

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 1

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 1

СЪЛЗИТЕ В
„ПРОСТРАННО ЖИТИЕ НА СТЕФАН ДЕЧАНСКИ“
ОТ ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК

АНГЕЛИНА ЧИПЕВА

Настоящият текст разглежда сълзите като видим телесен знак на покаяние, скръб, любов и т.н. – в житието на сръбския крал Св. Стефан Дечански от Григорий Цамблак. Той проблематизира тънката наративна граница между различни душевни състояния и техните описания – така както се конструира в традицията на Търновската книжовна школа, подчертавайки ключовото място на разпознаването и постигането на значението на отделни емоции. Оразличаването в рамките на житието на истинските и фалшивите сълзи, на смирението на светеца и упованието на пълководеца в Божията подкрепа показва не просто вариативността в употребите на емоциите, но и значението им за разпознаването и признаването на определени идентичности в културното пространство на българското и сръбското средновековие.

Ключови думи: сълзи, емоции, жестове, святост, Григорий Цамблак, Стефан Дечански

The present text considers tears as a visible bodily sign of repentance, sorrow, love, etc. – in the *Life of the Serbian king St. Stefan Dechanski* by Grigoriy Tsamblak. It problematizes the thin narrative boundary between different mental states and their descriptions – as constructed in the tradition of the Tarnovo Literary School, emphasizing the great importance of recognizing and understanding the meaning of particular emotions. The distinction between real and false tears in the Life, between the humility of the Saint and the trust of the general in God's support shows not only the variability in the use of emotions, but also their importance for discerning and recognizing certain identities in the cultural space of the Bulgarian and Serbian Middle Ages.

Keywords: tears, emotions, gestures, holiness, Grogoriy Tsamblak, Stefan Dechanski

Основна цел на настоящия текст е да проследи как сълзите са употребени и дискурсивирани в Цамблаковото житие на Стефан Дечански, но преди да се премине към анализа на конкретния текст, следва да се направи един кратък и съвсем обобщен преглед на историографията, проблематизираща плача и емоциите. Изложението ще се спре върху най-основни автори и текстове от световната историография, предимно от последните две-три десетилетия, за да ориентира читателя в това все още недотам познато у нас научно поле.

Зараждането на интерес към емоциите и тяхното изразяване през периода на Средновековието и дори към историята на емоциите като направление би могло да се открие още в проучванията на Йохан Хьойзинха и особено в класическия му труд *Залезът на Средновековието*. Макар емоциите да не са основният фокус на монографията, позициите и разбирането на Хьойзинха за емоциите и емоционалния живот през Средните векове в продължение на десетилетия оказва силно влияние върху концепциите, подходите и методите, прилагани при проучването на тази проблематика не само от медиевисти, но и от специалисти от други области (социолози, психолози, антрополози и т.н.).

В труда си Хьойзинха в определен смисъл разглежда Средновековието като детството на човечеството, доколкото според него през този период „всяко човешко преживяване съдържало тази степен на непосредственост и пълнота, с която и досега детската душа възприема радостта и болката“¹. Това е един свят, в който хората усещат и възприемат всичко много по-силно и неопосредствано, отколкото самият автор и неговите съвременници в достигналия зрялост модерен свят. За Хьойзинха средновековните градове кипят от всевъзможни страсти и настроения, неконтролирани и подвластни на детински по своята същност чувствителност и въображение. Емоциите и дори моментните афекти се изразяват свободно и дори не рядко обуславят действия и решения, включително от обществен и политически характер.

Към днешна дата тезата на Хьойзинха все още има влияние, макар с развитието на историята и хуманитарните науки като цяло много от позициите му да са преосмислени и ревизирани, включително начина, по който се подхожда към емоциите и тяхното изразяване.

През последните десетилетия много дисциплини (пре)откриха, ако използваме формулировката на Мартин Хинтербергер², емоциите като обект на изследване. Различните дисциплини (биология, психология, философия, социология, филология, история), ако и да подхождат към емоциите по много и различни начини, са единократно относно техния комплексен характер³. Тук следва да се уточни, че макар във всекидневния език емоции и чувства често

¹ ХЬОЙЗИНХА, Йохан. *Залезът на Средновековието*. София: Панорама, 2002, с. 7.

² HINTERBERGER, Martin. Tränen in der byzantinischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen. *JÖB*, 2005, 56, p. 27.

³ Ibidem.

да се употребяват като тждествени и взаимнозаменяеми, понятието емоция всъщност препроща към една по-сложна цялост, каквато е вътрешният опит⁴.

Емоциите, разбира се, имат най-напред своя физиологичен аспект – в мозъка и тялото изобщо протичат редица обуславящи ги биохимични процеси и реакции. Емоциите също така имат и определен когнитивен аспект. Когнитивната психология обвързва емоциите с перцепцията (сетивното възприятие). Емоциите биват разглеждани като свързани с и резултат от начина, по който човек оценява дадени предмети, хора, ситуации и т.н. въз основа на това как ги възприема по отношение на себе си – като полезни/ вредни, опасни/безопасни, желани/нежелани и т.н. Въпросната оценка се основава на това, какво даден човек смята за добро и зло, на опита от миналото, на настоящите ценности, към които се придържа, и целите, към които се стреми. Макар актът на оценяване да е много бърз, дори автоматичен, за някои представители на направлението тясната връзка между емоции и цели по специфичен начин поставя емоциите в близост до съзнателните мисли и съждения. Емоции и идеи, с други думи, не следва да бъдат рязко отделяни едни от други⁵.

Социалният конструктивизъм, от своя страна, също допуска, че съществува поне някакъв набор от емоции, които са, така да се каже, изначално вградени в човешката и дори в животинската психика. Формите и начините за изразяване на емоциите според социалния конструктивизъм обаче са много и разнообразни и са обусловени от съответната култура. Човек не притежава изначално знание относно това как е прието или редно да се изрази дадена емоция, нито дали следва да я култивира или потиска и т.н.⁶ Всяка общност има правила по отношение чувствата, които предава на своите членове⁷.

В основата си и двата модела – на когнитивната психология и на социалния конструктивизъм – определят емоциите като преценки, основаващи се на опита и целите, а нормите на дадения социален контекст (но също и културно-историческия, в най-общ смисъл) задават рамката, в която тези актове на оценяване се случват и от която придобиват значение и смисъл⁸.

Възможно е, с други думи, да се установяват съществени различия по отношение изпитването на емоции и тяхното (външно) изразяване както в син-

⁴ Ibidem, p. 28.

⁵ ROSENWEIN, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2006, p. 14.

⁶ Обобщавайки опита на съвременните изследователи да предоставят рефлексивно конструктивистко понятие за емоциите, Галина Гончарова говори дори за „заглавия“ на „парадигмални сценарии“, в които човек се позиционира (ГОНЧАРОВА, Галина. Емоционални наративи и емоционални общности в контекста на родителската грижа за хора с увреждания в България. *Социологически проблеми*, 2019, 1, 38–58).

