеще, — но според неговата ценностна система миналото и бъдещето имат по-голяма стойност, отколкото настоящето, което е „тленно“ и има същото значение, каквото има изобщо времето, съотнесено към вечността<sup>21</sup>.

При цялата своя изявена насоченост към историчното християнството се обръща към писането на исторически текстове или за да отрази и коментира библейската и църковната история, или да включи историята на конкретната човешка общност в рамките на универсума, или пък да изобрази явления от „нижш разред“ (на историята в такива

<sup>16</sup> С. С. Неретина. Образ мира в „Исторической библии“ Гийара де Мулена. — В: Из истории культуры средних веков и возрождения. М., 1976, с. 118.

<sup>17</sup> Творения блаженнаго Августина. Ч. 4. Киев, 1905. „О граде божием“, кн. X, гл. V, с. 182.

<sup>18</sup> Д. С. Лихачев. Поэтика. . . , с. 272.

<sup>19</sup> А. А. Гуревич. Категории. . . , с. 99.

<sup>20</sup> А. А. Гуревич. Категории. . . , с. 99.

<sup>21</sup> Пак там, с. 101.

случаи се гледа като на проста памет и сбор от прецеденти за случаи (те в живота). При всички случаи обаче корективът е вечното — основна категория за християнското историческо мислене.

Създадената на основата на християнския миросглед историческа книжнина още от Евсевий Кесарийски е свързана предимно с църковната история. Едно положение, което се определя от иманентно присъщата на християнството йерархичност, развита от Псевдо-Дионисий Ареопагит в своеобразна и стройна „философия на йерархията“<sup>22</sup>. В системата на християнските ценности църквата стои на първо място. По-нататък са делата на „божните угодници“ и накрая — събитията от действителната човешка история, които също се отразяват през призмата на християнската вяра. Фактите от тази история се записват не за да бъдат основа за осмисляне на действителните човешки процеси, а за включване в световноисторическата схема, очертана от полюсите „сътворение“ — „страшен съд“. Съвкупността от политически, културни и т. н. събития в даден регион и от определено време при цялата си физиономичност не се осъзнава като нещо самостоятелно, а само се „вписва“, „вплита“ във всечовешката история. Всяка една „частна“ история е просто брънка от веригата на световния исторически процес. Ето защо византийските хронисти например разглеждат и приемат историята на Византия само като непосредствено продължение на „божественото домостроителство на земята, разкрито в библейските завети“ и затова включват „в своите компилации изложение на събитията, започвайки от времето на сътворението на света“<sup>23</sup>.

Средновековните хронисти виждат в човешките действия само символи на извечни истини и дадености — оттук и постоянната съпоставка с библейските първообрази, в които именно се търси смисълът на реалната история. Средновековният хронолизъм точно затова не е историзъм в днешния смисъл на думата. Закономерността на фактите е подменена с поредността на фактите. „Ориентирани с цялата своя култура към неизменността на световния ред, хронистите в процеса на познанието на събитията от миналото не обръщали почти никакво внимание на индивидуалното, единичното, неповторимото, стремежи се да открият само повтарящото се, типичното и общото с помощта на универсалните първообрази — събитията от библейската история.“<sup>24</sup> Именно в представата за неизменяемостта на света трябва да търсим и корените на привидното християнско „суеверие“, изразено в тъй често срещаното отбелязване на природни явления — затъмнения, комети,

<sup>22</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит провъзгласява йерархичността за универсално свойство на човешкия и божия свят. Човешкият свят е йерархически организирано цяло, в рамките на което църковната йерархия е продължение на небесната. Тази „философия на йерархията“ налага своя отпечатък върху всички прояви на християнското състояние — и в културата, и в „деличният“ живот. Вж. В. В. Соколов. Средновековная философия. М., 1975, с. 91 сл. Общо за Псевдо-Дионисий Ареопагит (и най-вече за неговата доктрина за образното познание) вж. Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. Основни принципи и проблеми. С., 1982, с. 14 сл. Вж. и посочената там литература за Псевдо-Дионисий (с. 183, бел. 12 и 13).

<sup>23</sup> Н. К. Никольский. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. — В: Сборник по русскому языку и словесности. Т. 2, вып. 1. Л., 1930, с. 46.

<sup>24</sup> А. Д. Хлопин. О способах интерпретации причинно-следственных связей в хрониках XIV века. — В: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 151.

земетресения и т. н. Те не се възприемат като история, но са достойни за записване, тъй като заедно с човешките действия, нарушаващи неизменността на порядъка (въстания, нападения и пр.), се приемат като „божи знак“. Обхватът на записваните събития, формата и начинът на тяхното изображение са продиктувани изцяло от миросгледа на християнското средновековие.

