

СПОМЕНЪТ, НАДЕЖДАТА И КРАЯТ

(Историческата тема в българската литература
от времето на византийското иго)

ТРИФОН БАНКОВ

1.

Изявите на историческото съзнание, отразени в паметниците на българската литература от времето на византийското робство (1018—1185), са в пряка зависимост от модела, от типа християнско възприятие на историята. При обхващането и тълкуването, изобщо при отражението на обективно-историческото, асоциирано с етническата история, това съзнание, както и в IX—X в., се намира в мирогледната орбита на новозаветната вяра, но има и своите отлики от формираното се в българската духовност през тия векове историческо мислене.

Падането на България под византийско робство не само унищожава изградения през VII—X в. статут на българската държава и на българския народ¹, но се явява и сериозна пречка за развоя на българската култура. След първоначалното внимателно отношение на Василий II към поробения народ и неговите църковни институции² (до 1025) византийските военноадминистративни, църковни и финансови власти поемат „твърд“ курс на икономическа и културна експанзия, довел през XII в. до неприкрити опити за ромеизация на българите, до откровени форми на робство. Изключително тежкото състояние на българското общество в годините на византийското робство се е засилвало и от многобройните нашествия на печенегите, кумани, маджари, нормани; от природни бедствия и т. н.

Макар и в плана на припомнянето, но всичко това не може да не се спомене, тъй като положението на българския народ по времето на византийското робство обуславя и състоянието на българската литература от това време. Преди всичко „изчезва онзи официален български слой, който организира за своите нужди и цели духовната дейност в страната“³. Самата духовна дейност не изчезва, но нейните носители са вече други — хора от народа (главно духовни лица), чието внимание е насочено предимно към народния живот — в негови отделни прояви или взет като цяло. Литературата онаред-

¹ Цялостно изложение на събитията в България за този период вж. у: Златарски, В. История на българската държава през средните векове. Т. II. С., 1972. Вж. и бележките на редакторите на това издание (567—582).

² Златарски, В. История... Т. II, 17—32.

³ Георгиев, Ем. Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, с. 305.

нява⁴. И това онародняване се изразява в авторското начало, но и в тематичния обхват, изобразени герои, стилони и мирогледни особености и пр. Едно положение, предпоставено от действителността и разкриващо стремеж за *преодоляване* на тази действителност. С този стремеж е свързана и историческата тема в българската литература от XI—XII в. Както ще видим по-нататък, в немногобройните паметници на българската литература от тези векове и миналото, и бъдещето са обект на внимание и изображение от позициите на настоящето, в името на настоящето и неговата промяна.

Българската литература от XI—XII в. показва, че историческото мислене в нея, историческото възприемане и осъзнаване на света е *вече* трайно свързано с категориите на юдео-християнския историзъм. Но на българска почва и в конкретното време се актуализират и приемат свой облик най-вече старореновационните месианистични и есхатологични представи. И месианизмът, и есхатологията — двете най-характерни черти на българската „философия на историята“, проявени в литературата ни от XI—XII в., — кореспондират пряко с действителността, породени са от нея и представят отзвук от диренето на изход от тая действителност. За да разберем и осмислим пълнежа на тези представи, както и факта на появата, идейното съдържание и присъщите само на тях особености на написаните през XI—XII в. жития на български народни светци и апокрифни летописи, трябва да съзнаем ясно, че те са закономерно следствие от обществено-политическите, икономическите и идейните дадености на епохата; дадености, които създават едно безусловно религиозно, малко хаотично, конструиращо фантастични образи *народноисторическо* мислене, в което историческият спомен, надеждата за промени и представата за края са основното⁵. И преди да пристъпим към конкретния анализ на произведенията, в които се съдържа това мислене, не можем да не се спрем поне в най-общи линии на подхранилите го юдео-християнски месианистични и есхатологични схващания⁶.

Най-окупнено казано: месианизмът и есхатологията са форми на човешката *надежда*, породени от отчаянието, от трагичността в една действителност, от която няма изход, със средствата на самата действителност. В такъв случай се очаква чудотейно разрешение на историята, а оттук и на конкретното човешко страдание; очаква се краят на времената и нещата — отново като алтернатива на страданието.

Месианизмът е свързан с представата за избраничеството и е една от изявите на социалната надежда⁷. Неговите корени имат главно етнически

⁴ Диневков, П. Българската литература през XI—XII в. — В: История на българската литература в четири тома. Т. I. С., 1962, 242—253; Георгиев, Ем. Литература на изострени борби..., с. 305.

⁵ Мисля, че един от сериозните въпроси на съвременните занимания със средновековната българска литература е свързан с изясняването на взаимоотношенията между мироглед и реално битие и тяхното отражение в съответните произведения. А това гравитира към „философската поетика“, „поетиката на мирогледа“ (наричам я условно така за разлика от „поетиката на представата“ например), която именно е основата за иманентното осъзнаване и интерпретиране на литературата, но и на всяка човешка духовна дейност. Именно в такъв план разглеждам тук литературата на XI—XII в.

⁶ Литературата по въпроса е огромна. Тук ще спомена само работата на Патридес, която съдържа богата библиография. Вж. Patrides, C. A. The Phoenix and the Ladder. The Rise and Decline of the Christian View of History. Berkeley and Los Angeles, 1964. Кolkото до рефлексията на тези схващания в средновековна България, вж. Ангелов, Дим. Есхатологичните представи на средновековния българин, отразени в официалната и апокрифната литература. — Старобългаристика, 1982, кн. 3, 73—97.

⁷ Някои учени се отнасят скептично към подобен род твърдения. Ето защо не мога да не напомня, че, така или иначе, но построенията на религиозно-митологическия разум са също опосредствувана действителност, форма на отражение на обективния свят с извършващите се в него процеси на всяко едно равнище, а най-вече в социалната сфера. Самата

характер и се опират на възгледа за доброто и злото, за носителите на доброто и злото, между които се води постоянна борба. Традиционният юдейски месианизъм, отразен в книгите на Стария завет, се разпростира само върху еврейството. Собствено казано, и от космополитната християнска гледна точка месианизмът е „запазена марка“ на юдейството. Социалният смисъл и съдържание на месианистичните очаквания се заключава в дълбоката надежда за промени, в мечтата за преустройството на света.