⁷ За повече подробности вж.: HOCHSCHILD, Arlie Russel. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*. California: University of California Press, 1983.

⁸ ROSENWEIN, Barbara. *Op.cit.*, p. 15.

хронен, така и в диахронен план, обусловени от действащите в съответния културно-исторически контекст правила за чувстване и показване на чувствата (*feeling and display rules*)⁹.

От началото на XXI век сред хуманитаристите добиват влияние някои критики към посочените по-горе две направления, формуирани и развити основно от Марта Нюсбаум, чиито научни интереси и занимания са в областта на философията на морала, и на историка Уилям Реди. И за двамата, емоциите би следвало да бъдат оценявани, т.е. определяни като правилни, добри или пък обратното. Във връзка с това, те акцентират върху потенциала на емоциите да бъдат трансформирани, посредством промяна в начина на възприемане на обекти, хора, ситуации и т.н. Реди по-специално формулира понятието емотиви – „емоционални изказвания и емоционални жестове“¹⁰, които променят състоянието на говорещия/извършващия жестовите. Ключовото при концепцията на Реди е, че емоциите притежават потенциал за многообразие, но реално никога не биват изразявани вариативно, тъй като още при самото изразяване те вече са внимателно оформени, моделирани и насочени. Според Реди обаче това моделиране никога не е напълно успешно. Емотивите са автоматични избори, които в повечето случаи, се извършват на база значителен набор от възможности. Повечето от тези възможности обаче никога няма да бъдат изследвани, т.е. изпробвани на практика, тъй като обществото, в което даден индивид живее и чувства, не ги признава (или пък прави това в много ограничена степен).

През последните две десетилетия сред специалистите, занимаващи се с историята и културата както на Средновековна Западна Европа, така и на Византия се наблюдава значително засилване на научния интерес към емоциите, формите на изразяването им, техните значения, функции и употреби¹¹. Възприемайки предимно интердисциплинарен подход редица медиевисти и византинисти стъпват върху теоретичните модели и концепциите за емоциите, изложени по-горе, като ги доразвиват, прецизират и/или трансформират с

⁹ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 28.

¹⁰ REDDY, William. *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*. *Current Anthropology*, 1997, 38, p. 327.

¹¹ По-рано също има значими изследвания в областта, но те са по-скоро отделни явления, докато през последните две десетилетия определено би могло да се говори за значително утвърждаване и обособяване на *emotional studies* като поднаправление в сферата на медиевистиката и византинистиката. Сред по-старите изследвания може да бъдат споменати: Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God*. New York: Fordham University Press, 1961; Leclercq, Jean. *Monks and Love in Twelfth-Century France*. Oxford: Oxford University Press, 1979; Moore, John. *Love in Twelfth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972; Jaeger, Stephen. *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999; Miller, William. *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*. New York: Cornell University Press, 1993 и др.

оглед спецификите на периодите, културите и общностите, които изследват, както и във връзка с наличните извори, техните жанрови и други особености, методологическите проблеми и предизвикателства, и т.н.

Към момента един от най-изтъкнатите медиевисти, занимаващ се с емоциите, е Барбара Розенвайн, която формулира теоретичния модел за емоционалните общности, преразглеждайки и прецизирайки редица от тезите на Уилям Реди. Тази концепция признава и акцентира върху едновременното съ-съществуване на поне няколко възможни емоционални модела в рамките на даден исторически период. Теорията на Розенвайн предполага чувствителност към спецификите на даден социо-културен контекст и възможност за преминаване от една емоционална общност в друга. Разбира се, не всяка група хора е и емоционална общност. Такава общност има тогава, когато хората в групата споделят общи интереси, ценности, цели и т.н. Във връзка с това емоционалната общност много често съвпада с определена социална общност, но тя – и това е особено важно за медиевиста – може да бъде текстова общност. Текстовите общности също се създават, подсилват и поддържат посредством споделени възгледи, учения, идеологии и др.¹²

Медиевистиката и византистиката все повече насочват вниманието си към комуникативния аспект на емоциите, възможностите им да предават информация, да функционират и да бъдат (съзнателно) употребявани като знаци. Сред най-авторитетните автори тук към момента е германският медиевист Герд Алтхоф. В трудовете си той прави опит да хвърли светлина върху проблема за това дали и в каква степен емоционалността претърпяват трансформации в хода на историята, като изследва емоциите в контекста на социалната/публичната (т.е. с по-официален и представителен характер – б.м., А.Ч.) комуникация през Средните векове.

Алтхоф акцентира върху подчертано „демонстративно-жестикулариия, ритуален“¹³ характер на комуникацията* през Средновековието, при който много повече се показва, отколкото изрича. Посредством единствено на знаци и поведение човек изказва и обнародва изключително важни съобщения. Емоциите и обвързаните с тях телесни актове като сълзи, усмивки, въздишки, изчервявания в подобен контекст за автора функционират именно като знаци, даващи допълнителна информация, а често и препращащи към по-дълбоки смисли.

Настоящата статия изцяло се вписва в така представеното поле на научен интерес към историческите репрезентации на емоции с текстовите общности,

¹² ROSENWEIN, Barbara. Op.cit., p. 25. За текстуалните общности също: Stock, Brian. The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1983.

¹³ ALTHOFF, Gerd. Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. (Ed. by Benthien, Cl. et al.). Köln: Böhlau Verlag, 2000, p. 83.

* В трудовете си Алтхоф визира комуникацията в публичната/обществената сфера, особено във връзка с упражняването на власт, управлението и политиката.

които стоят зад тях и съобщенията, които предават. Посредством анализ на конкретна средновековна творба със строго религиозен характер – житието на Стефан Дечански (упр. 1321–1331 г.) от Григорий Цамблак (1365–1420), той си поставя за цел да проследи оригинални употреби и дискурсивирания на сълзите в рамките на един каноничен жанр и като цяло в типовите разкази, съставляващи големия християнски наратив за светостта. Водеща е идеята, че консервативният модел на житието не изключва вариативността, що се отнася до предаването и тълкуването на сетивни възприятия и емоционални състояния. Покаяният и молитвеният плач, топлите родителски сълзи и студените фалшиви сълзи на измамниците, изразите на скръб или на надежда за победа преди решително сражение са дадени като примери както за съотнасянето на/към различни афективни регистри, така и за използването на сълзите преимуществено като средство за ритуална и извънритуална комуникация.

Написването на Житието на Св. Стефан Дечански се свързва с т.нар. „сръбски“ период на Григорий Цамблак – когато след падането на Търново той живее известно време в сръбските земи и дори става игумен на Дечанския манастир¹⁴. И досега в науката се води спор дали престоят на Цамблак в Сърбия следва да се отнесе към последните години на XIV век (до 1401 г.) или малко по-късно – в периода 1406–1408 г. Съществува и компромисна теза, според която е твърде вероятно Цамблак да е пребивавал в Сърбия на два пъти¹⁵. И трите хипотези обаче предполагат създаване на Житието в края на XIV – началото на XV век. По-важно в случая е, че при Цамблак и конкретно в разглеждания текст традициите на Търновската книжовна школа се съчетават с прослава на сръбските владетели и почитането им като светци след смъртта им.

