

ОБРАЗЪТ НА ЧИСТАТА ЖЕНА В СТАРОБЪЛГАРСКОТО ЖИТИЕ НА СВ. ТЕОДОРА И В ТРАДИЦИОННАТА КУЛТУРА

Калина Мичева-Пейчева

Резюме. Стремехът към чистота е един от най-трайните мотиви, отразени в езика и културата – както в диахронен, така и в синхронен план. Той намира своето отражение в древната, народната и съвременната ритуалност. Жената е изконно нечиста заради своята активна роля в грехопадението, заради периодите на граничност, които бележат живота ѝ, заради връзката ѝ с нечистите същества. Именно затова преобразяването ѝ в чиста, нейното физическо и духовно очищение е сред ключовите елементи в старобългарските текстове и в традиционната обредност.

Abstract. Reaching clearness appears one of the most lasting motives, reflected in the language and culture – in diachronous and synchronous aspect. It has reflected the ancient, folks' and modern rituality. The woman is genuinely not clean because of her active role in the original sin, because of the periods, which mark her life, because of her connection with the evil spirits. Therefore, her transformation in a clean woman, her physical and spiritual cleaning appears one of the most crucial elements in the Old-Bulgarian texts and in the traditional ritualism.

Keywords: clean woman, sin, ritualism, travesty.

Феноменът чиста жена е един от най-устойчивите елементи от културната парадигма от древността до постмодернизма, реализиращ се под различни форми и смисли в отделните социокултурни контексти. В етноспецифичните християнски култури образът за чистата жена се формира под въздействието на религиозния идеал за богоугодно поведение, близък до сакралната Света Богородица. Българските учени – етнографи, етнологии и етнолингвисти, изследват процесите на вращаване на християнски съдържателни компоненти в обредността, свързана с народния календар и митологичните същества (Георгиева 1983, 1993; Маринов 1984, Китанова 1996, Беновска-Събкова 1996 и др.).

От друга страна, някои елементи от политеизма без съмнение се усвояват и преработват в християнството. В. Иванов и В. Топоров наричат този процес креолизация и анализират проявите му при надграждането на християнските представи върху древните славянски вявания, като разглеждат руски текстове за славянските богове (Иванов, Топоров 1965). В. Живов обяснява функциите на светците и мъчениците, както и почитта към тях и с влиянието на митологичните същества, застъпници на хората пред божествата: „Развитието на култа към светците тук се наслажда върху мощния пласт от религиозни и социокултурни представи на късноантичното общество. Светецът във функцията си на защитник и застъпник изпълнява същата мисия, която в античното световъзприятие се приписва на демоните (или други митологични същества) – пазители на човека или целия му род и изпълняващи ролята на посредник между човека и висшите сили. Към светците се обръщат с молитви в случаите, когато по-рано са принасяли жертви на боговете и са молели героите за помощ. Именно това пренасяне на функции в крайна сметка обуславя прикрепването на различни сфери на влияние към отделни светци, което е изключително характерно както за западното, така и за източното средновековие...“ (Живов 2002: 91). Дж. Агамбен в изследването си, посветено на сакралното, обръща внимание на връзката между езическото погребение и погребалните ритуали за английските и френските крале (Агамбен 2004: 113, 114).

Следователно може да се каже, че има достатъчно доказателства за взаимната връзка между двете най-съществени културни норми в историята на европейската цивилизация – християнската и традиционната. Именно тя е обект на изследване в тази студия, анализирана през призмата на традиционните представи за чистата жена в житието на св. Теодора в средновековната българска книжнина.

Житието на св. Теодора е преведено от гръцки на старобългарски още през X в. След това то претърпява многократни редакции и се отдалечава от оригинала. Според А. Димитрова, която подготвя цялостно критично издание на житието по славянски преписи, не може да се каже, че е открит точният гръцки оригинал на славянския превод, но наблюденията потвърждават, че е гръцкото житие ВHG1727–1728 (Димитрова 2013). Ученият Е. Voordeckers споделя същото мнение, но изтъква, че съществуват и разлики между гръцкия и славянския вариант. Според него общата преработка и подредба на житията в Бдинския сборник с жития на жени светици го правят „оригинално произведение на славянския преводач“ (Bdinski zbornik 1973: 31, 40). Много изследователи на старобългарската книжнина обръщат внимание на факта, че преводността в средновековните литератури се съчетава с компилации, редакции и преработки, които позволяват да се гледа на тези преводни произведения като на самостоятелен културен феномен (Станчев 1982, Мирчева 2006).

Материалът е ексцерпиран от два преписа на Житието на св. Теодора (ЖТ). Първият се намира в Михановичевия патерик от XIII–XIV в. Съставът на патеричните сборници като ръкописи с предимно монашески жития

е изследван (Николова 1980, Петрова 1999, Лалева 2003), но не и от лингво-културологична гледна точка. Този препис е представител на кратката версия на житието, в която липсва последният епизод за съдбата на мъжа и сина на светицата след смъртта ѝ. В науката този препис се нарича още Виенски поради местонахождението на паметника (Димитрова 2013). Материалът от него е ексцерпиран от текстовия корпус *Cyrrillomethodiana* (<http://histdict.uni-sofia.bg/>).

