

Aljaž Glaser

## *Žitje Teodozija Pečerskega in politika žanra*

### **Primer *Branja o Borisu in Glebu*; različnost dveh hagiografij v pričujočem zborniku**

Spomenik pismenstva Kijevske države s polnim naslovom *Žitje našega prečastitega očeta Teodozija, igumna Pečerskega samostana* (zaradi novoveške težnje h konciznosti naslov tukaj krčimo v *Žitje Teodozija Pečerskega*)<sup>1</sup> z *Branjem o življenju in smrti blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba*, ki ga prav tako predstavljamo v izboru, družijo številne podobnosti. Avtorstvo obeh besedil je pripisano menihu Kijevisko-pečerskega samostana Nestorju,<sup>2</sup> prav tako pa obe pripadata obliki srednjeveškega pismenstva, ki jo lahko imenujemo

1 Za izbiro nekoliko starožitnega izraza *žitje* sem se pri slovenjenju izvorne ustreznice (*житие*) odločil z izključitvijo drugih dveh prvenstvenih možnosti: latinski termin za biografijo, svetniško ali drugačno – *vita* –, bi v kulturnem kontekstu besedila deloval tuje, zgolj »življenje« pa bi nezadostno označevalo tip besedila, ki sledi temu naslovu in ki pripada specifičnemu žanru pripovedne proze ter specifičnemu kulturno-zgodovinskemu prostoru. Termin *žitje* je sicer dokumentiran kot povsem sprejemljiv za poimenovanje »*Življenjepís[a] svetnika oz. hagiografij[e] v slovanskem srednjeveškem pismenstvu [...]*« (Kos 2007, 477). Tudi v nedavnih prevodih sorodnih tekstov v slovenščino je izpričana uporaba naslovne oznabe *žitje* (prim. Zajc 2016).

2 Gl. poglavje *Narativni teksti* v spremnem besedilu k *Branju o Borisu in Glebu* S. Malmenvalla. Hagiograf (Nestor) *Žitje Teodozija Pečerskega* začenja z omembo lastnega zapisa zgodbe Borisa in Gleba: »Zahvaljen bodi, gospodar moj, Gospod Jezus Kristus, da si mi, nevednemu, dal pripovedovati o svetih, Tebi všečnih možeh: najprej sem pisal o življenju, o pogubi in o čudežih tvojih svetih in blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba [...]«

hagiografija ali življenje svetnikov. Toda znotraj besedilne družine hagiografij lahko obstajajo velika razhajanja; tako bi bila primerjava med *Branjem* in *Žitjem* nemara bolj zanimiva tam, kjer bi razjasnila njune razlike, kot pa tam, kjer bi iskala sorodnosti.

Kot ugotavlja avtor spremne besede k *Branju*, gre pri tem besedilu za popis življenj – predvsem pa najpomembnejših epizod v teh življenjih, strnjenih okrog njunega mučeništva – posebne vrste svetnikov – t. i. »strastotrpcev«. »Strastotrpstvo« Borisa in Gleba je zajeto v tem, da sta svetniške časti vredna zaradi mučeništva, ki ga nista bila deležna kot »klasični« krščanski mučenci pozne antike, ki so jih novi religiji sovražne oblasti obsodile na smrt iz razlogov, neposredno povezanih z njihovim krščanskim prepričanjem; nasprotno, s stališča hagiografa Nestorja sta Boris in Gleb mučenca v »sodobnem« času in (kulturnem) prostoru, kjer je krščanstvo več ali manj samoumevno. Sodobni mučenec bi bil v skladu s tem razmišljanjem nekdo, ki se znotraj krščanske kulture še posebej odlikuje s krščanskimi vrlinami in je pripravljen zemeljske preizkušnje – med temi seveda tudi smrt, še posebej nasilno – sprejemati kot popoln kristjan. Morda lahko tukaj v razmislek dodamo, da se zgodbe svetništva in mučeništva »klasičnih« mučencev, »pravnomočno« in eksplicitno kaznovanih zaradi njihove religije, do neke mere opirajo na dejanskost zunanjih dogodkov (odklonitev mučencev, da bi se odpovedali Kristusu, je pač neke vrste »zakonito dejstvo«, ki primarno obstaja v hagiografiji sami, nakazuje pa na predpostavljen dogodek izven nje).<sup>3</sup> V nasprotju s tem je pri naraciji o strastotrpkih dokazno breme mučeništva položeno v notranji svet mučenicov, njihove misli, molitve in samoizpraševanja, v katerih sklenejo, da bodo proti zlu stopili s krščansko krotkostjo. Ta notranji dialog se v hagiografiji izraža tudi v izrečenih izjavah strastotrpca; Boris v *Branju* recimo takole govori svojim vojščakom:

Ne, moji bratje, ne, očetje, ne jezite na tak način mojega gospoda brata, sicer vas bo začel zasledovati. Bolje je namreč, da umrem jaz sam kakor toliko duš. Povrhu vsega se starejšemu bratu ne smem upirati, sicer ne ubežim božji sodbi. Prosim vas, moji bratje in očetje, odidite na svoje domove, jaz pa grem, padel bom pred noge svojega brata. Morda se me usmili, če me vidi, in me ne umori. Zelo vas prosim.