В Цамблаковото житиеописание на Стефан Дечански¹⁶ сълзите присъстват многократно и многопластово. Текстът съдържа множество наративни цялостности/единици¹⁷, в които сълзите са важен елемент от описаните емоционални епизоди¹⁸. В тях сълзите се явяват обвързани и изразяващи богата палитра

¹⁴ Стара българска литература. Т.4.София: Български писател, 1986, с. 588.

¹⁵ Пак там.

¹⁶ Всички цитати от житието в настоящото изложение са по превода на Климентина Иванова в Стара българска литература, Т.4. София: Български писател, 1986, 221–247. В цитатите сръбските владетели носят титлата „цар“, но в останалата част на изложението е използвана титлата „крал“. Причината е, че крал Стефан Душан, който умира през 1355 г., става „цар“ през 1346 г. с подкрепа от страна на България. След 1371 г. титлата „цар“ отпада от сръбската „номенклатура“, която отново се връща към традиционната, използвана от сърбите след началото на XIII в., титла „крал“, а по-късно – и към „деспот“.

¹⁷ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 29.

¹⁸ Ibidem.

от емоции – разкаяние/покаяние, любов, състрадание/съпричастност, радост, скръб – като често тези емоции сякаш преливат една в друга и доста трудно могат да бъдат ясно разграничени и/или дефинирани. Сълзите също така обаче се явяват и в моменти, когато всъщност означават емоции, които проливащият ги – както разбираме от текста – в действителност не изпитва. В подобни случаи сълзите биха могли да бъдат разглеждани като фалшиви и/или измамни, но върху този момент изложението ще се спре подробно малко по-нататък.

Преди да преминем към коментар на проявленията на сълзите в дадените епизоди, ще предложим кратко резюме на житието. Това цели да улесни разбирането на логиката на коментара и анализа, тъй като те са организирани в тематични рубрики, чиято подредба не следва хронологичния ред на епизодите, в които сълзите присъстват, в рамките на житието.

Житийният наратив започва с обща възхвала на славния и благочестив род на сръбските владетели, към който принадлежи и Стефан Дечански. Първата среща на читателя/слушателя на житието със светията е в момента, когато кралицата (в случая мащеха, а не майка на Стефан Дечански – б.м., А.Ч.) чрез клевета успява да подтикне/убеди Стефановия баща, краля (Стефан Урош II Милутин, упр. 1282–1321 г. – б.м., А.Ч.), да ослепи своя първороден син. По-нататък разказът се насочва към заточението на Стефан, заедно с децата му, в Константинопол (1313–1320 г. – б.м., А.Ч.), като там – по заповед на византийския император (Андроник II Палеолог, упр. 1282–1328 г. – б.м., А.Ч.) – той пребива в манастира „Пантократор“, където можел да общува почти единствено с игумена на светата обител. Бъдещият светия обаче така изпъква по време на богослуженията със своите прояви на смирение, старание, бодрост, богоотдаденост и добролюбие, че монасите, подтиквани от грижа и любов, скоро започват да прекарват дълги часове с него, беседват и слушали неговите поучения. Подчертавайки благочестието и предпоставяйки светостта на Стефан Дечански, Григорий Цамблак дори вмъква в житието анахроничен епизод, който разказва за ключовата му роля за победата на православието (т.е. исихазма – б.м., А.Ч.) над Варлаам, Акиндин и техните последователи и поддръжници¹⁹. Според житието тези заслуги на Стефан, ревностната му вяра и любов към Христа и голямото му смирение спечелват любовта и приятелството на императора, на патриарха, на мнозина клирици и знатни миряни.

Същевременно, свидетелства текстът, Стефан, неговите доброта и вяра, не са забравени и в родината му, откъдето някогашен близък приятел, подтикнат от спомена за владетелския син, му изпраща в Константинопол много злато и други дарове. Стефан предава всичко на игумена, за да бъде раздадено на бедните.

Така синът на сръбския крал прекарва в благочестие няколко години във Византийската столица, докато в деня на Св. Николай, по време на нощното

¹⁹ Стара българска литература, с.592, бел.21.

бдение, му се явява самият Мирликийски чудотворец. Текстът разкрива, че това е вторият път, когато Стефан вижда светеца. Първият път е преди години, когато светията открива на Стефан, че ще загуби очите си, но самият той ще ги съхранява. Сега Св. Николай се явява, за да върне зрението на сина на сръбския владетел. Стефан е дълбоко поразен от това чудо, прекарва дълги часове в благодарствени молитви, но не разкрива никому, че отново може да вижда – продължава да ходи с тояга и превръзка на очите.

Скоро след това чудотворно изцеление по-малкият син на Стефан се разболява тежко и умира. Минават още няколко години, които Стефан прекарва в подвижничество, като житието отново подчертава колко той превъзхожда в подвига останалите братя. Византийският император изпраща в Сърбия пратеници, сред които е и настоятелят на манастира, където пребивава Стефан, от когото кралят научава за изключителните благочестие, добролюбие и смирение на своя син и за любовта и почитта, които получава в Константинопол, където е възприеман като едно от светите съкровища на богохранимия град. Поразен от чутото и по съвета на настоятеля, сръбският владетел се разкайва за това, което е сторил на сина си и го призовава обратно в родината. Тук наротивът акцентира върху любовта между бащата и сина, която накрая е победила някогашната клевета, както и върху прошката на Стефан, според чиито слова всичко случило се е било по Божия промисъл.

Житието продължава с разказ за смъртта на сръбския крал, след която Стефан най-накрая сваля превръзката от очите си и разкрива чудото на своето изцеление. Стефан заема сръбски престол, но едва след като побеждава с Божията помощ своя полубрат, повел несправедлива братоубийствена война срещу него. Цамблак представя царуването на Стефан като време на благодат и изобилие за цялата сръбска земя, като отделя специално внимание на построяването и уреждането на Дечанската света обител.

Житиеписецът се спира подробно и върху войната между сърби и българи, предвождани респективно от Стефан Дечански и Михаил Шишман (упр. 1323–1330 г. – б.м., А.Ч.)²⁰. Разказът отново описва Стефан като благочестив владетел, който по всякакъв начин се опитва да предотврати проливането на кръв, като смири и вразуми своя противник. От своя страна, българският цар е сравнен със звяр, нечестив и глух за мъдрите и добролюбиви слова на бъдещия светец. Победата, с Божията подкрепа, и този път е за Стефан и неговата войска.

Преди да опише мъченическата смърт на сръбския владетел, Григорий Цамблак разказва за още един манастир, построен от него, предназначен за прибежище на болни от проказа. Стефан често посещава клетниците и прекарва часове, беседвайки с тях.