Вторият препис е част от уникалната колекция от жития само на светици в Бдинския сборник от 1360 г. Според учените Бдинският сборник не е превод на готов византийски състав, нито на отделни гръцки произведения, а е компилиран на славянска почва (Георгиева 1998). Сборникът е принадлежал на цар Иван Страцимир и царица Ана. Датирани са съвсем точно благодарение на приписката към него, в която се казва, че е изработен по поръка на царица Ана в град Бдин в 6868 г. (което по византийското летоброене е между 1 септември 1359 и 31 август 1360 г.). Ексцерпцията е направена по изданието на белгийските учени J. L. Scharpe и F. Vyncke (*Bdinski zbornik* 1973). Преписът на Житието на св. Теодора в Бдинския сборник е представител на дългата версия, но е свързан и с архетипа на кратката, затова установените текстологични разлики между двата преписа са твърде малки, като се изключи края на житието. При цитиране се предпочита текстът на преписа в Михановичевия патерик, тъй като в него е съхранен среднобългарският правопис, а правописът на текста от Бдинския сборник е безюсов.

Материалът за данните от традиционната култура е извлечен от Архива на българския диалектен речник (АБДР), от Архива на Етнолингвистичния речник (ЕтнР), от Енциклопедичния речник на българската митология (ЕнцР 1994) и от изследвания по етнография, етнология и етнолингвистика. Данните от двете културни парадигми се анализират с методите на лингвокултурологичния контекстуален анализ, на лингвистичната семантика и на етнолингвистиката.

Чистотата на жената е съществен съдържателен елемент от народната култура: обредните хлябове за календарните празници, а също и тези за кръщение, сватба или погребение трябва да бъдат приготвени от чисти жени. Отново чисти трябва да бъдат жените, които лекуват чрез обредни практики различни болести. Според учените в народните представи категорията чист се свързва предимно с жената, с нейните физиологични състояния: тя е чиста, докато е девица; когато не е в период на месечен цикъл; в следродитбена възраст и ако е вдовица (ЕтнР; ЕнцР 1994: 230; Етнография на България 1985; Маринов 1981; Георгиева 1993: 172). Словосъчетанието *чиста жена* е български етнокултурен термин, който има следните езикови и смислови варианти: *чѝста жинѝ* - „жена, която няма вече менструация“ (АБДР); *чѝста женà* - „вдовица или жена, която известно време се е въздържала от полов акт със съпруга си“ (ЕтнР; ЕнцР 1994: 230; Етнография на България 1985: 123; Маринов 1981; Георгиева 1993: 170); *чѝста женà* - „жена, която вече не

ражда“ (ЕтнР; Етнография на България 1985: 123; ЕнциР 1994: 230; Маринов 1981; Георгиева 1993: 171).

Очевидно концепцията за чиста жена се гради преди всичко на телесната чистота. В изследваното житие преминаването на Теодора Александрийска в лоното на грешниците става също при нарушаването на една от хипостазите на телесната чистота. Тя извършва полов грях и изневерява на съпруга си. Първоначално тя отговаря на християнския идеал за жена:

Жена именем Феодора. мжжата. красна видѣниемъ. и богатоу родителю ѹадо. благородна и вожди сѹ бога. та съ ангелы ликъствова. и пицж ѿ небесъ приаѣтъ 115 v

Тъкмо приобщаването на Теодора към „лика ангели“ и „небесната храна“ мотивира дявола да я изкуши, като подтиква друг мъж да се влюби в нея и да я пожелае. Въпреки нейната съпротива „на много дни“ и мисълта ѝ за „съда във великия ден“ на Второто пришествие, в един момент последният аргумент против изневярата остава възможността слънцето да види нейния грях и да го „открие пред Господ“. Слънцето се възприема като медиатор между човека и Бога, което отговаря на представите за него в архаичните култури. Затова и грехът се случва след залеза на слънцето, тоест осъществява се корелацията зло – тъмно – нечисто. Средновековният текст не акцентира на подробностите на прелюбодейството, то е описано съвсем кратко: „прелюбодеецът ... като дойде вечерта и тъматa, беше с нея и си отиде“.

Всъщност не физическият акт, а вътрешните промени при осъзнаването на греха са по-важни. Защото преминаването от грях към праведност, от падение към святост е много по-достоверен модел за подражание. Именно с такива образци е изтъкана средновековната литература. Само в Бдинския сборник има още два примера за подобно духовно израстване и пречистване – в Житието на Мария Египетска и Словото за блажения Авраимий и неговата племенница Мария.

И в народната култура изневярата и извънбрачните връзки се санкционират строго. Невенчаната жена, която живее с мъж, както и тази, която е родила незаконно дете, не могат да изкупят греха си и да се очистят, те подлежат на изгонване, защото в противен случай тяхната нечистота ще предизвика природни бедствия и болести за околните. Тежестта от прелюбодейството винаги пада върху жената и тя бива подложена на изолация заради своята нечистота. Неслучайно и случването на акта е през нощта, осъществява се връзката: нечисто деяние – нечиста жена – нечисто време. Възможно е изолацията на съгрешилата да бъде не само външна санкционираща мярка, а самоволен и съзнателен път отвъд предела на общността, равносилен на път към себеосъзнаване, а оттам – и път към дълбините на вътрешния катарзис.