Направеният преглед претендира не само за изчерпателност, но и за универсален еталон по отношение на проявите на историческото мислене в даден регион от съответното време. „Християнството като предмет на историята на религията, въобще на историята на идеите — това е едно; фактът на християнството като един от равноправните компоненти от конкретната литературно-историческа ситуация — това е друго, съвсем друго.“<sup>26</sup> Ето защо тук само беше очертан типът историческо съзнание, с който се свързва българската литература след християнизацията. А представата за този тип е твърде нужна като средство за „сверяване на посоката“, като ориентир към подстъпите и конкретните прояви на отражение на обективно-историческото в старобългарската литература, които, макар и да се включват в типа, имат и своите отлики.

## 2.

Мисля, че преди всяко литературно-историческо анализиране и обобщение на въпросните прояви (колкото и рискован да е синтезът при наличния фактически материал) трябва да се разгледа — по необходимост, предпоставена от наличието на две фази в културата на българското средновековие — въпросът за прехода от езичество към християнство в мисленето за историята, осъществен в българската духовност от IX—X в.; преход, който има не формална, а мироследна стойност.

Този преход е в най-тясна връзка с духовния облик на българското общество от IX в. В никой случай не можем да търсим еднаквост между мироследните представи на управляващата върхушка и главно на княз Борис I, от една страна, на Кирило-Методиевите ученици и последователи, от друга, и на славянобългарите, от трета. В своето начално състояние християнизацията на страната е политическо явление — процес, в който най-голяма роля изиграва княз Борис I<sup>26</sup>. Същината на този процес, обусловена от целите на християнизацията, не се променя в дълбочина с течение на времето и дори след 886 г., когато в България пристигат Кирило-Методиевите ученици, но той придобива все по-голяма идеологическа окраска. Започнали с насилие, с чисто външно свързване с атрибутите на християн-

<sup>26</sup> С. С. Аверинцев, *Поэтика...*, с. 245.

<sup>26</sup> Знаем, че в основата си това явление не е било подготвено от някакво мистично „откровение“ или от съдържащи се в историческия живот на първобългарите идейни предпоставки (да си припомним поне гоненията на християните по времето на Омуртаг), а от чисто външно- и вътрешнополитически преценки „за“ и „против“. (Вж. В. Н. Златарски, *История на българската държава през средните векове*. Т. I. С., 1970; Ал. Бурмов, *Избрани произведения*. Т. I. С., 1968; В. Гюзелев, *Княз Борис I и др.*) В тая насока не мога да не отбележа интересното и все пак непрецизирано твърдение на Ив. Венедиков, според което в IX в. в Европа не е имало друга управляваща езическа върхушка както българската, която да е била така добре подготвена за християнизация (вж. *Медното гумно на прабългарите*. С., 1983).

ската форма на власт, вероизповедни принципи, култово строителство и т. н., движещите сили на този процес осъзнават необходимостта от дълбоко вътрешно единение, сливане с християнската вяра — и на покръстения двор, и на славянобългарите. А това сливане е било невъзможно да се осъществи без наличието на духовно съпричастни към християнизацията на България и същевременно — убедени и културни християнски проповедници, които извършват своята проповед на познатия (старобългарски) език. Така вероятно може да се обясни съобщението в гл. XVI на Пространното житие на Климент Охридски, че Борис I „жадува за такива мъже“<sup>27</sup>, които ще „облекат“ политическия по същество процес на християнизацията в идеологически „одежди“ и по този начин ще спомогнат най-добре за реализацията на Борисовия замисъл — оцеляването на България, издигането и утвърждаването ѝ на равнището на най-развитите държавни цялости в Европа и най-вече на Византия. Както знаем, за целта са били добри всички средства — от мечо до словото, — но единствено старобългарското слово е било в състояние да превърне християнското вероизповедание от „етикет“ върху фасадата на езическа България в органично пръщице на славянобългарите учение, в мироглед. Доколко този мироглед прониква в чистия си, „новозаветен“ вид в духовността на българите, това е отделен въпрос. Засега е важно да отбележим, че сам по себе си замисълът за християнизацията на България е в противоречие със същността на християнската представа за човека като „световно“ същество, част от човешката общност на християните, в която етническата принадлежност има най-малко значение. Борис I, който чрез християнизацията иска да изгради мощна славянобългарска държава (т. е. основана на етнически принцип) със свой културен облик, на практика включва поданиците на тази държава в космополитната християнска общност, която възприема „етническите граници през призмата на вероизповедните понятия“<sup>28</sup> и дълбоко по същността си е противоположна на етническото начало.