Но месианизмът е и свидетелство за отчаянието, породено от съзнанието за невъзможността да се преобразува светът, със собствени сили да се изкорени и социалната несправедливост⁸. Именно мисълта за безсилието на човека пред несправедливостите в света е един от източниците за възникването на месианската идея. Чудесен пример за това е „Книга на Йов“ — олицетворение на подчинеността на човека пред силите над него. В религиозното съзнание представата за безсилието на човека е водела до представата за пропастта между човека и бога. Ето защо възниква и потребност от *посредник* между бог и човек. Първоначално за такива посредници са били смятани пророците, а след това Новият завет назовава само един посредник — Христос⁹. За християнството Исус е безусловно необходимата връзка между божията и човешката действителност, а в плана на интересувания ни въпрос именно той е *средоточието* на историята. Човешките очаквания са се сбъднали, единственият Месия се е появил и вече спасените човешки същества се движат към края на времената, към края на породената от „първородния грях“ борба между добро и зло. Човешките очаквания на посредник са придобили своя смисъл, човешката надежда *ще* получи своята материализация — гаранция за това е появата на Христос: „Не дойдох да съдя света, а да *спася* света.“¹⁰

Такава е в общи линии постулираната в християнството конструкция на човешката история, пътят на избавлението на човечеството. И ако тук я споменавам, то е, защото българската литература от XI—XII в. е чудесен пример за това как идейните постулати на християнството под въздействието на реалния исторически живот се трансформират — ако не в своята противоположност, поне в отклонения от „официалния“ за IX—X в. мироглед. Впрочем пример в тази насока може да бъде и учението на хилястите (миленаристите), осъдено от църквата в 255 г., които в своята представа за „хилядолетното царство“ на бога и на праведниците на земята практически коригират универсалната християнска „история на спасението“ и търсят компенсация на човешките страдания не извън човешката история, а *вътре в нея*¹¹. Както ще видим по-нататък, и българската литература от XI—XII в. не е далече от подобно схващане на справедливостта на историята вътре в самата история на българите.

Есхатологията като религиозно учение за последните съдбини на света и хората представя също форма на човешките надежди и на етическото осмисляне на явленията от социалния живот. Основата на есхатологичните

основна антиномия на християнството (свободата на човешкия избор — божеството) е породена от рефлектиращото реалните на действителността човешко съзнание. В тая антиномия, както посочва В. Бычков, „са намерили отражение реалните противоречия от *социалната* история (к. м. — Т. Б.). Естествено, мислителите от това време (Ранното средновековие — б. м., Т. Б.) не са могли да ги осъзнаят вярно, но са ги почувствували достатъчно ясно.“ (В. В. Бычков. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984, с. 29.)

⁸ Вж. А м у с и н, И. Д. Кумранская община. М., 1983, с. 162.

⁹ Думата месия е гръцкото съответствие на староеврейската дума „mšūh“ (машнах) — „помазаник“. Христос е буквален гръцки превод на „машнах“. Вж. И. Д. А м у с и н. Кумранская община, с. 253, бел. 197.

¹⁰ Евангелие от Йоан, гл. 13, 47.

¹¹ Вж. А в е р и н ц е в, С. С. Хилязм. — Във: Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 755.

представи е заключена в презумпцията, че злото е ограничено не само от противодействието и борбата с доброто, но и от самото време. Юдейската есхатология, която осмисля историята като разумен процес, направляван от волята на божеството, е есхатология на човешката общност за разлика от индивидуалната есхатология на древния Египет например¹². Есхатологичните представи са свързани с възгледа, че световното зло „съвсем не е закономерен, правомерен принцип, но аберация, дефект, който ще бъде отстранен в „края на времената“¹³. Тази позиция се разкрива добре в юдейските литературни паметници, особено в „Книга на пророк Даниил“¹⁴, в апокрифната „Книга на Енох“, „Завещанието на 12-те патриарси“ (П в. пр. н. е.) и т. н. В новозаветните текстове този възглед е изразен най-ясно в „Откровението“ на Йоан Богослов.

Вече споменах за етическия характер на есхатологията. Именно оттук идва и вярата във възкресението на праведните и възмездие за грешните. Изобщо като форма на човешката насоченост към бъдещето есхатологията е фантастично видение на Края; краят, който подрежда нещата, възстановява справедливостта и осмисля човешките мъки. Любопитно е това, че в новозаветното „Откровение“ изобразението на „последните дни“ е лишено от конкретизации, то е просто „гарантия“ за края. Такива уточнения, свързани със старозаветните книги на пророците, се намират в редица апокрифни текстове от по-късно време, което разкрива, че и за християнския човек идейната схема, постулатите отново не са достатъчни, че той не живее само и единствено с тях, въпреки тяхното наличие напрегнатото търсене на изход от действителността продължава. Конкретизации на края се намират и в българската литература от XI—XII в.

На християнския човек не му е „удобно“ в реалната история (това с голямо основание се отнася и за юдените) и той иска и освобождение от тази история, очаква в Апокалипсиса нейния край, който обаче се възприема като екзистенциалния край на историята, не и абсолютния. Мисля, с основание можем да разглеждаме интереса, насочеността към апокалиптичното начало като израз на стремежа за освобождение от историята, за „деисторизация“, в основата на която лежат съвсем конкретни фактори, явления от реалния исторически живот. Едно е „малко-есхатологичното“ византийско християнство¹⁵ (и липсата на есхатологизъм в българската литература от IX—X в.), на чиято основа се създават византийските исторически текстове, вместиращи в „историята на спасението“ историята на Империята, съвсем друго е есхатологията в паметниците на онареденията българска литература от XI—XII в., породена от надеждата за промени¹⁶. Разкриващ идеята (а и образа) за края на историята в екзистенциален план, когато „всичко движещо се ще се спре, всичко открито ще се затвори, всичко нерешено ще бъде решено и всички спорящи страни ще чуят своята вечна присъда“¹⁷, есхатологичният възглед за света, съчетан с месианизъм, е бил единствената алтернатива на историческото съзнание,

¹² Вж. Messel, N. Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. Giessen, 1915. R. Bulman. History and Eschatology. Edinburgh, 1957. A. Neher. Vision du Temps. et de l'Histoire de la culture juive. — Dans: Les cultures et le Temps. Paris, 1975. Аверинцев, С. С. Есхатология. — Във: Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 808. Вж. и посочената в книгите на Месел и Булман литература.

¹³ Амусин, И. Д. Кумранская община, с. 161.

¹⁴ Вж. Евсеев, И. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905. Воскресенский, Г. Книги пророков в древнеславянском переводе. — Богословский вестник, 1905, т. XI, 525—542.

¹⁵ Срв. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 95.