Теодора Александрийска също се отделя от своите, тръгвайки по пътя на изкуплението, който започва с опита да осъзнае същността на своето прегрешение. Тя се обръща към духовното в лицето на игуменката на манастира и

на свещения текст на Евангелието. Теодора осмисля тежестта на деянието си и прави своя избор: да се отрече напълно от настоящото си битие, да се отдаде на духовното поприще, като отиде в манастир. Решението е напълно в духа на религиозния модел за богоугодно поведение (сравни съдбата на Евпраксия в Житието на св. Евпраксия в Бдинския сборник и др.). Теодора обаче отхвърля и женската си същност поради греховността ѝ, премахва външните белези: **злато же и ризы**, подстригва дългите си коси, които в митоепичната култура са символ на женствеността и сексуалността, и облича дрехите на мъжа си. Превръщането ѝ в мъж бележи по-нататъшния ѝ живот: тя заживява като монах в мъжки манастир.

Преобразяването на жена в мъж не е чест и обичаен модел в християнската книжнина. Неговите корени могат да се потърсят в архаичните културни нагласи. Г. Краев в книгата си „Маска и було“ анализира травестирането в различни културни контексти (Краев 2003). Смяната на ролите в българската традиционна култура се случва в гранични периоди, белязани от преход от едно състояние в друго, например Мръсните дни около Коледа или Русалийската седмица при разпускането душите на мъртвите. То е част от процеса на превръщането на реда в хаос, за да бъде космосът пречистен чрез омърсяване. Травестирането според някои изследователи е типично именно за българската традиция и не се среща у другите славянски народи, защото е наследено от византийските и тракийските Дионисиеви празници (Венедиктов 1983). В коледарските дружини, както и в кукерските игри представянето на мъже като жени е обичайно.

Трансформацията обаче на жени в мъже също е възможна. „Другият обред при Совойницата, който заслужава внимание, е травестията — преобличането на една от двете моми, които са главни действащи лица, в мъжки дрехи: обикновено калпак и елек... Тази практика не е характерна само за Совойницата. Тя, както ще видим това по-нататък, се среща и на други празници, изпълнявани от жени. И това преобличане, също както преобличането на мъжете в женски дрехи, чуждо на другите славянски народи, без съмнение представлява един обичай, който води началото си от старите тракийски празници, изпълнявани през Поганите дни“ (Венедиктов 1983: 282). Очевидно травестирането цели предпазване от нечистотата и хаоса чрез преобръщане на реда, чрез повторно пресъздаден хаос. Тоест преобличането на мъжете в жени и на жените в мъже е своеобразен отговор на подобното с подобно.

Травестирането присъства и в богато засвидетелстваната вариативност на обредите на Лазаровден: „Две от лазарките, които вървят начело на групата, носят в ръцете си два атрибута, типични за мъжа. Едната носи брадва, а другата — тояга. Тази, която носи брадвата, на много места е облечена в някои мъжки дрехи. Често пъти тя има на главата си калпак, облечена е в елек, препасана е през гърдите с кръстосани колани и понякога има и наметало — ямурлук или друга мъжка дреха. Тя обикновено се нарича кумица или боеница, а също — боенек“ (Венедиктов 1983: 287). Целият цикъл от лазарски

обреди цели предпазване от нечистите сили и особено от залюбване от змей. Травестирането и тук следва модела при Совойница и коледарските дружини: чрез смяна на реда и преднамерена аномалност се прогонва нечистотата.

За да изтласка и заличи своята нечиста същност, Теодора Александрийска също се преобразява на мъж. Вероятно обаче тук става дума не просто за прогонване на подобното с подобно, а за отказ от всичко женско, сексуално и оттам – греховно. Не бива да се забравя архетипната представа за жената като нечиста. Трансформацията на Теодора Александрийска в мъж е първата стъпка по пътя на очистването. Втората стъпка е монашеската аскеза и тежкият монашески труд, който тя полага като брат Теодор в манастира в продължение на осем години.

Важен елемент от нейните изпитания е и постът. Теодора решава да надмогне обичайните норми за ограничение от храна.

молѣше етери ѿ братиѣ. да оумолатъ отъца да сѧ ви постила. .д. дни. и рече еи отъць ѹадо Феодоре. богъ да ствърдить тѧ въ страсѣ его. колико днии хоцеши постити сѧ. она же рече .д. дни отъче и глагола еи отъць. приложи и дроуга и два. и пости сѧ ѿ недѣла до недѣла она же с радостиѧ велиѧ приемиши повелѣнии ѿ архимандрита творѣше тако 118 v–119 г

Едноседмичното гладуване е само една от реализациите на стремежа на Теодора към очистване. Когато дяволът я изкушава, тя започва да яде люти растения и да пие морска вода. Оттласкването на Дявола чрез пост е основен мотив и при Исус: „изпълнен с Духа Светаго, върна се от Йордан, и поведен беше от Духа в пустинята; там Той биде изкушаван четирийсет дена от дявола, и нищо не яде през тия дни; а като се изминаха те, най-сетне огладня“ (Лука 4:1, 2).