Хората, които формират основите на християнското съзнание в българското общество от IX—X в. и поставят това съзнание в центъра на културата от тези векове, на практика разпространяват и налагат чрез разбираемо слово един нов мироглед. Именно мироглед, а не просто „нова култура“ или само „култура“, защото за възприемането на която и да е култура е необходимо поне познаване на породилите я мирогледни предпоставки. Тези хора са убедени християни, което именно обяснява липсата в тяхното творчество на драматично скъсване с традицията, със старата религия, ритуалите, културата на предците. Тази драматичност се проявява в политическия живот на страната — дапомним бунта на Владимир, един опит за запазване на езичеството. Високообразовани, запознати добре с текстовете на Светото писание и съчиненията на отците на църквата, писателите от типа на Климент Охридски, Наум, Константин Преславски, Йоан Екзарх и т. н. се явяват със своите произведения като оформени християни. Така че ако трябва да търсим прехода от езически към християн-

<sup>27</sup> Вж. А. л. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. Увод, текст и обяснителни бележки. С., 1966, с. 121.

<sup>28</sup> С. С. Аверинцев. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековию. — В: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 29.

ски тип историческо мислене (и изобщо мироглед) са само в тяхното литературно дело, би могло да се помисли, че такъв преход просто липсва. Езическият мироглед, изявен в произведенията на първобългарите, като че ли се заменя от християнския мироглед и създадената на негова основа литература без преходи, рязко, със скок. В българската книжнина от IX—X в. няма свидетелства за нещо друго, така че засега във връзка с прехода можем само да задаваме въпроси, отговорът на които до голяма степен ще бъде относителен.

Анализът на първобългарските писмени паметници показва, че те са създадени от хора, притежаващи особено историческо мислене, чиято основа е езическият мироглед; катализатор на това мислене е държавността. Най-сетне: това мислене близо два века има постоянни изяви, т. е. неговата реализация граничи с традицията. Как се отразява християнството върху него? Какво е влиянието на тази традиция върху българските християнски писатели от IX—X в.? С други думи: какви са взаимодействията между дълбоко вкоренения в първобългарите мироглед и насажданото с всички средства от таланти и убедени във вярата си хора християнство? И още един въпрос, който ни убеждава, че проблемът за историчността в българската литература от IX—X в. не може да се тълкува еднолинейно — само на основата на литературни паметници: Къде трябва да търсим това взаимодействие? Дали: а) в политическите прояви на управляващия слой; б) в официалната култура на IX—X в. или в) в съзнанието на народността, за чето състояние нямаме ясно изградена представа и документални свидетелства (освен свидетелствата на апокрифната книжнина, богомилските и противобогомилските текстове и предположенията, свързани с фолклора)?

Отговорът на последния въпрос ще ни даде не само ръководната нишка за разбирането на проявите на историческото съзнание в българската литература от IX—X в., но и неговите изяви в по-нататъшните периоди от историята на старата българска литература. Същевременно този отговор ще ни помогне да разберем и причините за липсата на монолитен тип християнско историческо мислене в българската литература от средновековието. Ето защо веднага трябва да кажа, че взаимодействието се наблюдава и на трите изброени равнища, но в различна степен. Резултатът от него и на трите равнища довежда не само до отхвърляне на езичеството, но и до своеобразна спойка на езически с християнски мироглед. „Въпреки че се противопоставя рязко на езичеството, християнската култура приема много негови елементи; това най-добре се вижда от народните обреди и обичаи и от фолклора.“<sup>29</sup> Разбира се, в отделните изяви на народното съзнание в политическите прояви на управляващите и в произведенията на официалната литература тази спойка е осъществена по различен начин, различно е и съотношението на елементите в нея.

Можем да допуснем, че фактът на християнизацията не подменя изведнъж езическите представи за света и „нещата във времето“. Самият замисъл за християнизация е проява не единствено на дълбока политическа преценка, но и на действително историческо съзнание, в което стремежът за запазване на статуквото на племето има за прицел не само настоящето, но и цялостния исторически живот на славяно-

<sup>29</sup> П. Диневков. За историческото единство на българската литература. — В: Литература и култура. С., 1982, с. 12.