¹⁶ Обръщането към бъдещето в българската литература от XI—XII в. е фактически форма на това, което М. Бахтин нарече „историческа инверсия“ (Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 296 сл.).

¹⁷ Аверинцев, С. С. Поэтика. ., с. 95.

отразено в българската литература от XI—XII в. И макар като първоначална постановка, не мога да не кажа, че в процеса на мисленето за перспективата на историята народното съзнание е намирало разрешение в апокалипсиса. Движението се след реалната история съзнание на българите от XI—XII в., в търсенето на еквивалент на перспективата за съществуването на народността във времето, на изход и надежда в историческото битие, стига до привидно парадоксалното отрицание на самото битие, чрез напрегнатото очакване на неговия край.

2.

Няма съмнение, че достигналите до наши дни произведения на българската литература от XI—XII в. едва ли съставят целия фонд от литературни паметници, създадени в тази епоха. Но и запазеното е в състояние да разкрие, че историческата тема се настанява трайно в българската литература, че тя има своите особености и идейна насоченост, която я отличава от историческата тема в литературата ни от предходния период (IX—X в.). И най-важната особеност в тази насока е, че в историческата тема от периода XI—XII в. навлиза народността; историята става изцяло етническа, движението между полюсите на вселенското и етническото начало изчезва — интересът към универсалната християнска история отстъпва пред интереса към съдбата на народа. Загубеният своята държавна цялост и независимост народ обръща поглед към своето собствено съществуване във времето и осмисля това съществуване на основата на християнския мироглед; вижда своята история чрез категориите на този мироглед, но не и контекста на цялостната християнска философия на историята. Илюстрация на всичко това ще ни дадат текстовете на съответните произведения, които тук обособявам в две групи:

1) Жития на народни светци;

2) Апокрифни летописи¹⁸.

В първата група включвам: Най-старото, т. нар. Народно житие на Иван Рилски¹⁹, житията на Гавриил Лесновски²⁰, Прохор Пшински²¹, както и т. нар. Солунска легенда — „словъ курнаа философа како оуверн възгаре“.²²

В българската литература от XI—XII в. стават обект на изображение реални личности от реалната българска история. В църквата проговаря народността и това е първото указание, че в литературата от тези векове мисленето за историята е преди всичко мислене за етническата история. За да защити своето присъствие в света, народното съзнание се насочва към типично народния светец — Иван Рилски, към светителите от Северна Македония и към Първоучителя на славянството — Кирил Философ. В името на настоящето е поглежда назад, където се откриват основания за вяра в по-добри дни. Фун-

¹⁸ В обхвата на разглеждания материал не включвам гръцките жития на Климент Охридски и гръцкото житие на Иван Рилски от Георги Скилица. Макар и написани по старо-български източници, тези произведения имат друга идейна насоченост, а точно идейността е съществено за моята работа. С голямо основание тези произведения могат да се разглеждат в чисто исторически (историографски) план, което е сторено например от Г. Тодоров в неговата работа „Българската историография през XI—XIV в.“ — Исторически преглед, 1967, кн. 3, с. 77 сл.

¹⁹ По изданието на Йорд. Иванов. Жития на св. Ивана Рилски. — Годишник на Софийския Университет, Историко-филологически факултет, т. XXXII, 1936.

²⁰ По изданието на Йорд. Иванов. Български старини из Македония. Второ изд. С., 1931, с. 395.

²¹ Същото издание, 401—404.

²² По изданието на Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. П. С., 1967, 63—66 (четири преписа). Използвам Тиквешкия препис.

даментите на тази вяра стават или изтъкнати представители от по-далечното минало на българите, или хора, чиито светителски подвизи са от близкото минало и от същото това безизходно време. „В периода на византийското робство издигането на българи в светци е акт на самосъхраняващата се народност. Канонизират се българи за светци не само защото средновековният суверен човек е трябвало да обърне погледа си за помощ срещу иностранныя гнет към светец от своята народност, към светец, който най-добре би го разбрал и би почувствувал телгото му, а също така защото светецът от същата народност е бил изява на народното себеусещане, аргумент на народността за нейното съществуване и нейния стремеж да пребъде.“²³

²³ Георгиев, Е.м. Литература на изострени борби..., с. 307.

²⁵ Станчев, Кр. Идеино-естетически позиции и развойни тенденции на старобългарската литература. — Български език и литература, 1979, кн. 2, с. 10.

Особено място сред първата група произведения, създадени в епохата на византийското робство, заема Солунската легенда²⁷. И това място се определя не толкова от факта, че произведението е посветено, а най-точно казано: тенденциозно представено като дело на Константин-Кирил Философ²⁸, колкото от положението, че в идейния пълнеж на текста основно място заема месианизизмът.

Още в началото Кирил чува глас „свише“: „... нѣнъ въ зѣмлю пре-
страноу н въ ѣзикѣ словенскѣхъ, се рекше бѣлгарѣ. тебе бо рече гѣ оувѣрѣнѣ
нхъ н законъ даѣнъ нмѣ“ (с. 63). А когато българите узнават за него, те на-
стойчиво и категорично изискват: „дадѣнѣ намъ члѣка, ꙗкоже естъ намъ бѣгъ
послаахъ“ (с. 64). Разбира се, тези провиденциалистични тълкувания на Кири-
ловото дело се срещат още в Пространните жития на Кирил и Методий (на-
пример в ПЖК, гл. I), в „За буквите“ на Черноризец Храбър, у Климент
Охридски и т. н., но различието тук е в ярко изъяснения патриотизъм. Провиде-
нието изпраща на българите Кирил Философ не само да ги приобщи към все-
човешкия път на спасението, а и да се разкрие, че те са *богоизбран* народ,
народ със способности: „азъ нхъ мало зчахъ, а ѡни самѣ много прѣвѣрѣтахъ“
(с. 64). А такъв народ за създателя на произведението има особена, важна,
неповторима мисия в света; положение, което се разкрива от финала на
Солунската легенда: „те бо, рече гѣ, православноу вѣрѣ н хрѣсто бѣ прѣда-
доутъ, боу же“ (с. 64).

Тука като че ли намираме отгласи от вселенската „история на спасението“.
Но така е само на пръв поглед. Защото в случая историята на българите се
възприема не в контекста на всечовешкото движение към „второто пришест-
вие“, а като даденост сама по себе си. Присъствието на българите в света е
уникално заради тяхната посредническа роля между бога и хората. Можем да
се абстрахираме от политическия подтекст на това произведение (внушението
в тази насока е очевидно: един богоизбран народ не бива да бъде роб), можем
да не се спираме на положението, че този текст е трансформация на човешки
надежди за по-добро, но не можем да не отбечем, че мисленето за историята в
него е мислене от етнически позиции. Схемата на историята (доколкото тук
може да става дума за схема) в произведението е модификация на староеврей-
ски месианистични представи, но народността на автора запълва
тази схема с чисто българско съдържание. В малката по обем „Солунска
легенда“ се разкрива вече не пътят на абстрактния Човек в света, по който
път вървят и българите, а пътят на конкретния български народ.