и вѣ гризѣщи билеє сверѣпо весоли. и пиѣше водѧ морскѧ. и тако себе мжуѣше да ѿданъ бждеть грѣхъ еѧ 122 г

В това отношение Теодора спазва утвърдения агиографски модел на възвисяване, понеже в християнството постът е най-висшата степен на физическо и духовно пречистване. В Стария Завет има множество примери за постещи, духовно чисти люде. Моисей например е постил 40 дни и 40 нощи (Библия 1998: Изход 34:28), за да е готов да получи десетте Божии заповеди. Пророк Илия след строг пост, душевна чистота и голяма ревност към Господа се удостоил да види Божията слава (Библия 1998: 3 Царе 18:4–13). Според изследването на В. Мичева християнската представа за поста се вербализира в старобългарските класически паметници с лексеми от три корена: 1. постъ, постити (сѧ), пощенне, постънникъ, постъница, постънъ; 2. алкатн, алканне, алчъва, алчънъ, алчъбънъ; 3. въздръжанне, въздръжатн сѧ, въздръжанънъ. В думите с корен алк- се съчетават значенията: ‘глад, гладуване’ и ‘пост, постене’. Като ономаσιологичен признак се осъществява ‘ограничаване на храната’. При думите с корен -дръж- се изтъква признакът ‘ограничаване на телесни-

те потребности и земните удоволствия’, т.е. налице е разширяване на номинационната база. При лексемите с корен *пост-* ономасиологичният признак е ‘телесно и духовно усъвършенстване’, като именно в семантиката на *постъти* (сѧ), *постъ*, *постътикъ* и *постътица* най-силно присъства по-широкото християнско осмисляне на ограничаването: 1. от храна, сън и 2. от лоши помисли, чувства и злодеяния (Мичева 2012). В Житието на св. Теодора многократно са засвидетелствани именно лексеми с корен *пост-*.

Постът обаче не е нов културен феномен в християнството. Разбиран като ограничение от определена храна и предпочитане на друга, той е част от митологичната културна традиция от древни времена. Дж. Фрейзър анализира вярванията на племена в Азия, Африка и Америка, свързани с храненето с един тип животни и отбягването на друг тип (Фрейзър 2006: 464–465). Ограничаването на храната и водата е част от комплекса задължителни действия при много ритуали за инициация или за очистване. Според учените в българската култура постът се изпълнява въз основа на синкретизъм от дохристиянски представи и вярвания за граничността и опасността на определени периоди от годината и християнски предписания и изисквания (ЕнциР 1994: 275). В народната култура постенето се възприема като основно задължение на всеки. С голямо уважение се гледа на хората, които стриктно следват поста, те се смятат за чисти: *чист човек* — ‘който не е блажил по време на пост’ (АБДР). Постенето, *пѡсте’н’е* (АБДР, Самоков, Тръстеник, Плевенско) е определено като „въздържане от едене на месна храна за определено време“ (АБДР, Ихтиманско), *пѡста* като ‘не ям блажна храна по религиозни причини, постя’ (АБДР), а *пѡст’им* — ‘ядем храна без месо, без продукти от животински произход’ (АБДР). Тоест в диалектите като основен репрезентант на традиционните нагласи акцентът е поставен върху физическата страна на поста – ограничаването на блажни храни.

Унаследеният от политеистичните религии модел за отказване от определен тип храни и предпочитане на друг се обогатява в монотеистичната християнска религия: гладът се съчетава с мисъл за Бога и с добри дела. Постещата Теодора се отдава на непрестанни молитви към Господа. Отначало тя моли преди всичко за опростяването на своя грях, но преодолявайки трудностите на монашеския живот, израства и приобщава всички братя да служат на Бога и да се молят заедно с нея. Молитвите стават за Теодора път към хората и животните.

молитви же своѣ творѣше съ бдѣніемь. и съ прилежаніемь. зѡбри же мѣста того. събирахъ сѧ к ней и слоужахъ ей. биле приносѣще въ хижѣ еѧ 122 г

Постенето и молитвите с братята превръщат Теодора в достойна за Божията благодат. Житиеписецът разширява нейните реализации: тя побеждава чудодейно диви зверове. Теодора се сдобива със свръхчовешки дарби: благодарение на нейното лично надмогване на човешката природа, тя сътворява своето чудо и затова е въздигната в нов ранг – на творителка на чудеса. Игу-

менът на манастира я изпраща при звяр, „нарицаем крокодил“, който изяжда хората, минаващи покрай езерото, в което той живее. Теодора обуздава кръвожадното животно със силата на словата си, превърнати в нейно свято оръжие. Там, където физическата сила се е провалила, успява духовната сила на думите.

она приде и ста на брѣзѣ. и се коркодиль пришедь и взѣтъ ѿж на сѧ. и внесе ѧ до срѣдѣ езера. и простеръши скъдельникъ почуръпе. и възложи врѣхоу звѣри. и принесе ж звѣрь постави ж на земли. она же оберъщи сѧ рече къ коркодилоу. не ѣждь к томоу никогоже 119 v

Теодора е призвана да изпълни още по-голямо чудо от този тип. Тя преминава в тъмнината пътя от своя манастир до друг манастир, водена от диво животно. Така доказва на невярващите монаси своите възможности. За нея присъствието на звяра е безопасно, но за вратаря на манастира се оказва рисковано – той е смъртно нахапан. Тогава агиографската героиня извършва подвиг: с името на Бога тя унищожава звяра, а с Христовото кръстно знамение изцелява вратаря.