Една нощ Св. Николай отново се явява на краля, за да го извести за приближаващата му смърт. Според житието синът на владетеля (Стефан Душан – б.м.,

²⁰ Пак там, с. 593, бел. 51.

А.Ч.) започва военни действия срещу баща си, за да завземе властта. И този път Цамблак описва Стефан Дечански като стремящ се към мир и опитващ с кротост и мъдрост да отклони сина си от вероломните му намерения. Този път обаче Божият промисъл е благочестивият Стефан да загине – несправедливо и мъченически, удушен по заповед на сина си. След седем години, разказва житието, Стефан се явява насън на еклесиарха на Дечанската обител и заповядва тялото му да бъде извадено от земята. Тялото, свидетелствайки за благочестивия живот и светостта на Стефан, е незасегнато от тление. Светите мощи са положени тържествено в манастира, където са обект на поклонение и извор на чудеса, няколко от които са поместени в края на житиеописанието.

Най-напред Цамблак разказва за чудотворното възвръщане на зрението на един просяк, който седял при портите на манастира. Просякът не успява да се докосне до мощите на Стефан, заради голямото множество поклонници, но добива изцеление чрез силната си вяра в Господа и неговия светец и горещите си молитви. Чудесата на светеца обаче не винаги са източник на избавление – понякога носят болест и гибел. Особено тежки наказания понасят от Св. Стефан тези, които посягат на неговия манастир и монасите. Така един надзорник, изпратен в размирни времена да пази и да се грижи за обителта и братята, заграбил манастирското имущество, а към монасите проявявал жестокост и насилие. Монасите и преди всичко настоятелят се молели горещо пред светите мощи за избавление и една нощ, докато е повикан да се сражава далеч от манастира, военачалникът сънувал, че се връща в обителта и се кани да убие настоятеля, когато се появява Св. Стефан и го удря с лампада по лицето, гърдите, между хълбоците и други части от тялото като отплата за делата му. Като се събудил от страшния сън, военачалникът бил поразен от силна треска, а плътта на местата, където бил ударен в съня, започнала да гние. Пренесен бил обратно в манастира, където прекарал седем седмици във все по-страшни мъки, преди накрая душата да напусне изгнилото още приживе тяло.

СЪЛЗИ, ПОКАЯНИЕ, СВЯТОСТ

За начина, по който сълзите биват осмисляни, разчитани и употребявани във Византия, а впоследствие и в средновековна България и Сърбия, от особено значение е казаното от Христос в проповедта за блаженствата (Мат. 5:4): „Блажени са плачещите, защото те ще се утешат“²¹. Оттук сълзите трайно се обвързват с покаянието²², те се явяват негово основно телесно проявление и знак. В християнската традиция сълзите се възприемат като вид кръщение,

²¹ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 33.

²² Ibidem. *Penthos* или също понякога *kataxixis* на гръцки. Проблемът е разгледан задълбочено у HUNT, HANNAH. Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers. Leiden: Brill, 2004.

последващо църковното тайнство²³. Тъй като човекът е неизменно уязвим за изкушенията на Дявола и обикновено твърде слаб, за да не се поддаде на злото, той се нуждае от инструмент, чрез който да се очисти от извършваните след сакраменталното Кръщение грехове. Покаяните сълзи именно се явяват този инструмент, път за постигане на Спасение и единение с Бога. Това последващо, потенциално непрекъснато обновяващо се Кръщение обаче е изключително трудно за постигане²⁴. Осъзнаването още приживе не само на собствената, но и на чуждата греховност, както и дълбокото (постоянно по възможност) разкаяние, видими в/чрез сълзите, означават Спасение и утеха при Страшния съд. Съществен момент тук е, че покаянието и сълзите не се осмислят като резултат само на човешки усилия, а и на действието на Божи-ята благодат. Те означават както стремежа и пътя към нея, така и – макар на пръв поглед това да изглежда парадоксално – присъствието ѝ. Във връзка с това покаяните сълзи се възприемат и като особен дар от Бога – „дарът на сълзите”, който откриваме още в *Apophthegmata Patrum*, а през вековете и у още много аскети и богослови като Ефрем Сирин, Исаак Сирин, Йоан Златоуст, Йоан Лествичник, Симеон Нови Богослов и т.н. Тъй като в случая сълзите спомагат за спасението на душата, те означават едновременно скръб и радост или „радостна скръб“²⁵, както казва Св. Йоан Лествичник. Обилните сълзи са особено важни и за исихастите във връзка с тяхното търсене на непосредствен опит за Бога²⁶.

Покаяните сълзи се превръщат в неизменен/задължителен елемент от отшелническият и монашеският подвиг. Във Византия много от крайгълните камъни на аскезата проникват и оказват значително влияние върху останалата част от обществото. Византийската литература свидетелства за употреба на сълзи, осмисляни във връзка с покаянието, в многообразие от неаскетични текстове и контексти²⁷. Под влияние на Византия, нещо подобно, макар и със съответните специфики, се наблюдава и в средновековната българска и сръбска литература.

В житиеописанието на Стефан Дечански Григорий Цамблак многократно споменава обилните и продължителни покаяни сълзи, в които пребивава неговият герой. Сълзите функционират като недвусмислено свидетелство за изключителното благочестие и близост на Стефан до Господа. В Константинопол, той превъзхожда „сълзи и смирена премъдрост мъжете, които

²³ WARE, Kalistos. An Obscure Matter: The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality. In: Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination. (Ed. by Patton, Kimberley, John Hawley). Princeton: Princeton University Press, 2005, 250–251.

²⁴ Ibidem.

²⁵ ЙОАН ЛЕСТВИЧНИК. Лествица. Света гора: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, 2004, с.115.

²⁶ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., p. 34.

²⁷ Ibidem, p. 36.

много време се бяха трудили в обителта²⁸. Конструирайки и утвърждавайки светостта на Стефан, Цамблак подчертава, че покаяните сълзи са негови постоянни спътници и след възкачването му на сръбския престол:

„А той, колкото величието на царството нарастваше и се множеше, толкова по-смирен помисъл носеше в покорния си разум; мокреше често постелята със сълзи; и не само нощем, както пее пророкът, но и всекидневно измиваше съвестта си със сълзи, наричайки се по думите на Давид червей, а не човек, и по думите на Йов – пръст и пепел. Не се поддаде на женските сладости като Соломон, не погуби скиптъра на царството, послушен на младостта като Ровоам, не изгони пророците като Ахав, не посегна безумно срещу светото като Озий, но съвсем противно на това – смиряваше висотата на царството си пред архиереите, почиташе достойно с много страх и благоговение светите неща, а всичко останало управляваше чинно и богоугодно“²⁹.