Какъв е бил този път и какъв ще бъде, за това в българската литература
от XI—XII в. като че ли се мисли най-много, и то от гледището на въпроса:
Какъв е сега? Едно положение, което се разкрива от втората група произве-
дения — апокрифните летописи. Имам предвид „Български апокрифен лето-
пис“²⁹, „Видение Даниилово“³⁰, „Тълкувание Даниилово“³¹ и „Сказание
Исаево“³².

²⁷ Коментар и богата библиография вж. у: Ангелов, Б. Ст. Из старата..., т. II, 44—62. Вж. и ценното изследване на St. Gečev. La légende dit de Thessalonique. — Studia historico-philologica Serdicensia. Sofia, 1938. Не мога да не отбележа положението, че проф. Б. Ст. Ангелов е привърженик на тезата за късен произход на произведението (XIV в.).

²⁸ Мисля, че тезата на Иванов, Йорд. (Северна Македония. С., 1906, 62—72), споделяна и от Ем. Георгиев (Литература на изострени борби..., 314—315), че става дума за Кирил Канадокийски, трябва да бъде изоставена. Срв. подробно у Ангелов, Б. Ст. Из старата..., т. II, 58—62.

²⁹ Изд. у Льв. Стояновић. Као булгарски летопис. — Споменик Српске Кралевске Академије. III. 1890, 190—193. Иванов, Йорд. Богомилски книги и легенди. С., 1925 (в скоби посочвам страницата по това издание). Вж. още Динев, П. Стара българска

Всички тези летописи³³ са свидетелство, че ориентацията към историята, и то към етническата история, е неопровержима даденост в българската литература от XI—XII в. Представящи пъстра смесица от реалност и фантастика, от точни данни и измислици, от староеврейски, канонично-християнски и народностни представи, тези произведения свидетелствуват за едно, да го наречем условно, „двойствено“ езическо-християнско историческо съзнание. И това съзнание създава не само една *въображаема* българска история, която тясно се преплита със старозаветната история, с историята на Византия и т. н., но и насочва себе си към идеята за края на историята, на времената. Движещото се след реалното историческо битие съзнание на българите от XI—XII в. отразява опосредствувано това битие — чрез отрицанието му във виденията за неговия край. Разбира се, произведенията съдържат и редица други внушения и това ще ни разкрият най-добре самите те.

Мисля, че най-солидната изява на историческото съзнание в българската литература от времето на византийското робство е „Българският апокрифен летопис“³⁴. Това произведение е изобщо една от най-ярките прояви на историчността в старобългарската литература. Носещо неканоничен характер, свързано с апокрифната книжнина, то излиза извън рамките на регламентираната от новозаветната вяра историчност и е изява на народното историческо съзнание, на народната представа за историческите стойности. Същевременно това произведение съдържа и елементи на християнските исторически представи.

Това, което свързва летописа с универсалното християнско историческо съзнание, с „историята на спасението“, и което е заявено твърде директно в първата част на произведението, е възгледът за крайността на световната история, за обречеността на всички човешки постъпки; обреченост, обусловена

от неизбежността на „последне дѣни родѣу чловѣчьскомуу на земли всемъ“ (с. 280). Разбира се, същината на евангелската историчност тук присъства съвсем оголено — пророк Исай достига седмото небе, в което човешкият род получава полагаемото се според своите постъпки на земята: грешниците отиват в огнената река, а праведниците — сред ангелското песене. Едно необходимо и съвсем конкретизирано уточнение на човешката съдба, написано от автора, за да се приеме сакралността, върховната истина на прозвучалия след уточнението глас: „нсаіе, възлюбленн мон, нди н скажи родѣу чловѣчьскомуу

литература. Ч. I. С., 1950, 226—229. Мечев, К. Из художествения свят на три старобългарски разказа. — Известия на Института за литература, XIV—XV, 1963. Тодоров, Г. Българската историография през XI—XIV в., 75—76 и др.

³⁰ Издание у Сречковић, П. Сборник попа Драгоља. Сadržина и пророштва. — Споменик, V, 1891, 10—14. Вж. и Каймакамова, М. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. — Исторически преглед, 1976, кн. 5, 86—96. P. Alexander. Historical interpolations in the Zbornik Popa Dragolja. — Actes du XIV^e Congrès international des Etudes byzantines. III. Bucaresti, 1976, p. 23—38.

³¹ Издание у П. Сречковић. Пос. съч. Вж. и Каймакамова, М. Пос. съч.; Alexander, P. Пос. съч.

³² Произведението бе открито от проф. Б. Ст. Ангелов и бе публикувано наскоро от А. Милтенова и М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI в. — Старобългаристика, 1983, кн. 4, 52—73 (текст на с. 68—73). Вж. и подробния коментар на авторите. По устни сведения на А. Милтенова непълното (започва с 37-ия цар) засега „Сказание Исаево“ може да се допълни с новооткрити текстове.

³³ Във връзка с жанровото определение на произведенията вж. Ив. Божилов. Българска средновековна историопис. — В: Стара българска литература в седем тома. Т. III. Исторически съчинения. С., 1983, 28—29.

³⁴ Исторически коментар на произведението и с оглед на историята на българската историография вж. у М. Каймакамова. „Български апокрифен летопис“ и значението му за българското летописание. — Старобългарска литература, 1984, кн. 15, 51—59.

НА ЗЕМАН ЕСА СІА, ЕЖЕ ВНАДЪ Н СЛЫША, Н КАКО ХОШТЕТЬ БЫТИ НА ПОСАДНА ВРЕМЕНА ПОСАДНЕМУ РОДОУ“ (с. 281).