и текъши и оберѣте и снѣдеена. и еиши звѣрь за грѣтанъ избави чловѣка. и рече звѣреви соухо да вждеть тѣло твоє. како оберъзъ кожїи таси. и авне падъ и издише звѣрь тѣ. блаженаѣ же въземши чловѣка снѣдена въ степно. и сътвори знамение христово и ицѣли ї 120 г

По този начин в Житието на св. Теодора образът на светостта постепенно се обогатява, като се наслагват едно след друго чудодейните постижения. Укротяването на хищници не е прецедент в християнската литература, този мотив се възпроизвежда многократно в свещени текстове, но първоначално той е част от античната митология, в която героите доказват себе си, като побеждават различни опасни зверове. Херкулес убива Немейския лъв, улавя Еримантския глиган, укротява Критския бик. Тезей унищожава минотавъра. Язон успява да впрегне двата огромни свирепи бика, дар от Хефест.

В българския фолклор юнаците често се справят със змейове, хали и други митологични същества, за да изпълнят своята мисия на защитници на хората. В традиционната култура някои животни се осмислят като нечисти и опасни, понеже са свързани етиологично или по функция с вампирите, нечистите духове и дявола. Такива са вълкът, козелът, змията, гущерът и др. Практикуват се многопластови очистителни и предпазни обреди и се честват празници, за да се умилостивят тези животни (Мичева-Пейчева 2013: 187, 193, 198, 207).

След зверовете Теодора се среща със самия Дявол, еманация на нечистотата, и неговите превъплъщения. Текстът следва схемата на агиографските произведения, според която героите израстват, докато подвизите им се усложняват. Скоро след като е спасила вратаря, тя успява да разпознае дявола и да го прогони с кръстното знамение, което символизира нейната непоколебима вяра в Бога. Разпознаването на сатанинското и нечистото е знак за божествена

дарба, притежавана от медиаторите – онези, които познават и отвъд, и отсам, и греха, и пречистването. Като покаяла се грешница Теодора се бори с нечистите същества и с Нечестивия.

ТЪГДА ЖЕ ДИ'ВВОЛЬ ГАВИ СЪ ЕИ. ВЪНЕГДА ТВОР'БШЕ СЛОУЖЕЖЪ БРАТИ. И ГЛАГОЛА ЕИ СЪ ГИ'ВВОЛЬ. ТИ БЛАЖДНИЦЕ ПР'БЛЮБОД'БИЦЕ. ЕГДА ИСПАДЕ ѿ СВОЕГО МЪЖА И ПРИДЕ ЛЪСТИТЬ ВЕ'БХЪ. ТАКО МИ СИЛИ МОЕА. АЩЕ ТИ НЕ ИЗДРЪГА ГАМИ. ДА РАСПАТААГО ѿВРЪЖЕШИ СЪ ... ШНА ЗНАМЕНАВШИ СЪ ЗАПР'БТИ ЕМОУ И ИЩЕЗЕ 120 v

Когато преките заплахи на дявола, че ще я накара да се откаже от разпънатия Христос, не успяват да я отгласнат от избрания път, сатаната замисля изкушение, с което да я прелъсти. Той се преобразява в мъжа ѝ и я моли да се върне при него, като градира аргументите: 1. Мъжът ѝ е много нещастен без нея. 2. Заради нея той е изоставил баща си и майка си. 3. Като се приберат в дома си, мъжът няма да „сътвори грях“ с нея, тоест няма да изисква тя да изпълнява съпружеските си задължения. Последният аргумент е особено важен, защото Теодора вече е извършила прелюбодейство и не би могла да води нормален съпружески живот. Въпреки лъжите на дявола, който иска да я подмами, представяйки се за свой, монахинята не се отклонява от своя избор.

РЕЧЕ К НЕМЪ АЗЪ К ТОМОУ НЕ ПРИДЖ ВЪ ГРАДЪ. ѿРЕКОХЪ КО ТИ СЪ. ТАКО СЪИЪ ИШАНА СМ'БСИ БЕЗАКОНИЕ СЪ МОЕА. И ПОГОУВИХЪ СИ ЛИЦЕ БЛАГОРОДЪСТВА. И СЕГО РАДИ В'БЖАХЪ ЖИТИА СЕГО СВ'БТА. ДА НЕ КАКО ВЪ ГОРЕ ВЪПАДЪ. И ВЪЗД'Б РЪЦ'Б НА НЕБО СЪТВОРИТИ ЕМОУ МОЛИТВЪ. И АБИЕ ИЩЕЗЕ ДИ'ВВОЛЬ 121 v

Когато измамата не постига целта си, дяволът изпраща на Теодора страшно видение – всички земни и морски зверове, готови да я погълнат. С вярата в Господ тя отгласква злото и опасното, влизащо в антагонизъм с нейната святост и чистота.