Цитираният по-дълъг пасаж разкрива Стефан Дечански не просто като идеалния владетел, а – съгласно сръбската традиция – като владетел-свещец. Цамблак поставя сръбския крал редом до поредица Старозаветни царе, сред които най-напред, разбира се, Давид и Соломон – и двамата основни старозаветни модели на идеалния владетел, макар и неизбежно изкушенията и греха. Съпоставяйки Стефан с царете от Ветхий завет, житиеписецът всъщност го издига над тях, тъй като той никога не е допуснал техните слабости и прегрешения. Стефановото управление неизменно се характеризира със смирение, мъдрост, крепка вяра и следване на Божията воля. Особено важно с оглед светостта на сръбския крал е сравняването му с цар Давид, тъй като последният е образец не само на идеалния владетел, но и на идеалния грешник – онзи, осъзнал тежестта и ужаса на своята греховност, покаяващ се искрено и дълбоко и смирено просещ Божията милост. В текста дори не се загатва за конкретните грехове на цар Давид, от една страна, вероятно защото това не е било необходимо – за читателите/слушателите историята трябва да е била достатъчно добре позната. От друга страна, възможно е Григорий Цамблак да не споменава нищо по този въпрос, за да подсили акцента върху покаянието и смирението на Давид. Житието свидетелства, че Стефан и в това отношение надминава образеца – ако старозаветният цар всяка нощ облива ложето си със сълзи, то сръбският владетел пролива сълзи и денем, т.е. той наистина се намира в състояние на постоянно покаяние.

В този момент от наратива сълзите като телесен израз на покаянието се осмислят като очистващи от греховете, подобно на Кръщението, и трансфор-

²⁸ Стара българска литература, с. 229.

²⁹ Пак там, с. 233.

миращи – средство за Спасение и близост до Господа. Обилните покаяни сълзи на Стефан означават неговата святост и богоизбраност и в този смисъл се явяват изключително важен способ, чрез който Цамблак конструира образа му като владетел-свещец/свещец-владетел. Последното е много ясно доловимо и в следния пасаж от заключителната част на житието:

„Приобщен с тези, които благочестиво царуваха на земята, той, който ги превъзхождаше с много дела, се причисли към преподобните, защото усвои някои от техните велики деяния и както се разбира, на тях се оприличи с чистите молитви, с мисъл за смъртта, с непрестанни сълзи и със смирена мъдрост...“³⁰.

СЪЛЗИ И МОЛИТВА

Освен покаянието, молитвата (независимо дали просителна или благодарствена) също обичайно е съпътствана от сълзи. Твърде често дори, както отбелязва Мартин Хинтербергер, във византийската литература се откриват примери, в които покаянието преминава в гореща молитва към Господа или някой от неговите светии³¹. Подобен епизод има и в разглежданото Цамблаково житие – когато авторът описва чудотворното изцеление на просяка, стоящ пред вратите на манастира, където били положени Стефановите мощи:

„Тъй като входът му бе недостъпен, понеже множество хора се стичаха на поклонение пред нетленното тяло и се блъскаха един в друг, той стоеше вън, проливаше топли сълзи, биеше гърдите си с ръце, а с езика си изричаше молитва към мъченика...“³².

„Топлите сълзи“ означават горещия и умоляващ зов, който просякът отправя към Св. Стефан. Сълзите правят молитвата по-чуваема за Господа и неговите светци, както е засвидетелствано и в самото Свето Писание – например, когато Езекия заболява от смъртоносна болест и започва да моли Бога за изцеление, Той заповядва на пророк Исаия така (Ис. 38:5):

„Иди, кажи на Езекия; тъй казва Господ, Бог на отца ти Давида: чух твоята молитва, видях твоите сълзи, и ето, прибавям към твоите дни, петнайсет години“.

³⁰ Пак там, с. 242.

³¹ HINTERBERGER, Martin. *Op.cit.*, p. 38.

³² Стара българска литература, с. 241.

Сълзите сякаш възстановяват връзката между човека и Бога, още повече че тук молитвата е преплетена с покаяние. Удрянето на гърдите с ръце е един от жестовете, които още в античната традиция означават дълбока скръб, породена от смърт или друго тежко изпитание. Църковната традиция обаче като цяло не одобрява този тип крайни жестове на скръб по отношение на смъртта или други земни беди, но напълно ги приема, когато са израз на покаяние. Макар покаяните и молитвените сълзи често да са неразграничими, същественото с оглед коментирания епизод от текста сякаш е, че означават търсене, но и наличие на Божия благодат. Много показателен пример за казаното току-що е следният пасаж, разказващ как Стефан открива мястото, на което построява Дечанския манастир:

„И обхождайки много и различни места по цялата страна, търсеше подходящото за такова дело. И намира едно място в Хвостенските предели, наречено Дечани. Щом го огледа добре, той с много сълзи благодари на бога и се обърна към велможите, които бяха с него: „Колко е страшно това място! – рече. – То не е друго, а дом божи”, както каза Яков. А те: „Чувахме, о светлейши между царете, че пророкът в псалма говори на бога за царя: „Ти си му дал желанието на сърцето му и молбата на устните му не си отхвърлил. А сега самите ние го разбрахме чрез делата“³³.

Молитвата тук е благодарствена и, както подсказва текстът, кралят я отправя към Господа публично, в присъствието на приближени и свита. Чудодейно е намирането на това свято място, по Божия воля и милост. Няма как по друг начин, освен с молитва и сълзи, благочестивият сръбски владетел да срещне това проявление на Благодатта. За спътниците на Стефан, както и за всеки читател/слушател на житийния разказ, този епизод за пореден път свидетелства за изключителната близост на владетеля до Бога и предполага неговата святост.

СЪЛЗИ И ЛЮБОВ

На няколко места в Житието сълзите се явяват като израз и знак на любов, ако и тя понякога да е преплетена и с други емоции. Първият подобен епизод е, когато Стефановият баща научава от пратеничеството на византийския василевс за светостта на своя син и за благодатта, която Константиновият град – т.е. и цялата империя – придобива чрез него. Разказът и съветът на настоятеля на манастира Стефан да бъде върнат в родината имат чудодейно въздействие върху сръбския владетел, което в текста е описано по следния начин:

³³ Пак там, с. 234.

„Когато чу това милостивата душа, омилостиви се бащински, защото такава е кръвната връзка – не се разкъсва, освен от смъртта, но се затяга по-здраво. Като проля обилни сълзи и стана, покланяше се на оня мъж и изповядваше благодатта: „Нека бъде, както бог иска, честни отче – казваше – както си повелил“³⁴.

В този момент (бащина) любов и разкаяние са неотделими една от друга емоции, чиито израз са обилно пролетите сълзи. Тук последните са натоварени с множество значения: най-напред, те функционират като знак за трансформацията, която настъпва у сръбския владетел; свидетелстват, че булото на заблудата, породена от клеветата на кралицата и нейните фалшиви сълзи*, е вдигнато и изгубило силата си. Означавайки тази промяна, сълзите насочват и към дълбокото и истинно разкаяние на краля за извършения грях, към силата на бащината любов. Проливането им е белег за искреността на Стефановия баща, но и за самото действие на Божията благодат върху него, чрез която мракът на пагубното му заслепение се е разпръснало и душата му се е изпълнила с разкаяние и обич.