Наистина началото на летописа не подсказва това, което ще последва. Защото в него корективът на човешките дела е безспорно нравственото начало, а самият живот на хората е представен в рамките на човешката общност, която все пак е призвана да излезе от лицето на земята в деня на „второто пришествие“. Тук етническата история отсъства, а човешката история, пътят на хората през времето се схваща (макар и доста опростено) в духа на християнския възглед за историята: човечеството съществува, появява се Месия и целият по-нататъшен път на хората е обусловен от тази поява. Нещо повече: този път става предначертан; той има своята посока и свой хоризонт, към който, усъвършенствувайки се или деградирайки нравствено, човешкият род се приближава неотменно. Разбира се, в частта на летописа, за която става дума, този възглед не е представен разгърнато. Частта е само едно видение, показало края. Неизбежният край, потвърден от самия „Божи глас“ — крайт, за който пророк Исая трябва да свидетелствува пред хората. С това частта завършва.

Погледнато формално, тази „пророческа“ част на летописа е изолирана от основното съдържание, от основния дух на произведението. Но разборът на следващата — „летописната“ — част от текста на „Български апокрифен летопис“ подсказва, че това не е така, че първата част си е на мястото и че ако има нещо, което да създава привидната изолираност на тази част, това е споменатото вече „двойствено“ съзнание, носещо белезите на два типа историчност — езическа и християнска.

„Летописната“ част на произведението е посветена единствено на българската история. Обърването на фактите от тази история, фантастиката, едва ли променят това положение. Както знаем, идеализацията на българското минало в летописа е неоспорима³⁵. И тази идеализация е както по линията на икономическото състояние на българите, така и по линията на светостта и благочестието на техните царе, в чието царуване българският народ не само намира оправдание, но и опора за търсене на изход от настоящето. Да си припомним писаното за царуването на Симеон и Петър. „и тогѡда, въ то врѣме, внегода царь сумеонъ царьствовахше, што възнимаше данькъ от всеіе земань своен по всемоіе областію царьства его: повѣсмо тѣню и лѣжнѡу масла и іанце на годнѡу; то бѣ данькъ емоу от землѣ іего, от людѣи его, и ннѡ ничто дрѡуго не бѣ емоу. и бѣ нзобнаіа многа въ врѣмена она, при царѣи тѣмъ сумеонѣ (с. 283—284). тогѡда оубо, въ дѣни и лѣта светаго петра царя българьскаго, бѣ нзобнаіа отъ всего, снрѣчь пшеница и масло, меда же, мѣлка и вина, и отъ всего дарованна божіа врѣше и кипѣше, и не бѣ оскоудѣна нн ѡ штомъ, нѣ бѣ снѡстѣ и нзобнаіство отъ всего...“ (с. 284).

Тук няма философско-исторически схеми, на човешкото съществуване във времето се гледа като на спокойно и богато съществуване на народността. Като че ли четем първобългарския Чаталарски надпис на Омуртаг! За автора на летописа, пред който като че ли отсъства християнската целенасоченост на историята, задоволеното съществуване на българите, мирният богат живот е една от страните на исторически ценното. Разбира се, това отсъствие е при-

³⁵ Срв. Иванов, Йорд. Богомилски книги и легенди. Дуйчев, Ив. 1) Из старата българска книжнина. I. Книжовни и исторически паметници от Първото българско царство. С., 1940. 2) Идеята за приемствеността в средновековната българска държава. В: Проучвания върху българското Средновековие. С., 1981. Динев, П. Българската литература през XI—XII в. Годоров, Г. Българската историография през XI—XIV в. и др.

видност, тъй като за този автор втората, достойна за отбелязване и идеализация черта от човешкото съществуване се разкрива чрез владетелите от българската история: в тяхната святост, непогрешимост, благочестие, напълно в духа на християнските представи за целите и предназначението на човешкия живот.

„н царствова же лѣтъ si, грѣха не имѣе ни женин. н бѣ благословено царство его...“ (Борис, с. 283); „светаго петра цара бѣлгарскаго, моужа света н праведна отъноуду“ (с. 283); „... н царствова въ земли бѣлгарсконѣ лѣтъ, грѣха не имѣе ни женин“ (Петър, с. 284); „прѣбыва же васлаи въ царствѣ си лѣтъ. л., ни женин ни грѣха имѣе, благословено бы царство его“ (с. 286) и т. н.

Този аскетичен идеал за владетел като че ли не е съвместим със стременията към идеализация на спокойното и сито съществуване на народността. Но и това, мисля, е привидност, тъй като „Българският апокрифен летопис“ е наистина едно *народно* по дух произведение. По наследство от християнската хронография (а и от първобългарските исторически произведения, но връзката с тях едва ли е по линията на прякото въздействие; по-скоро имаме работа с мирогледни реминисценции) историята на народността се представя като история на владетелите, но в конкретния случай едва ли се поставя знак за равенство между владетел и народ. Мисля, че споменатото многократно в произведението свободно българско царство се асоциира най-вече със свободния български *народ*, който в годините на своето държавно съществуване, т. е. на своята свобода, има спокойно съществуване и свети владетели, гарантиращи със своята святост това съществуване. Краят на произведението: „н потомъ

пакн изидоше некон наснаници н прѣль ны, глаголемн печенѣзи, невѣрнии н безаконници“ (с. 287) свидетелствува не само за мъката от настоящето, на фона на което миналото се представя като „обетована земя“, но и за народните позиции на пишещия. Защото проекцията на насилиято, измамата и беззаконието е именно върху народността.

От казаното дотук става ясно, че в „шедьовъра“ на историческото мислене в българската литература от XI—XII в. — „Българския апокрифен летопис“ — се съзират началните белези на строго етническата история, на разсъжденията за пътя на човека през времето от позициите на конкретния български народ, в името на този народ — не на племето, както при първобългарите, колкото и типологично сходни да са нещата на пръв поглед. Засега обаче мисленето за историята в това произведение още не е еманципирано от категориите на християнската историчност, ето защо освен идеализацията в произведението присъствува и апокалиптичността, породена от конкретното историческо битие на българите и практически изразяваща отрицанието на това битие, несъгласието за неговото продължение в същата форма.

Далече съм от мисълта, че тази апокалиптичност е израз на бягство от действителността, макар и това да е възможно. Създателят на апокрифния летопис е виждал действителността, съвсем ясно е усещал тази действителност и той търси път и изход за своята народност. А в рамките на мирогледа на съответното време за историческото съзнание няма друга перспектива освен перспективата на края, и то на чудотейния край. Апокалиптичната част на произведението е свързана тясно с летописната именно затова, защото пророк Исай, който е представен като създател по божие повеление на българската държава, фактически в началната част е глашатай на правдата, съобразно с която историята, а оттук и мъките на българите, ще имат край. А тъй като те

са „свят“ народ със „свети“ владетели, то мястото им ще бъде сред „ангелското пеене“. Кръгът се затваря. Надеждата придобива реални очертания. Историята на народността ще свърши с историята на човечеството.