ПОКАЗАШЕ ЕИ. ВИД'БНИ'Б СТРАШНА. И СЕ ЗВ'БРИЕ ЗЕМНИИ. И МОРСЦИИ ПРИДЖ НА НА. И МЪЖЪ ГЛАГОЛА СМ'БДИТЕ ЛЮБОД'БИЦЪ ТЪЖ. БЛАЖЕНА'Б ЖЕ ФЕОДОРА ГЛАГОЛАШЕ. ШБИШЕДЪШЕ ШВИДЖ МА ИМЕНЕМЪ ГОСПОДЪНИМЪ ПРОТИВ'В'БХЪ СЪ ИМЪ. АБИЕ ЖЕ ИЩЕЗЪ ВИД'БНИ'Б НЕПРИ'БЪЗНИНА 122 v

В кулминационния момент в борбата между дявола и Теодора Александрийска тя трябва не само да устои на поредното видение – княза на областта, но и да изтърпи физически мъки, побой и болка.

ПАКИ ПОКАЗА ЕИ ДИ'ВВОЛЬ ВИД'БНИЕ БЕЛИЕ. И СЕ ВОИ МОИЗИ И СНОУЗНИЦИ ГЛАГОЛАШЕ. КНАЗЪ МИМО ГАЗДА И ВСИ ПАСТИРИ ПОКЛАН'БХЪЖ СЪ ЕМОУ. И ПРИДЖ ДО БЛАЖЕНИЯ ФЕОДОРЪ. ШНА ЖЕ НЕ ПОКЛОНИ СЪ. НИ ВСТА ПРОТИВЪ ВИД'БНИЮ. ВОИНИ ЖЕ ГЛАГОЛАХЪ ЕИ. ВЪСТАНИ КНАЗЪ МИМО 'БЪЗДИТЬ ПОКЛОНИ СЪ ЕМОУ. ШНА ЖЕ РЕЧЕ. ГОСПОДЕВИ БОГОУ МОЕМОУ ЕДИНОМОУ ПОКЛОНАТЬ 122 v

Теодора запазва християнското си достойнство, като отказва да се поклони на земния господар, а и съхранява физическата си сила и остава жива след мъченията и побоите. Още два пъти я изкушава дяволът с материални блага

– злато и храна, но тя ги отхвърля. Текстът безспорно утвърждава образец на женско поведение: Теодора надмогва дявола, той е принуден да се откаже от борбата с нея, тя го превъзхожда с вярата си в Бога, с физическия си стоицизъм и с духовната си сила, като вероятно физическата сила е следствие от извънредната духовна мощ.

Превъплъщенията на дявола могат да се тълкуват и като отглас на превъплъщенията на божества, познати още от гръцката митология. Там Зевс приема един или друг облик, за да получи това, което желае – за да спечели Хера, той се превръща в раздърпана и рошава кукувица; преобразява се в бик и отвлича Европа и т.н.

Противопоставянето на дявола като християнски вариант на зъл дух има паралели и в българската обредност. Вълчите празници от 14 до 21 ноември на места се мислят за по-опасни от Мръсните дни, защото през тях върлува зъл дух Мратиняк, който разболява хората. Най-старата и следователно най-чистата жена в общността трябва да прогони болестотворния дух, като „изиграе“ битка с него. Тя заколва жертвено пиле, но през цялото време повтаря, че убива Мратиняка. Така гарантира здравето и оцеляването на своите.

Борбата с дявола като път на очистиране може да се анализира и като преосмислен вариант на срещата на жени в лиминален период с нечисти същества в традиционната култура. Според културните нагласи родилката и бременната се смятат в почти цяла България за нечисти. До 40 ден след раждането жената се възприема като „особено нечиста“ (ЕнцР 1994: 203), и то не само във физиологичен план. По това време тя е между живите и мъртвите, между доброто и лошото, Бога и дявола. Точно тогава жената лесно може да бъде наранена от нечистите сили. В лиминалния период на бременността на нея също може да ѝ въздействат зли духове. Според А. Воденичарова „бременната е нечиста, защото носи два живота ... тя трябва да се пречисти, защото се намира между нея и оня свят“ (Воденичарова 1994: 117).

За да се очистят, родилката и бременната трябва да преодолеят същества като лехусници и нави, които причиняват тежки болести на тях и на новороденото. С отиването на родилката в църквата на 40-ия ден след раждането завършва опасният период от живота на жената. Сакралното място и молитвите прогонват нечистите същества. Налице е изключителна близост между представите за очистиращата се жена в традиционната и в християнската култура.

Общи са мотивът за борбата с нечисти същества, които могат да бъдат и слуги на дявола, и мотивът за силата на религиозната санкция: молитва, кръстен знак. Различно обаче е присъствието на жената в тези две парадигми. Според традицията нечистата жена може само да се предпази от лехуси, нави, навивници и др., като използва апотропеи и обредни практики. Тя не влиза в открито противопоставяне с тези сили. Тя трябва да оцелее, да премине през този период на нечистота невредима. Докато съгрешилата и омърсена жена в християнската книжнина трябва да се очисти от греха, като реално воюва с дявола и неговите пратеници, тя трябва да изстрада физически и духовни

мъчения, побои, съблазни, измами. Точно в битката със злото тя се издига над обикновеното и се превръща в светица.

Друга хипостаза на чистата жена, обща за св. Теодора и традицията, е съзнателното лишаване от полов живот. Теодора Александрийска извършва полов грях и затова изкуплението минава през пълно отричане на половите връзки. До смъртта си Теодора в битието си на брат Теодор живее като девица. Запазването на чистотата в християнската книжнина е висша ценност. То се олицетворява в най-голяма степен от Св. Богородица, но има и други превъплъщения. Може да бъде отказ от брак като при св. Текла в Житието на св. Текла или съхранение на целомъдрието и след брака като при двамата новобрачни в Житието на св. Филотея от Патриарх Евтимий. Може да бъде осквернено и след това възврънато девство след дълъг път на очистване, както при Мария Египетска в Житието на Мария Египетска. Подобен е моделът и при св. Теодора.