Почти по същия начин сълзите присъстват в описанието на завръщането на Стефан в родината, но като че ли в този епизод те изразяват преди всичко бащината любов. Тя е сякаш основната/водещата емоция, независимо че отново откриваме и разкаяние, а вече, разбира се, и радост:

„...А царят приема добрия син като баща, целува го със сълзи, говори му думи, пълни с утеха; с истинско смирение моли прошка за това, което му е сторил“³⁵.

Макар в житийния текст да няма експлицитни податки за това, логично изглежда предположението, че посрещането на Стефан е имало по-публичен характер, т.е. че на срещата между бащата и сина са присъствали и свидетели, най-общо казано. Ако приемем този хипотетичен сценарий, то пролетите от сръбския крал сълзи са били знак и за присъстващите, свидетелство за искреността на прошката и обичта между двамата.

Подобна е функцията на сълзите и в епизодите, разказващи за отпътуването на Стефан от Константинопол и сбогуването с василевса и монасите:

„...Самодържецът, радостен от това, го повика при себе си, прегръщаше го и го целуваше, със сълзи го изпращаше, дарове много му даваше...“³⁶.

³⁴ Пак там, с. 230.

* Проблемът за фалшивите сълзи, които кралицата пролива, когато клевети Стефан пред баща му, е коментиран подробно по-нататък в изложението.

³⁵ Пак там, с. 231.

³⁶ Пак там, с. 230

„...И когато вече тръгна на път и излизаше от обителта, чудният онзи и най-обичен нему настоятел с множество братя го изпращаха със сълзи и им се струваше, че с душите си тръгват заедно с него“³⁷.

Тук сълзите са израз на любов, примесена с тъга, поради раздялата, лишаването не само от близък – приятел и брат – но и свят човек. Чрез сълзите Цамблак сякаш показва, че Божията благодат, която действа у бъдещия сръбски владетел, е докоснала и тях или както е казано в самия текст: „И тогава за него се сбъдваха пророческите думи: „Незлюбивите и праведните се прилепиха към мене“ ...“³⁸.

СЪЛЗИ И СМЪРТ

Сълзите присъстват в Житието и във връзка със смъртта. Първата им поява в този контекст е, когато Цамблак разказва за болестта и кончината на по-малкия син на Стефан Дечански. Според текста поведението на бащата след смъртта на момчето било следното:

„А той не направи нищо недостойно за благородната си душа, не започна да скубе косите си, не завика с неподобаващ глас, не изрече нещо безполезно, но позволи на природата само обилните сълзи, защото те не могат да се удържат, когато сърцето е устреляно от стрелите на природата“³⁹.

От Античността още изброените в горния цитат жестове – стенания и виковете, скубане на косите и обилният плач – са възприети и осмисляни като изразяващи дълбоки скръб, страдание и покруса, изпитвани в резултат на голямо нещастие, болест, тежка загуба, преди всичко смърт на много близък и обичан човек. Обикновено жени са лицата, които изразяват покрусата от смъртта чрез посочения набор жестове, особено когато става въпрос за ритуално оплакване на мъртвия. През Византия тази традиция* става част и от българската и сръбската средновековна култура. Още сред първите Отци на Църквата обаче се появяват сериозни възражения и аргументи срещу прекомерната и нестихваща скръб пред лицето на смъртта или друго тежко нещастие, респективно срещу жестове и поведение обозначаващи такава именно неутешима мъка. Основен аргумент тук е, че такава непреодолима скръб и явяващите се като нейни знаци жестове свидетелстват за недостатъчно силна вяра в Божието обещание за възкресение на мъртвите. Това разбиране като

³⁷ Пак там.

³⁸ Пак там.

³⁹ Пак там, с. 229.

* В случая визирам изключително традицията на оплакването, а не оплакваческите практики

цяло се превръща в устойчив топос във византийската, а впоследствие – и в българската, сръбската и т.н. традиция като официална позиция на Църквата. Във всекидневната действителност бурните и несдържани прояви на скръб изглежда продължават да бъдат съществен елемент от практиките, свързани със смъртта и погребението**.

От посочените знаци на скръбта църковните автори допускат, т.е. разглеждат като естествени и дори – както в конкретния случай – неизбежни само сълзите, но при условие, че проливането им не продължи твърде дълго, защото тогава човек потъва в греха на неверието, униинието, отчаянието.

В коментирания пасаж също сълзите, макар и обилни, се осмислят и приемат като (единствен) естествен знак и израз на мъката по починалия син. Всички останали жестове са експлицитно определени като недостойни от божия служител Цамблак и като такива, разбира се, е невъзможно да бъдат сторени от дълбоко вярващия и благочестив Стефан, бъдещия светия.

Като човек и баща Стефан изпитва страданието и болката от загубата, от липсата и пролива сълзи така, както това прави и самият Христос, когато узнава за смъртта за своя приятел Лазар и става съ-участник в мъката на неговите сестри и близки. В подобен контекст сълзите служат като означение не само скръбта, но и на лишеноста/липсата, която навлиза в човешкия живот след Грехопаданието. Докато е пребивавал в Рая, Адам не е проливал сълзи⁴⁰. След Прогонването обаче човешката природа попада в плен на страданията и смъртта и придобива сълзите едновременно като знак за Грехопадението и неговите последици и като инструмент на Спасението⁴¹.

На още едно място в житието Цамблак споменава сълзи във връзка със смъртта, а именно, когато разказва как Св. Николай известява Стефан за предстоящата му смърт. Тук обаче, както съвсем ясно показва текстът, те не са маркер на страдание и болка:

„О, добро известие! Станал от сън, Стефан смесваше радостта със сълзи и като се хвърли на земята, благодареше на бога и на вестителя за доброто преселение. Защото той винаги се стремеше и желаше, ако е възможно, да остави земните смутове и в бъдеще да живее с Христа“⁴².

** Този проблем отива отвъд основните цели на изложението, поради което няма да бъде коментиран по-детайлно. Все пак си струва да се отбележи, че той насочва към съществуването на поне две емоционални общности, в рамките на които съществуват различия по отношение на допустимите емоции в случай на смърт/нещастие, тяхното изразяване и по-дълбоко (евентуално) значение.

⁴⁰ WARE, Kalistos. Op.cit., p. 249.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Стара българска литература, с. 239.

Житиеписецът осмисля, респективно представя, Стефановата смърт по начин много различен от този при сина. Съпоставката на описанието на поведението на Стефан в двата случая показва това съвсем ясно, особено при сравнението на пролетите сълзи. Във втория случай сълзите са изрично обвързани с радост. Радост, тъй като тук смъртта не е лишаване и загуба. Ако в първия случай смъртта отнема/отделя сина от бащата, то във втория светията се преселва при Отца и Христа.