Оказва се, че въпреки „частиците“ дохристиянски представи, въпреки подчертания интерес към етническото начало в историята на българското историческо битие все пак се гледа като на част от християнския исторически процес. Движението на българите през времето е богопродиктувано, и то от неговото начало до неговия край. Но ако трябва да видим мястото на „Български апокрифен летопис“ в развоја на историческото съзнание, отразено в българската литература от средновековието, ще го намерим не в повторението на християнската философско-историческа схема, а в ярко изявеното етническо начало в това произведение; не в проецираните върху конкретното българско историческо битие философско-исторически възгледи, а в самия факт на интереса и отразяването на това битие, в „етноцентризма“ на произведението.

Останалите три произведения от групата на апокрифните летописи, макар и не така стройни и последователни като „Български апокрифен летопис“, потвърждават, че мисленето за историята от позициите на народността в XI—XII в. не е изолиран факт, а правило, „статус“ в българската литература от епохата.

С месианистични и есхатологични мотиви са преизпълнени и „Видение Даниилово“, и „Тълкувание Даниилово“, и „Сказание Исаево“ („Сказание на пророк Исай“³⁶). Но тези мотиви не са самоцел, а кореспондират пряко с българската действителност³⁷. Разгледани в съвкупност, те свидетелствуват, че в средата и в края на XI в. в областта на Средец³⁸ са създадени произведения, в които основното е интересът към историческата съдба на народността.

Първото от тези произведения, което абсолютно безразборно примесва събития, хора и местности от библейската история с явления от българската история — въстанието на Петър Делян и печенежкото нашествие през 1048 г.³⁹, — е явно повлияно от старозаветни апокрифни текстове, както и от старата идея за царствата, за приемствеността между центровете на властта и културата. Впрочем тази теория, разработена подробно от Йероним Блажени⁴⁰ и заемаща място и в литературата на Втората българска държава, едва ли е главното в текста. Основното в тези фантастични видения на бъдещи събития с персонажи от миналото е есхатологичната насоченост в представата за движението на хората в историята. За разлика от „Българския апокрифен летопис“ „Видение Даниилово“ е решително по-абстрактно в мисленето за историята и същевременно потвърждава факта, че в обхвата на това мислене влиза най-вече историческата съдба на българския народ. Няма да бъде в реда на нещата да конструираме от днешни позиции догадки за това, какво точно означават фактите от българската история, поставени на фона на тези апокалиптични видения. Но едно, мисля, можем да приемем със сигурност: обръщането на погледа към края на историята, към финалния ужас на историята, което тук е свързано с повторното разпъване на Исус, е продиктувано от безрадостната участ на българите под робство. Именно положението на народа предпоставя виденията, необузданата фантазия, скъсването с всякаква логика в текста на „Видението“. Че всички тези особености на произведението, както и на остана-

³⁶ Срв. Каймакамова, М. Две старобългарски. .; Alexander, P. Пос. съч.; А. Милтенова, М. Каймакамова. Пос. съч.

³⁷ Каймакамова, М. Две старобългарски. ., с. 95.

³⁸ Каймакамова, М. Пос. съч., с. 98. Милтенова, А. Каймакамова, М. Пос. съч., с. 67.

³⁹ Каймакамова, М. Пос. съч., с. 90 сл.

⁴⁰ Срв. Неретина, С. С. Образ мира в „Исторической библии“ Гийара де Мулена. — В: Из истории культуры средних веков и возрождения. М., 1976, с. 134.

лите две произведения, са резултат от липсата на точна информация и на книжовна основа; че те са рожби на наличието на устни предания, слухове и литературни реминисценции — това, струва ми се, е ясно. Но и че всичко това е включено в действието, за да се намери *изход* от историята, това, мисля, не подлежи на съмнение.

За създателя на „Видение Даниилово“ човешката история не е нищо друго освен жесток, изстребителен процес, в чието бъдеще „ще умират рибите в реките...; ще се побоят хората; ще погинат мнозина; ще пият кръв зверина и ще ядат нечисти мъртви тела“. Един процес, който свършва с появата на погибелния княз, взел душата на Исус от устата. Бихме могли да погледнем на всичко това като на някаква нелепица, като на средновековен български етюд „Откровението на Йоан“, ако не беше фактът, че авторът включва в така обрисваната човешка история и българската. И ако трябва да бъдем най-точни: народното съзнание схваща така историята, актуализира апокалиптичното начало в представите за историята, именно защото приема своята собствена история от конкретното време като апокалиптична проява. Мисля, че едва ли е само въпрос на неумение да се пише, да се хронологизират нещата, да се подредят и схванат в тяхната — е, нека е апокалиптична, — но все пак цялост. Просто „оптиката“ на създателите на „Видение Даниилово“, на „Тълкувание Даниилово“ и на „Сказание Исаево“ е такава. Просто действителността е такава и тя се пренася на хартията (в случая — пергамента) с единствено възможните за онези векове средства и категории — средствата и категориите на библейското слово, каноничното и апокрифното.

Когато авторът на „Видение Даниилово пише“: „От град Средец ще се изстъпят мъчители и ще започнат да творят обиди“ или: „И ще излязат измаилтяните на крайния онзи остров на Дунава. И ще извършат много плен...“, това не са брътвежи на една неудържима фантазия, а отгласи от реалното историческо битие на българите. Едва ли ще бъдем далече от истината, ако приемем, че патриотичното съзнание на създателя на текста е онова, което конструира мисленото за апокалипсиса. Движението на съзнанието след реалната история на българите води до схващането на тази история в контекста на есхатологията.

Подобно е положението и в „Тълкувание Даниилово“, където освен отгласи от управлението на Симеон и Петър намираме и реминисценция на легендата за Михаил Каган, който „ще възкръсне по заповед на бога, за да избави своето царство от измаилтяните“^{40а}. Само че в „Тълкуванието“ есхатологичният момент е много повече свързан с хилятистичните представи, отколкото с новозаветното „Откровение“. И още нещо: твърде прозрачни са месиянистичните наслоения в този текст. Мисленото за историята в него го сродява отчасти и по най-важните пунктове със „Солунската легенда“. Отново виждаме, че се търси чудодейното разрешение на историята, но не абстрактната вселенска история, а на конкретната етническа, която се представя в категориите на първата. Така е и в „Сказание Исаево“, което „на фона на библейския мотив за бедствието, което ще настъпи с идването на измаилтяните... пренася събитията в пределите на българската земя“⁴¹. И в това произведение етническата история е главният обект на интерес, изложена от позициите на народността.