В народната култура също липсата на полови контакти е важен елемент от обредността. Например глинена фигура при обряда за дъжд „Герман“ се изработва от *чисти момичета* (ЕнцР 1994: 84; Арнаудов 1971: 204–206; Йорданова 2004: 51), *чисти стари жени* (Попов 1989: 71) или *деца* под ръководството на възрастни жени, най-често *вдовици* (Георгиева 1993: 233), които също са *чисти*. На Гергьовден краваите се месят или от чисти момичета, или от възрастни жени, отродили се, тоест неводещи по презумцията полов живот.

Освен че избира въздържанието като свой дълг, Теодора приема върху себе си последиците от чужд грях. В битието си на мъж тя отказва да бъде с една „девица“ под предлог, че е болна, „има зъл дух“.

И въ полоунощи приде къ ней дъщи старъкишингы монестырък того въ градѣ. и глагола ей приди лажы съ мною. она же рече въ истинѣ сестро моѣ. не можъ леци с тобою. тако доухъ зълъ имамъ. еда како оубиеть тѣ. 120 v

Между цитирания текст в Михановичевия патерик и този в Бдинския сборник има една съществена разлика: на мястото на *не можъ леци с тобою* стои *не могу леци с женою*. Тоест текстът в Бдинския сборник много по-точно насочва към истинската същност на Теодора. Въпреки отказа, Теодора е набедена, че е била с девицата, която *въ чрѣвѣ имать*. След раждането на отрочето то е предадено на мнимия насилник и баща да го отгледа. Теодора се примирява с клеветата и със съдбата си. Изгонена е от манастира поради „новия грях“ и се отдава на грижите за израстването на младенеца.

и повелѣ архимандритъ изгнати изъ монестырък. блаженѣа ѿеодорѣ. и въдавшѣ юи младенецъ. прѣбывъсть подѣ стѣною монестырък сътвориши хъжж младенца ради. и испроси ѿ пастырен вльницѣ и рогозинницѣ. и покрьи младенецъ. И въ дощци и ѿ сосецѣ швцямъ. Прѣбывъсть же сице 5 лѣтъ 121v.

Дълги години тя не изоставя детето. Заедно с молитвите и поста, заедно с борбата с дяволските слуги тя неизменно изпълнява родителската си роля. Така Теодора е приобщена към щастието и светостта на майчинството, без да

бъде омърсена от половото зачатие и раждането. В християнството, а преди това и в юдаизма раждането се смята за нечисто. Само Св. Богородица е спасена от скверността му, защото е заченала от Св. Дух без съвкупление. Затова тя, за разлика от обикновените жени, ражда без болка.

В народната култура също бременната и родилката се смятат за нечисти, тъй като са жени в граничен период от живота си. Невестата се осмисля като амбивалентна, защото, от една страна, ще ѝ бъде отнета девствеността и следователно чистотата, а от друга страна, тя ще продължи човешкия род, тоест ще изпълни най-важната функция в традиционното общество. Агиографската героиня в Житието на св. Теодора става майка подобно на св. Богородица без зачеване в грях.

Моделът на майчинството е развит в житието с оглед на християнските ценности. Теодора се грижи не само за физическото оцеляване на отрочето, а и за духовното му израстване. Нейните наставления в предсмъртния ѝ час отразяват най-важните нравствени императиви на християнството.

подди хлѣбъ свои алуащюу. даждь ризы своѣ нагомоу. не въсхоши тоуждемоу. не въклеветави брата своего. не възърадоуи сѧ ѡ вразѣ твоёмъ. плачи сѧ да въсмиѣши сѧ. не диви сѧ лицоу тоуждениѣ аще едины оуслышиши злы. помози сѧ ѡ нихъ. неджжнѣа поскѣши. слѣпѣныѣ вождь вѣди. мрътвиѣа погриви. не ѡчи сѧ врани дѣволѣа. немощна во естъ аще сътвориши гаже ти глагола 124 v

Теодора достига до светостта чрез мъченичество и отшелничество, живеейки в изолация. Един от най-важните елементи от нейната мисия е да остави последователи. Тя успява да отгледа и възпита детето си така, че след нейната смърт да стане монах, а по-късно – и игумен на манастира. Този епизод от житието е засвидетелстван само в дългата версия в Бдинския сборник. В същото време с примера си тя вдъхновява и останалите братя от манастира, които успяват да се спасят, тоест да получат Божия благодат. След смъртта си мъченицата продължава да бъде образец за подражание, като мотивира мъжа си да се отдаде на монашество и като предизвиква разкаянието и молитвите на несправедливо обвинилите я в прелюбодеяние с девицата.

Най-високо според християнските изисквания стои уподобяването на смъртен с Христос. Малко преди да завърши земния си път, Теодора извършва чудо, което повтаря библейския мотив за чудодейните дарби на Божия син – благодарение на нея бликва вода в пресъхнал кладенец.