3 Pri tem imam v mislih na eni strani zgodovinsko realnost poznoantičnega sveta do »legalizacije« krščanstva pod Konstantinom in mesta kristjanov v njej – ter po drugi strani takojšnje pronicanje te realnosti v pisne spomenike, kot so 1 Pt v Novi zavezi, pisma Ignacija Antiohijskega pred njegovim mučeništvom ali v zapisu o mučeništvu sv. Polikarpa (gl. Ehrman 1997, 366–379).

Na tem mestu bi rad zgolj predlagal, da ima pri literarnem popisovanju tovrstnih svetnikov hagiograf še toliko bolj odprte roke za potencialno prikrojjevanje zgodbe svojim političnim ali teološkim nameram. Res je, tudi za dogodke v pripovedih, kakršna sta sodba in izvršitev smrtne kazni mučeniku, se seveda razume, da so bili vsaj sooblikovani s strani zapisovalca ali pa na novo izumljeni – toda hagiograf strastotrpcev ni (nujno) niti postavljen pred dilemo, ali naj svetništvo svojih likov utemeljuje z vključitvijo v pripoved »novih« elementov zunanjega sveta, saj vedno lahko poseže po upesnjevanju notranjega sveta svetnikov, ki je zunanjemu nedosegljivo in že samo po sebi zadosten porok svetništva.

*Branje* kot spomenik pismenstva (ali kot predstavnik »proto-žanra« v »nekakšni »proto-književnosti«)<sup>4</sup> se torej pri oblikovanju svetniške pripovedi ne more strogo zgledovati po eminentnih klasičnih vzorih poznoantičnega ali bizantinskega pisanja. Podoba pravičnih velikašev, ki trpijo tegobe sveta kot zgledni kristjani, je predvsem zadeva srednjeveškega vzhodnoevropskega (in potencialno skandinavskega) pismenstva.<sup>5</sup> Politični pomen vzpostavitve kulta Borisa in Gleba ne leži v prestavitvi in imitaciji kakšnega eminentnega lika ali zgodbe v krščanskem imaginariju na »ruska« tla, kar je, lahko rečemo, pogosta in uporabna pripovedno-ideološka strategija v besedilih, kot so *Pripoved o minulih letih* ali *Beseda o postavi in milosti*. Hagiografom boriso-glebskega cikla, in med njimi torej tudi Nestorju, gre bržkone bolj za vzpostavitev novega kulta, ki je usidran v dejstvih polpretekle zgodovine in z »literarno« posvetitvijo Rjurikovičev Borisa in Gleba posvečuje to monarhično dinastijo ter obenem razločuje tako vladajoči razred kot celotno politično tvorbo, ki ji ta vlada, od drugih krščanskih dežel.

## Cilj »posvečuje« sredstva – iskanje intenc *Žitja* in hagiografovih strategij

Cilji – in sredstva za doseg te ciljev – drugega Nestorjevega velikega »življenja svetnikov«, *Žitja Teodozija Pečerskega*, so nekoliko drugačni in jih bržkone ne moremo strniti v en sam idejno-politični program – kot je bilo to do neke mere možno pri *Branju*.

*Žitje* popisuje življenje pomembnega asketa in ustanovitelja »urejenega«, s statuti reguliranega samostanskega življa v Kijevski državi, Teodozija Pečerskega.