Че това е така, можем да установим от самия текст на произведението. Независимо че всички събития са разположени в бъдещето, те са инспирирани

^{40а} Каймакамова, М. Пос. съч., с. 89.

⁴¹ Милтенова, А., М. Каймакамова. Пос. съч., с. 62.

главно от фактите на българското минало. В тази насока са интересни два момента в текста на „Сказанието“. Става дума за пасажите, свързани с „тридесет и осмия“ цар „на име Гаген и по прякор Одолян“⁴², както и с текста за царуването на Михаил⁴³.

„ИЗНДѢТЬ .АН. ЦРЬ ѿ запада сѣнца, ѿ землѣ сарове, именеѣ гагенѣ...
црѣвоуєть .ѣ. лѣѣ н боудѣ кроткѣ н храбрѣ н ратникѣ, емоу же приндоу
хрѣтианѣ съ плачемѣ. (...) потомѣ изндрѣть некотори наслѣдници (вм. насил-
ници). ѿ запада іако бестоудни змиеви н ты пондоу на овѣе полѣ съ сн-
лами многими. тогда пондѣ гагенѣ црѣ на вѣче полѣ, събравъ всю землю
българскую. тогда потекоуть вон гагена црѣ на вѣче полѣ. да нже боудѣтъ
мти моудра, та оудръжи сна своего, ѿты съсѣкоуть се люде тнзи іако
сѣно полское. н рекоуть люде: „ѿ горе намѣ, братне, іако погнѣе земля
българска безѣ встанка. н толнко ке встати люде велико моци ѿ єди-
ного дѣла сѣнь вдрѣжати“ (с. 68—69).

Конкретните исторически събития, свързани с въстанието на Петър Де-
лян⁴⁴, са предадени в текста. Но за моята работа не това е важно. Подчер-
таният от мен пасаж е ясно свидетелство за патриотизма на създателя на
паметника, за неговото съзнание, че българската земя е погинала, за страда-
нието от този факт.

В своя коментар към текста на „Сказание Исаево“ А. Милтенова и М. Кай-
макова пишат: „Възраждането на идеите на хилиазма (...) дава своето
отражение и в „Сказание Исаево“ (с. 62); положение, което се разкрива добре
в някои пасажии от произведението, свързани с царуването на Михаил. Ето тези
пасажии:

„н потомѣ послѣть гѣ црѣ н тын боудѣтъ црѣ .м. бѣгпосланин. (...) н
тъ приѣме црѣво всен вселѣниен. (...) въ того црѣ боудѣтъ радѣ н веселѣ
н жизнь велика, нже нѣ была ѿ начала всего мира. (...) тогда раскоуєтъ
оружіа на надѣлателное врѣжине, а мѣче на срѣпове. (...) н въ та лѣта
мнѣханаа црѣ поустн лоза мѣрѣ вна, а снопѣ къбѣлѣ пшенице, а овѣа
стрѣжнн коутѣлѣ, меда н масла множество боудѣ. н въ та лѣта члѣн н
скотн множет се н смъртън не боудѣ, ни ратн, ни разбои“ (с. 70).

Освен че говорят за едно своеобразно продължение на хилиастичните пред-
стави за компенсация на човешките страдания не извън човешката история, а
вътре в нея (продължение, което едва ли е пряко), тези пасажии са свиде-
телство и за това, че се търси разрешение на българската история, из-
ход за тази „загинала без остатък“ българска земя. И това разрешение се
свързва не с финала на „историята на спасението“, не дори с типичните хили-
астични схващания за царството на праведниците и бога, а с установяването
на едно съвсем конкретно българско царство, чийто владетел същевременно ще
зацарува „над цялата вселена“. Едва ли ще сгрешим, ако приемем, че основ-

⁴² А. Милтенова и М. Каймакова идентифицират този цар с Петър Делян. Вж. Неиз-
вестно българско... с. 62.

⁴³ Според коментара на Ив. Божилов това е княз Борис-Михаил: „...тук е въз-
произведена, макар и сериозно видоизменена, легендата за Михаил Каган, позната ни от
„Тълкувание Даниилово“ (Стара българска литература, т. III, с. 364).

⁴⁴ Милтенова, А., Каймакова, М. Пос. съч., 62—66.

ното в идейния пълнеж на това произведение е патриотизмът, стигнал до български месианизъм. За историята се пише в духа на старозаветните и византийските пророчества, но се има предвид българската история, българското минало и бъдеще.

И още нещо: цитираните пасажии за царуването на Михаил, подобно на съответните пасажии от „Български апокрифен летопис“, разкриват ясно, че произведението е създадено от позициите на народността. Описването на едно бъдеще, в което „ще има радост и веселие и щастлив живот“, не е само мечта, проекция на представите за изгубения рай и „обетованата земя“, а точна посочка за това кое е ценното, стойностното за народността по отношение на нейното историческо съществуване. Намираш се в историята на войни и зверства и сам той — част от тази история, — българинът търси изход от нея и го намира в илюзорните представи за чудодейното разрешение на историята.

Можем да поставим един важен въпрос: Каква е представата за времето и има ли я изобщо в апокрифните летописи от XI—XII в.?

Като изключим граматическите времена (в „Български апокрифен летопис“ преобладава миналото свършено време, а във „Видение Даниилово“, „Тълкувание Даниилово“ и „Сказание Исаево“ преобладава бъдеще време), времето в неговия философско-исторически аспект присъствува в летописите. И това е същото християнско „векторно, линейно и необратимо“ време⁴⁵, което намираме в образците на християнската литература — текстовете на Новия завет, — както и в българската литература от IX—X в. Същото, но и не съвсем.

Разбира се, и в четирите летописа вниманието към времето, съзнанието за време е изразено най-вече в интереса към неговия край. Мисли се и се пише за „края на времената“, за „последните времена на последния род“ („Български апокрифен летопис“). Но се отразява и миналото: директно в „Апокрифния летопис“ и опосредствено в останалите произведения. Става дума за историческите събития от *българското* минало, които, особено в „Апокрифния летопис“, са представени в развой, в последователност. Колкото до останалите летописи, в тях миналото е представено чрез едно легендарно бъдеще, т. е. наблюдаваме смесване на времената и от това гледище можем да установим, че имаме начупване на целостта на временния поток. А това начупване е свързано най-вече с настоящето.