българите в бъдещето. Днес ние можем да гадаем за точните мисли на Борис I, а понякога и да нанасяме сегашни представи върху неговите действия, но едно е твърде вероятно: е з и ч и и к ъ т Борис, в основата на чийто мироглед стои схващането за повторемостта на нещата, е разрушил отчасти това схващане с осъзнаването на необходимостта от коренна промяна в името на съхранението и развитието на народността и държавата. Промяна, която именно е предпоставка за просперитет. Това, което ще бъде утре, не е било вчера; ще се „повтори“ само фактът на запазеното статукво на народността като самостоятелна човешка общност. Революционният за времето си акт на християнизацията е извършен след един не по-малко революционен от гледище на развитието на българското историческо мислене духовен процес: осъществяването на връзката между времената, раждането на мисълта за активни действия, променящи основно настоящето в името на бъдещето. Следователно в делата на ръководения от Борис I управляващ слой на България взаимодействията между езичество и християнство са най-силни. Първо там видимо се осъществява промяната. Пак там (поне според изворите) започват и активните действия за тотално преодоляване на стария култ и замяната му с новия, както и обратният процес. Действия, които довеждат до консолидацията на един царски двор, който по Симеоново време добива външния облик на византийския императорски двор, а по Петрово време е свързан, поне на пръв поглед окончателно с християнската вяра, с християнския мироглед.

Доста по-различно стои въпросът за взаимодействието между езичество и християнство на равнище българската литература от IX—X в. Вече казах, че ако съдим само по нея, преходът от първобългарския езически мироглед към християнския мироглед не съществува. В нашата литература в е з а п н о се появяват произведения, които изцяло, докрай са рожби на християнско съзнание. Обяснимо явление, като се има предвид верската формация и културната подготовка на хората, които написаха тези произведения. И все пак взаимодействия съществуват. И резултатите от тях се откриват по-лесно в областта на външната страна на литературата, а по-трудно — в идейното съдържание. Както е посочвано много пъти, като пример в първата насока може да се изтъкне продължението на традицията да се поставят каменни надписи. Интересна е и употребата на първобългарски изрази, засвидетелствувани например в приписката към превода на „Четири слова против арианите“, както и първобългарското легоброене в „Историкните“ и т. н.

Що се отнася до втората насока, мога да кажа, че при едно специално изследване формите и резултатите от взаимодействията между езическия и християнския мироглед е възможно да се установи попълно. В българската литература от IX—X в. те се откриват най-вече в нейната основна тема — темата за създаването и отстояването на славянската писменост и култура. Това е тема, която е обусловена от необходимостите и даденостите на времето. Но в кръга на тези дадености на първо място влиза и положението, че създадената в IX—X в. литература е написана или преведена заради един н о в о п о к р ъ с т е н народ, чиято довчерашна принадлежност към езичеството е неоспорима. Тази литература се разпространява сред него и се усвоява от него. Патетичните струи на доволство, оптимизъм, радост, така характерни за нея, идват не толкова от „патриотични“ пориви, колкото от христия-

ялското съзнание на нейните създатели<sup>30</sup>. За тях покръстването на България (и славянството), формирането на славянската култура, възходът на славянството са и победа на християнството над езичеството, доказателство за силата на Христовото учение. Без породилите я конкретни исторически обстоятелства главната тема в българската литература от IX—X в. би била безпредметна, нещо повече — тя не би съществувала. На българска почва в друг мащаб се повтарят (но, разбира се, с различията, които конкретното историческо битие обуславя) ония духовни процеси, породени от взаимодействието между езичество и християнство, довели до създаването на ранносредновековната християнска литература с нейната най-характерна черта — апогетизма, съчетан с полемиката. У нас не са правени специални изследвания, които да установят наличието на тази черта в българската литература от IX—X в.<sup>31</sup> Но дори най-общият поглед е в състояние да прецени, че апологията на християнството (в нашия случай — апология на новопокръстеното славянство и полемика с отрицателите на славянската християнска писменост и култура) съществува в тази литература. В тази насока може да се каже, че в общотеоретичен план и от гледище на историята на християнството интересувашото ни взаимодействие довежда до „врязване“ на езически елементи в цялостната система на християнската култура. Таква елементи намираме и в ритуалите, и в култа, и в образността, и в идеологията. Показателно в тази насока е делото на Ориген (ок. 185—253/254 г.), който се опитва да съчетае християнския мироглед с античните представи за повторемостта на нещата, да „неоплатонизира“ християнството<sup>32</sup>. А какво друго освен резултат от това взаимодействие е влиянието на неоплатонците върху мислителите от рода на Псевдо-Дионисий Ареопагит? В България няма таква ярки прояви, защото тя просто се свързва, приспособява се към една вече е изградена религиозна система, но все пак страната не само възприема системата — и тук протичат подобни процеси<sup>33</sup>. Процесите в духовния живот на българите от IX—X в. са обусловени конкретно-исторически, но белезите на типа духовно явление — преодоляване на един мироглед и налагане на нов — все пак съществуват.