4 Lenhoff 1984, 31–32; Seemann, Ingham 1987, 247.

5 Gl. poglavje *Strastotrpci in srednjeveška Evropa* v spremni besedi S. Malmevalla.

Hagiograf vodi pripoved vse od Teodozijevega rojstva in podrobno opisuje njegovo otroštvo in mladost v manjših mestih Kijevske države, predvsem njegov odnos do »*izrazito zaščitniške matere*«,<sup>6</sup> uporno pobožne poskuse bega in zoperstavljanja materinski avtoriteti, ter naposled uspešen beg mladeniča, ki je začutil klic meniškega življenja, v Kijev, kjer ga zaradi uboštva zavrnejo vse meniške skupnosti razen tiste, ki jo vodi puščavnik Antonij; tako Teodozij zaživi v Antonijevi puščavniški jami in se posebej odlikuje v askezi, zato ga po Antonijevem umiku in preselitvi dotedanjega predstojnika menihov imenujejo za igumna. Teodozij nato blizu jame sezida samostan, kamor se menihi preselijo, in da za potrebe novega redovniškega življenja prepisati statut Studijskega samostana v Konstantinoplu. Hagiograf ob tem opisuje številne fantastične dogodke, kjer igumen izkazuje svojo moč nad hudimi duhovi, ter druge čudeže, pogosto povezane z množenjem hrane ali drugih dobrin. Mnoge zgodbene vinjete posebej poudarjajo Teodozijevo izjemno ponižnost. Pomemben element pripovedi je tudi odnos Teodozija do svetne oblasti. To najprej predstavlja knez Izjaslav, ki mu je igumen nadvse naklonjen, hagiograf pa ga imenuje kar z epitetom »Kristusa ljubeči knez«. Ko brata Svjatoslav in Vsevolod odstranita Izjaslava s kijevskega prestola, Teodozij noče priznati njune legitimnosti, in tako se vname bitka besed, v kateri Teodozij kneza, ki sta se s silo polastila oblasti, ostro obsoja za bratsko nezvestobo (ki je navsezadnje v popolnem nasprotju z zgledom Borisa in Gleba). Toda naposled se igumen do določene mere odpove napadom na svetno oblast in se spravi s Svjatoslavom. Kmalu nato Teodozij zbolji; napove lastno smrt, da izbrati novega igumna in v skladu s svojo napovedjo umre.

Pri Teodoziju gre vsekakor za resnično zgodovinsko osebnost, ustanovitelja vzhodnoslovanskega »skupnostnega« menišva (gr. *koinobion*; za razliko od samostojnega puščavništva),<sup>7</sup> toda ob *Pripovedi o minulih letih je Žitje* malone edini vir o njegovem življenju,<sup>8</sup> zaradi česar so zgodovinsko verodostojni podatki o Teodoziju tesno prepleteni s tendencioznim hagiografskim materialom, vključujočim številne čudeže in legendarne prigode.

Čemu je bila torej sestavljena ta pripoved? Kakopak, hagiograf je želel z njenim zapisom doseči nekakšno dobrobit: bodisi v korist samostanu v odnosu do knežje elite, zase v odnosu do samostana, morda zase v odnosu do Boga, morda tudi za samostan v odnosu do Boga ali celo za svojo domovino, torej za

6 Malmenvall 2013, 577.

7 Hollingsworth 1992, lviii.

8 Prav tam.

»rusko zemljo« kot tako, kakor koli že je ta bila pojmovana v miselnem svetu Nestorja in njegove okolice ...

Iz besedila *Žitja* lahko tako v grobem izluščimo vsaj tri kategorije tovrstnih »dobrobiti«, ki jih Nestor poskuša realizirati z aktom zapisovanja Teodozijevega življenja.

## 1. »Mikropolitčna« intenca: za Pečerski samostan in njegove menihe

Takoj ob začetku proemija hagiografije se Nestor kot pripovedovalec obrne k (mlajšim) menihom svojega samostana, ki naj bi jim bila pripoved tako implicitno namenjena ali celo »posvečena«, ter izrazi upanje, da bo njim ter njihovim naslednikom v samostanskem redu pripoved o častitljivem začetniku meniškega življenja služila kot dober vzor:

Naj tudi črnokutarji, ki bodo živeli za nami, spoznajo odlike tega moža, naj dvignejo hvalo k Bogu ter, slaveč Njemu vsečnega moža, okrepijo svoje duše za nove podvige, ko bodo prejeli to pisanje in ga prebrali [...].

Tudi kadar naslavljanje hagiografa ni usmerjeno eksplicitno k njegovim bratom, je včasih precej očitno, da je izbira pripovednih prijemov in zgodbenih drobcov v hagiografiji pogojena z namero, da bi bil skozi njega menihom posredovan vrhunski zgled:

Naš veliki oče Teodozij je imel navado, da je vsako noč obhodil vse meniške celice, saj je hotel videti, kako menihi preživljajo svoj čas. Če je slišal koga moliti, se je ustavil in tudi sam z njim slavil Boga; če pa je slišal, da se v kateri celici dva ali trije menihi pogovarjajo, je potrkal po vratih, da jih je opozoril na svoj prihod, in šel dalje. Naslednji dan jih je poklical predse; ni jih začel grajati, temveč je nadaljeval pogovor s prisposodobami in namigi, da bi videl, kako predani so Bogu. Če je bil brat čistega srca in iskrene ljubezni do Boga, je brž uvidel svojo krivdo, padel na tla, se klanjal in prosil odpuščanja. Zgodilo pa se je tudi, da je bilo kdaj srce katerega drugega brata omračeno, saj so ga obsedli besi; tak brat je obstal na nogah, misleč, da govorijo o kom drugem, in se ni čutil krivega, dokler ga blaženi ni pograjal, ga odslovil ter okreпил s pokoro.