Написани от позициите на настоящето и с името на промяната, апокрифните летописи изобщо не се спират на настоящето. За това време може би се мисли, но то не е отразено, то като че ли не съществува. Настоящото е някакво „безвреме“, намиращо се между модусите „минало“ и хипотетично (а както разкриват текстовете — твърде реално като представа) „бъдеще“. Дали ще събереме, ако приемем, че за българската литература от XI—XII в. стойностният модус на времето е именно бъдещето?

Но в летописите не става дума за едно абстрактно, лишено от свои вътрешни конкретизации, застинало и фактически „безвременно“ бъдеще. Защото с изключение на „Апокрифния летопис“, където е визиран абсолютният край на времето, в останалите произведения този край е все пак сбор от разнообразни събития, които имат своята протяжност.

Можем да приемем, че в представата за времето, отразена в апокрифните летописи, присъствува и отглас от дохристиянската представа за вечността. Става дума за ония моменти, проецирани в текста на „Български апокрифен летопис“ в миналото, а в текста на „Сказание Исаево“ — в бъдещето, в

⁴⁵ Срв. Гуревич, А. А. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 100.

които създателите на произведенията отразяват ценностните си представи по отношение на съществуването на българите във времето. Фактически това съществуване се възприема като вечност; в него няма развой, движение, вътрешна протяжност; то е спокойно, лишено от временни координати съществуване; то е една „пустота“, липса на време, в която българите са били или ще бъдат. Казвам именно „отглас“, тъй като все пак тази представа не е в пълно покритие с езическото схващане за кръговата безкрайност. Защото и в четирите летописа за историята се мисли именно като за история, като за сбор от явления от битието на един народ, които идват отнякъде и отиват нанякъде, имат своето начало и край, разположени по скалата на времето. Особено ясно личи това положение в „Български апокрифен летопис“, където е събрано и началото на българското време, и неговият край. А това също е форма на проекция на християнската световно-историческа схема, очертана от полюсите „сътворение“ — „страшен съд“. Подобно на възгледите за човешката история, и в частност за българската история, и времето е богопродиктувано.

Няма защо да се проследява докрай вътрешната логика на представите за времето в апокрифните летописи от XI—XII в., за да се види, че в тези векове християнският възглед за времето, а оттук и за извършващите се в него действия, т. е. за човешката история, е вече залегал трайно в мирогледните основи на литературата. По-важно е да се види, че успоредно с „каноничната“ християнска представа за времето съществува и се проявява и възгледът за „вечността“, за наличието на онова време, което няма начало и край и което не е библиейската „вечност“. Става дума за оня възглед, който с течение на вековете ще се наложи в българската литература и във взаимодействие с християнската представа за времето като векторна, линейна и необратима величина ще добави към нея: и безкрайна. Засега обаче възгледът за несътворимостта, безкрайността и неунищожимостта на времето е в пряко подчинение на мирогледа на епохата.

3.

И тъй историческото мислене в българската литература от XI—XII в. обръща внимание главно на етническата история. В паметниците на тази литература основният и най-важният обект на интерес става народността. В житията на българските народни светци и в апокрифните летописи етническата история се мисли с категориите на християнския историзъм, така че на пръв поглед тази история е смесена, универсално-етническа. Но основанията за подобно твърдение се простират дотам, докъдето се простира и обхващат на християнския мирогледен инструментариум, използван в съответните произведения. Най-точното е, че в тази универсално-етническа история универсалната история не е тъждествена с етническата, но като че ли етническата при всички конкретизации на явленията от българското историческо битие се конструира по подобие на универсалната.

В XI—XII в. продължава процесът на проекция на библиейската история върху конкретните прояви на българския исторически живот. Но ако в IX—X в. тази история е подтик за осъзнаване на българската история като процес във времето и като част от вселенската „история на спасението“, то сега тя е подтик за осмисляне и възприемане на този процес като есхатологичен и, което е особено важно, именно като български процес. Оптимистичният възглед за историята се заменя с есхатологични настроения. Мисли се за справедливостта на историята и тя се търси вътре в самата история. Същевременно историята се мистицизира, става фантастична.

Особено важна черта на историческото съзнание в паметниците на българската литература от XI—XII в. е положението, че това съзнание конструира представите за историята, изхождайки от реалното, от конкретното настояще на българите. Абстрактните мисловни конструкции на IX—X в., схващащи историята като християнско всечовешко движение и оптимистични поради включването на славяните в това движение, се заменят с точни посочки за *бъдещето* на българската народност, което е форма на надеждата за промяна на настоящето. И идеализацията на миналото, и очакването на края в литературата ни от XI—XII в. са прояви на търсенето на изход от действителността и са фактически опосредствувано, непълно и неточно отражение на действителността. За историческото съзнание от XI—XII в. вън от свободното съществуване на народността или от нейното апокалиптично бъдеще няма история: практически само тези две страни на народното съществуване са отразени в летописите.

За историческото съзнание в паметниците на българската литература от времето на византийското робство няма друга алтернатива освен перспективата на края, на историческата резигнация и на чудодейното разрешение на историята. Ето защо в идейния пълнеж на тези паметници основно място заемат староевропейските и раннохристиянските месианистични и есхатологични схващания. Българският народ е представен като „богоизбран“, а българското историческо съществуване като ограничено във времето, със свое начало и край и богопродиктувано. Нещо повече: това е народ, за който се мисли, че има особена роля в историята — да бъде посредник между хората и божеството.

В контекста на представите за историята се намират и представите за времето в паметниците на литературата ни от XI—XII в. и най-вече в апокрифните летописи. То е типичното християнско време, но успоредно с него присъствува и представата за времето като вечност. За историческото мислене от тази епоха реални са модусите „минало“ и „бъдеше“, а настоящето се възприема като безвремие. Абсолютната стойност на времето е неговият модус „бъдеше“.

Мястото на този период от историята на българската литература в цялостния процес на развитие на българското историческо съзнание се определя най-вече от положението, че в него *историческото мислене се етнизира*, т. е. обръща се внимание на обективно-историческата реалност „българско съществуване във времето“. Макар и да проецира юдео-християнски представи върху етническата история, макар и да мистицизира тази история, да я разкрива деформирано и фантастично, това мислене се интересува главно от нея. Този процес на етнизация на съзнанието за историята ще продължи и в следващите векове, за да се стигне до смаанипация на етническата от вселенската история. И още един важен момент: в литературата от XI—XII в. се прокрадва, парадоксално поради цялата ѝ насоченост към края, възгледът за времето като вечност. Един възглед, който и в световната, и в българската култура ще стане коректив на християнското време по отношение на неговата крайност.