Църковната традиция (както е и в случая) разбира умирането на светците като отиване при Господа, среща с Онзи, Когото обичат повече от всичко земно и към Когото се стремят през целия живот. Радостни са сълзите на Стефан, защото за него собствената смърт ще бъде не лишаване от, а придобиване на идентичност.

СЪЛЗИ И ВОЙНА

Особено е присъствието на сълзите в житието в контекста на военните действия, макар и отново да са обвързани с молитвен акт. По-конкретно, Цамблак споменава сълзи във връзка само с една от войните, които води Стефан Дечански – тази с българския владетел Михаил Шишман. Това е също така и конфликтът, върху който житийният разказ се спира може би най-обстойно и най-детайлно. Тук Стефановият противник е сякаш и в крайна степен лишен от човешкост, доколкото буквално е определен като ревящ звяр – жестоко и неблагочестиво безсловесно създание. Стефан, от друга страна, при нито една от войните не е представен от Цамблак като участващ в сраженията с оръжие. Той се стреми към мир, вдъхва кураж и упование в Бога на войниците си, когато битката е неизбежна, но той не е пълководец. Той е образец на благочестие, което неизменно се оттласква от насилието, дори и в допустимите му форми на защита на народ, територии и държавна власт. Сръбският владетел не е светец-воин, а богобоязлив и смирен миролюбец/миротворец.

Единствено тук наративът е по-конкретен и разкрива делата на Стефан, след като вдъхва вяра на своите войници в Божията подкрепа и ги изпраща да се сражават:

„А той влезе пак в своята шатра, коленичи и опрял лице до земята, молеше се, изливайки сълзи, сякаш [черпеше] със съсъд от извор. Бог слушаше своя праведник и оня горделив насилник с цялата си военна сила беше побеждаван както някогашния Амалик, чрез действието на молитвата, и не можа да отбегне божия съд“⁴³.

⁴³ Пак там, с. 237.

Цамблак отново сплита случващото се със събития, описани в Светото писание, като прави препратка към Изход, гл. 17. Тази глава разказва за едно от първите тежки изпитания на народа Израилев, след като напуска Египет и се отправя през пустинята. Измъчвани от жажда, евреите започват да се съмняват в Бога. Тогава Той чрез Мойсей не само по чудодееен начин им дарява вода, но и помага да надвият многократно превъзхождащата ги по численост войска на Амалик, внук Исаев, който напада техния лагер. Израилтяните са предвождани в битката от Иисус Навин, но победата над врага идва благодарение молитвите и застъпничеството на Мойсей пред Бога. Двете войски се сражавали, а Мойсей, заедно с Аарон и още един спътник, стоял на върха на един близък хълм, вдигнал молитвено ръце към Бога, като в една от тях – според Божията заповед – държал и тоягата си. Докато ръцете и тоягата на пророка били издигнати към небесата, побеждавали израилтяните, но ако се отпуснели – войските на Амалик взимали надмощие.

Според житийния разказ, Стефан, подобно на Мойсей, извоюва победата за своя народ чрез дълбоката вяра и молитвеното си застъпничество пред Господа. Старозаветният текст поставя акцент върху издигнатите ръце и тояга като елементи от Мойсеевия молитвен акт; като видим телесен израз на молитвата, но сякаш същевременно и знак за чуваемостта ѝ, т.е. за Божията подкрепа и сила. Цамблаковото житие също акцентира върху телесния аспект на молитвеното общение между Стефан и Господа, като особен фокус на наратива се явяват обилните сълзи, почерпени сякаш „със създ от извор“⁴⁴.

Мартин Хинтербергер коментира няколко случая, представени във византийски исторически съчинения, в които василевсите са описани като проливащи сълзи преди или по време на сражения⁴⁵. Във византийските текстове акцентът е сложен върху публичния плач на императорите, т.е. пред собствените им войници. В подобни случаи на преден план особено ясно излиза проблемът дали става въпрос за действителни и най-вече спонтанни емоции, или за съзнателната им употреба за предаване на определено съобщение и постигане на дадена цел. Не е възможно да се даде ясен и еднозначен отговор на този въпрос, а и тук по-важно е, че такъв тип наративи са много показателни по отношение комуникативната функция на емоциите и техните телесни проявления, конкретно в случая сълзите. Според Хинтербергер в разглеждания контекст сълзите на василевса вдъхват сили и кураж у войниците, тъй като те показват близостта му до Господа, респективно предполагат Божията подкрепа в сражението⁴⁶. Авторът предполага също, че това разчитане на сълзите е свързано с осмислянето им в контекста на покаянието и молитвата⁴⁷. Хипотеза, към която се присъединява и пишещата настоящото изложение. В разглеж-

⁴⁴ Пак там.

⁴⁵ HINTERBERGER, Martin. Op.cit., 38–41.

⁴⁶ Ibidem, p. 40.

⁴⁷ Ibidem.

дания пример от житиеописанието на Стефан Дечански сълзите следва да бъдат осмислени по сходен начин, като обаче трябва да се обърне внимание и на една малка разлика между описанията в житието и византийските исторически текстове. При последните, императорите са пълководци и активно се сражават в битките, демонстрирайки изключителни смелост и умения. Василевсите са, както свидетелстват сълзите, благочестиви, стоят близо до Бога, но макар и описани като идеални християнски владетели, те не са светци. За разлика от тях, Стефан, който е владетел-свещец, както видяхме, участва в сраженията чрез молитвеното си застъпничество пред Бога. Сръбският крал се моли и пролива сълзи, уединен в своята шатра, тайно, както е присъщо за смирените на светите люде.

ФАЛШИВИ СЪЛЗИ

Първият път, когато Григорий Цамблак споменава сълзи в житието, всъщност е, когато разказва за клеветата на кралицата, подтикнала бащата да ослепи своя син. В този епизод житиеписецът следва парадигмата, която обвързва жената с Дявола, греха и злото, с изкушението, завистта и т.н. Кралицата е инструментът, чрез който Дяволът изкушава сръбския крал, отеча, да посегне/да извърши грях срещу първородния. Наративът експлицитно съпоставя кралицата с Ева, изкусителката, заради която Адам, първият син, престъпва заповедите и прекъсва връзката на любов и доверие със своя Отец. Ролите, така да се каже, в двойката баща-син са разменени, но средството, чрез което действа Злото е същото – жената.

Освен към Светото Писание, тук Цамблак прави още една многозначителна и символно натоварена препратка. Той вплита в житието разказ за това, как самият Св. Константин, „велик и пръв цар на християните, такъв и толкова голям по благочестие и премъдрост“⁴⁸, се доверява на лукавите и лъжливи думи на своята съпруга Фауста и погубва своя първородния си син Приск.