Резултатите от взаимодействието между езическия и християнския мироглед на равнище съзнанието на славянобългарите са най-слабо проучени<sup>34</sup>. В най-общи линии те се свеждат до едно съществуване на езическия мироглед с християнския, в което езическите пред-

<sup>30</sup> Имам предвид най-вече творчеството на Константин Преславски, но на подобни чувства не е чужд и Климент Охридски (срв. например „Похвално слово за Михаил и Гавриил“, особено края), и дори Черноризец Храбър, у когото е посочено, че „човеколюбивият бог, който урежда всичко“, след покръстването изпраща Константин-Кирил. Вещност това е съвсем обяснима проява на този тип съзнание, като се има предвид, че даже такива атрибути на народността като езика и писмеността се разглеждат във вероизповеден план.

<sup>31</sup> С изключение на изследванията, посветени на Черноризец Храбър. Вж. К. Кувев. Черноризец Храбър. С., 1967. В. Велчев. Храбровото сказание „За буквите“ — защита и възхваля на българската и славянската култура. — В: От Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., 1979, 56—84.

<sup>32</sup> Срв. В. В. Соколов. Средновековная философия, 43—46. А. А. Гуревич. Категории... с 120.

<sup>33</sup> Вж. някои подробности у Ив. Георгиева. Българска народна митология. С., 1983, 184—191.

<sup>34</sup> Някои наблюдения се съдържат в посочената книга на Ив. Георгиева. Вж. и М. Арнаудов. Студии върху българските обреди и легенди. С., т. 1, 1971, т. 2, 1972.

стави се осмислят като християнски, а пропагандираното християнско учение се фолклоризира. Солиден аргумент в тая насока е наличието на апокрифите. Със своя вековен закован бит, трудови навици и т. н. народът се явява най-инертната, най-неподатливата за християнско внушение част от българското общество от IX—X в. „И в битовите си представи, и в космологическото и историческото си съзнание българинът възприема някои основни положения на християнския универсализъм, но без да къса радикално с дохристиянската си фолклорна и суеверно-митологична традиция, свеждайки всичко до своите местни — осезаеми и обозрими параметри. Той като че ли не пригажда себе си към християнския космос и християнската история, а пригажда тях към себе си и към своята „околна среда“, приемайки ги като допълнение към традиционно съществуващите представи за човека, света и историята.“<sup>35</sup> Мисля, че историчността в старата българска литература, особено в периодите, когато не съществува самостоятелна българска държава, е породена именно от този, нека го наречем „двойствен езически-християнски мироглед“, обуславящ и двойствеността на историчното в литературата ни от средновековието.

Всичко казано дотук задължава да се обърне внимание на положението, че проявите на историчността в българската литература от средновековието в никой случай не са само християнски. Тези прояви са едно цяло, но едно твърде пъстро цяло, което подсказва, че (освен по формален външен признак) не можем да приемем християнизацията в 864 г. за категоричен край на езическото историческо съзнание и рязко, внезапно начало на християнското историческо съзнание. Християнизацията е процес, който в общи линии може да се смята завършен към края на X в. Но измеренията на този процес в старата българска литература са малко по-различни. Започнала с апологетични, полемични и екзегетични съчинения, построени по всички норми на християнската догматика, тя познава и неортодоксалната апокрифна книжнина, и откровено еретичната „Тайна книга“, и приписките, в продължение на векове и каменните надписи... И всички тези разнородни писмени изяви са само различните лица на един културен феномен, формиран през IX—X в. на различни равнища, от сблъсъка и взаимодействието на двата типа мироглед — става дума за християнската българска литература от средновековието, в чието идейно съдържание се включват и материалizationsите на историческото съзнание. Аналогично, но не и идентично явление се наблюдава в ранновизантийската литература, чийто основи „са положени в сътрудничество между християни и езичници“<sup>36</sup>.

Християнството усложнява действителността (най-вече духовната). И точно тази усложнена действителност променя, прави безпредметни изявите на езическото историческо мислене в оня чист вид, в който ги познаваме от първобългарските писмени паметници. Но в рамките на действителността това мислене продължава да съществува в симбиотично състояние с историчността на християнството. Подробностите по въпроса излизат извън кръга на тази статия, която по-скоро набелязва въпросите.

<sup>35</sup> Кр. Станчев. Някои черти на българската национална психология, отразени в старобългарската литература (IX—XVII в.), 15—16 (машинопис).

<sup>36</sup> С. С. Аверинцев. Поэтика..., с. 241.