и помози сѧ въ сѣвѣ. низпоустѣи и прѣдъ всѣми и їзъвлѣчѣи и плнь. и рѣвници испльнишж сѧ водѣ 124 г

Чрез своите страдания, изпитания и победи на духа св. Теодора успява да извърви пътя на очистиането. Тя претърпява няколко трансформации: от благородна жена, бояща се от Бога, в прелюбодейка; от грешница в каеща се християнка, от жена в мъж; от мирянка в монах; от добре служещ монах в съгрешил с девица брат; от бездетна в майка; от обикновен човек в чудодейка, от нечиста в пределно чиста и свята според християнските норми.

Анализът показва, че в много от нейните трансформации личат и елементи от представата за чистата жена в традиционната култура. Житието на св. Теодора е общо за византийската и старобългарската литература, подобно на множество текстове на християнската книжнина. В народните традиции на балканските народи също има много общи мотиви. Добре проучен е например обичаят за измолване на дъжд, който се среща у българи, гърци, сърби, хървати, румънци. Следователно и в това изследване може да се говори за общобалкански процеси на сближаване на някои от елементите на християнската и народната културна парадигма.

Литература

- Агамбен 2004:** Агамбен, Дж. *Ното sacer. Суверенната власт и оголеният живот*. София: ИК КХ.
- Арnaudов 1971:** Арnaudов, М. *Студии върху български обреди и легенди*. София: Издателство на БАН.
- Беновска-Събкова 1996:** Беновска-Събкова, М. Апокрифни молитви в народното вярване (разпускане на мъртвите души). – *Българска етнология*, 1996, № 3, с. 80–89.
- Библия 1998:** Библия. *Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет*. София: Издава Св. Синод на Българската църква.
- Венедиктов 1983:** Венедиктов, И. *Медното гумно на прабългарите*. София: Издателство „Наука и изкуство“.
- Воденичарова 1994:** Воденичарова, Ан. Родилната обредност на българите като традиционна форма на социализация. – В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Том 2. София: Издателство „Клуб 90“, с. 101–137.
- Георгиева 1983, 1993:** Георгиева, И. *Българска народна митология*. София: Издателство „Наука и изкуство“; 2. изд.
- Георгиева 1998:** Георгиева, Н. Съставителската концепция на Бдинския сборник, образованите владетелски съпруги и техните книги. – В: *Медиевистика и културна антропология*. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София: Издателство на СУ, с. 258–281.
- Етнография 1985:** *Етнография*. София: Издателство на БАН.
- Живов 2002:** Живов, В. *Светостта*. Речник. София: Издателство „СЛАВИКА“.
- Иванов, Топоров 1965:** Иванов, В., В. Топоров. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Издательство „Наука“.
- Йорданова 2004:** Йорданова, Л. *От раждането до годежа*. София: Издателство „Рива“.
- Китанова 1996:** Китанова, М. Диалектното название *куцулан* в миторитуалното ядро на *Вълчите* празници. – *Българска реч*, 1996, № 3, с. 33–34.
- Краев 2003:** Краев, Г. *Маска и було*. София: Издателство „Изток–Запад“.
- Лалева 2004:** Лалева, Т. *Севастияновият сборник в българската ръкописна традиция*. София: Издателство „Полис“.
- Маринов 1981:** Маринов, Д. *Избрани произведения*. Т. 1. София: Издателство „Наука и изкуство“.

- Маринов 1994:** Маринов, Д. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: Издателство на БАН.
- Мирчева 2006:** Мирчева, Е. *Германов сборник от 1358/1359 г.* София: Издателство „Валентин Траянов“.
- Мичева 2012:** Мичева, В. Постът в историята на българския език и култура. – *Български език*, 2012, № 2, с. 3–39.
- Мичева-Пейчева 2013:** Мичева-Пейчева, К. *Сблъсъкът на чистотата и нечистотата в българската култура и език*. София: Издателство „Валентин Траянов“.
- Николова 1980:** Николова, Св. *Патеричните разкази в българската средновековна литература*. София: Издателство на БАН.
- Петрова 1999:** Петрова, М. Славянски сборници от материчен тип: състав, произход и особености. – *Старобългарска литература*, 1999, № 31, с. 66–83.
- Попов 1989:** Попов, Р. *Пенеруда и Герман*. София: Издателство „Септември“.
- Станчев 1982:** Станчев, Кр. *Поетика на старобългарската литература*. София: Издателство на СУ.
- Bdinski zbornik 1973:** *Bdinski zbornik. An Old Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A. D. 1360)*. Bruges (Belgique): “DE TEMPEL”.

Източници

- АБДР:** Архив на български диалектен речник.
- ЕтнР:** Архив на етнолингвистичен речник.
- ЕнцР:** Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
<http://histdict.uni-sofia.bg/>

Гл. ас. д-р Калина Мичева-Пейчева
Секция за етнолингвистика
Институт за български език
„Проф. Л. Андрейчин“ при БАН
Бул. „Шипченски проход“ 52, бл. 17,
1113 София, България
kalina.micheva@gmail.com

Asst. Prof. Калина Мичева-Пейчева,
PhD
Department of Ethnolinguistics
Institute for Bulgarian Language, BAS
52 Shipchenski prohod, Bl. 17,
1113 Sofia, Bulgaria
kalina.micheva@gmail.com