Посочените съпоставки, от една страна, вероятно целят да покажат, че дори най-благочестивите и мъдрите са уязвими за дяволските заблуди и изкушения, особено когато техен проводник е жената. От друга страна, и това може би е по-същественото за самия Цамблак и читателите/слушателите на житието, чрез тях се постига особено сплитане и уподобяване на членове на сръбското владетелско семейство с архетипни и/или парадигматични образи/фигури – прародителите на човешкия род, Адам и Ева, и идеалния/образцовия християнски владетел – Св. Константин Велики.

Един конкретен пасаж от текста насочва към ключовата роля, която имат сълзите за успешната заблуда от страна на кралицата и ослепяването на Стефан:

⁴⁸ Стара българска литература, с. 223 и 591–92, бел.14.

„Но как пострада? Дяволът, ненавиждащ винаги доброто, подбуди завистта, а за такава служба жената е негов служител. О, мои сълзи, ако женската лъст надви в рая прародителското великомъдрие, та как нямаше тук да постигне нещо от желанията си? И чуйте! Идва царицата при царя, представя лицето си печално, влизането – непочетно и необичайно, рони сълзи и поради вътрешния плам говори с пресекулвя глас. И да кажа накратко – тласка бащата да ослепи първородния син, сина, наистина подобен на Исак с благопокорство и послушание“⁴⁹.

Тук житиеописанието не разкрива почти нищо по отношение думите на владетелката, а се фокусира върху жестове и знаци, като предава поведението и израза на лицето ѝ. Особен акцент е поставен върху проронените сълзи и пресекулвя глас. В описанието липсват детайли, с изключение изричното маркиране на печалния израз и видимите белези на страданието.

От коментирания по-рано примери се вижда, че сълзите обикновено са осмисляни като телесни знаци и израз на различни, но силни, дълбоки и най-вече искрени/действителни емоции. Емоции, генерирани в и извиращи от сърцето, от центъра, от абсолютната, най-интимната и оголена същност на човека. В коментирания понастоящем епизод обаче се разкрива съвсем различен модус на функциониране и употреба на сълзите. Ако в досега приведените пасажии сълзите изглеждаха сякаш спонтанни, то тук текстът съвсем показва потенциалната им амбивалентност, многозначност, манипулируемост.

Кралицата като инструмент на злото/Дявола в Цамблаковото житие умишлено фалшифицира определени емоции и възприеманите като техни изрази телесни знаци (поведение, жестове, вкл. сълзите), за да въздейства върху владетеля и да го подтикне към определено, желано от нея, действие, а именно – да посегне върху първородния си син и да го отстрани като наследник на трона и пастир на сръбския народ. Ако в горните примери сълзите – особено, когато се явяват обвързани с покаяние, молитва и подобни – са сякаш максимално прозрачни и разкриващи, то тук те функционират по точно противоположния начин. Съпругата на сръбския владетел изглежда умишлено придава печален израз на лицето си, от очите ѝ се ронят сълзи и гласът ѝ трепери, но в случая тези знаци означават несъществуващи, т.е. не изпитвани в действителност емоции. Те прикриват, забулват същинските цели на кралицата. „Вътрешният плам“⁵⁰ е поради (греховна) завист, а не от скръб и покруса. В този смисъл описаните в този епизод сълзи биха могли да бъдат определени като фалшиви, тъй като не означават онези емоции, които според текста кралицата изпитва в действителност, а съвсем различни и най-малкото заслужаващи

⁴⁹ Пак там, с. 222.

⁵⁰ Пак там.

състрадание. Тук Цамблак особено ясно показва, че сълзите биха могли да бъдат и манипулирани, и манипулиращи.

Сълзите – макар и фалшиви – в този момент от наратива функционират особено ясно като свидетелство/доказателство за искреност и истинност: на емоции, слова и дела. В общия контекст на комуникацията между краля и кралицата сълзите изглеждат допринасят значително за успеха на нейната клевета. Те правят думите на кралицата по-чуваеми за владетеля, насочвайки го към определени реакция и действие.

Житието не дава детайли относно обстоятелствата, при които се случва коментираната комуникация, само характеризира отиването на кралицата при нейния съпруг като „непочетно и необичайно“⁵¹. Нормите на поведение и общуване са очевидно нарушени от кралицата, което вероятно придава на отделните елементи от поведението/държанието ѝ допълнителна значимост. Цамблак не дава допълнителни податки в текста, но едва ли е напълно неуместно да се предположи, че част от необичайността на ситуацията е, че кралицата клевети Стефан пред баща му не насаме, а публично, т.е. в присъствието на други членове на двора. Ако това предположение е вярно, то това още повече подчертава комуникативния характер/аспект на сълзите и изразяваните (поне предполагаемо) чрез тях емоции.

Разгледаните примери от Цамблаковото житиеописание на сръбския владетел-свещец Стефан Дечански разкриват, че сълзите биха могли да означават множество различни емоции – покаяние, любов, скръб, радост и т.н. Във връзка със спецификите и функциите на агиографския жанр, а също и с големия християнски наратив за светостта, много важно за разчитането на конкретните употреби на сълзите в текста се явява осмислянето им като инструмент за очистване от грехове и приближаване до Бога. Коментираните откъси хвърлят светлина върху това как сълзите, като видим израз на дадена емоция, комуникират послания и смисли и предизвикват определено поведение и действия.

Анализът доказва, че макар и консервативен, моделът на житието допуска определена вариативност по отношение на начините на описание и интерпретиране на емоционални състояния и сетивни възприятия. Статията разкрива как сълзите се използват като средство за комуникация – както ритуална, така и извънритуална – позволяващо съотнасяне на/към различни афективни регистри, като по този начин се вписва в научното поле, изследващо историческите репрезентации на емоции и техните комуникативни функции в рамките на дадени текстове общности.

⁵¹ Пак там.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ГОНЧАРОВА, Галина. Емоционални наративи и емоционални общности в контекста на родителската грижа за хора с увреждания в България. *Социологически проблеми*, 2019, 1, 38–58.
- ЙОАН ЛЕСТВИЧНИК. Лествица. Света гора: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф”, 2004.
- Стара българска литература. Т. 4. София: Български писател, 1986.
- ХЪОЙЗИНХА, Йохан. Залезът на Средновековието. София: Панорама, 2002.
- ALTHOFF, Gerd. Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. (Ed. by BENTHIEN, Cl. et al.). Köln: Böhlau Verlag, 2000, 82–100.
- HINTERBERGER, Martin. Tränen in der byzantinischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen. *JÖB*, 2005, 56, 27–51.
- HOCHSCHILD, Arlie Russel. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*. California: University of California Press, 1983.
- HUNT, Hannah. *Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*. Leiden: Brill, 2004.
- REDDY, William. Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology*, 1997, 38, 327–351.
- ROSENWEIN, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2006.
- STOCK, Brian. *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- WARE, Kalistos. An Obscure Matter: The Mystery of Tears in Orthodox Spirituality. In: *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*. (Ed. by PATTON, Kimberley and John HAWLEY). Princeton: Princeton University Press, 2005, 242 – 255.