Samostan s svojo ostro zamejenostjo od zunanjega sveta – v fizičnem in političnem smislu – ter notranjo raznolikostjo in razslojenostjo predstavlja nekašen mikrokozmos. Zato bi lahko to kategorijo hagiografove intence nemara

poimenovali kar »mikropolitčna«. Toda velik in bogat samostan, kakršen je naposled postal Pečerski, je obenem – zahvaljujoč svojemu zgodovinskemu primatu in prestižu – igral pomembno vlogo v političnem življenju celotne Kijevske države. Tako hagiografovo utečeno nizanje zgodb o ponižnosti in pobožnosti njegovih menihov, njihovi moči nad zlimi duhovi itd. služi krepitevi in vzdrževanju tega političnega statusa.

## 2. Osebna in duhovna intenca: za dušo hagiografa

Najsi imamo v mislih »zgodovinskega Nestorja«, meniha v Pečerskem samostanu, o katerem sicer ni znanega skoraj nič razen del, ki so mu pripisana, ali pa hagiografa-pripovedovalca kot knjižni lik v *Žitju*, lahko predpostavimo, da hoče njuna pripoved zadostiti tudi potrebam, ki se ne dotikajo nujno vprašanj takšne ali drugačne politične koristi ali preračunljivosti, temveč je izbrancu, ki mu je bilo namenjeno zapisati ta pomemben spomenik, predstavljalo tudi nekakšno dejanje osebnega očiščenja ali posvetitve; v besedah z začetka *Žitja* je težko ločiti med piščevo krinko drastične ponižnosti in samoponiževanja, ki ju do neke mere narekujejo konvencije žanra, in globoko duhovno-psihološko motivacijo za pristop k pisanju:

In rotim vas, predragi: ne obsojajte moje nevednosti, saj sem poln ljubezni do prečastitega Teodozija in sem se odločil napisati vse tole o tem svetem možu le zato, da o meni ne bi rekli: »Neumni, leni suženj! Moje srebro bi moral naložiti, da bi mu zrasla vrednost, pa bi ga jaz ob povratku prejel s pribitkom.«

Navsezadnje niti *Branje*, Nestorjeva druga hagiografija, niti njegov poglavitni žanrski zgled za *Žitje*, Življenje Antonija Puščavnika, ne vsebujeta tako eksplicitnega samoponižanja, ki sicer velja za značilen topos hagiografije.<sup>9</sup> Morda v tekstu vendarle obstajajo bele lise, ki jih ne pogojujejo vprašanja politike in moči, prav tako pa ne določbe žanra in vrste?

## 3. »Makropolitčna« intenca: utemeljevanje kulture Kijevske države

Kljub pravkar povedanemu je *Žitje* bržkone treba brati kot tekst, ki funkcionira predvsem v svoji vpetosti v kulturno-politične silnice svojega časa in prostora, ne pa kot nekakšno prikrito osebno izpoved. Kako hagiograf z *Žitjem* med

9 Lenhoff 1984, 37.

vrsticami neguje politično moč svojega samostana, smo videli že v predprejšnjem podrazdelku; a pomen in vpliv besedila se ne končata pri tovrstnih operacijah. Kijevsko-pečerska lavra kot prvi in nedvomno najvplivnejši samostan Kijevske države je imel posebno mesto ne le v odnosu do posvetne oblasti in ostalih samostanov, temveč tudi v celotnem sistemu novonastale krščanske kijevske kulture. Zato ima *Žitje* kot prvo besedilo svoje vrste ali žanra, ki je sicer že stoletja obstajal v bizantinski književnosti, še eno dodatno vlogo. Hagiografije samostanskega življenja in velikih osebnosti, povezanih s samostanskim življenjem, so utrjevale prestiž bizantinske duhovnosti, zato je prvo besedilo te vrste, ki je nastalo v Kijevu,<sup>10</sup> opravljalo tudi nalogo svojevrstnega »merjenja moči« s kulturo Bizanca, ki ima s stališča Kijevske države pogosto nadvse kočljivo, dvoumno, nekako »očetovsko-stričevsko« vlogo. Ta prvi primer kijevske samostanske meniške hagiografije mora torej dokazati, da so kijevska kultura in pismenstvo ter sveti možje v tej deželi kos zgledom iz krščanske pozne antike in Bizanca.

Še več, Nestor ob začetku *Žitja* celo zapiše formulacijo, ki bi jo lahko razumeli kot nadvse ambiciozno postavitev sodobnega kijevskega igumna *nad* podobne figure iz poznoantične krščanske zgodovine oz. pismenstva: »Teodozij je namreč v našem času *presegel* [poudarek dodan] pravičnike iz davnine [...].« Brž zatem sicer Nestor doda obrazložitev, ki v odnosu do prejšnjega ustvarja nekakšno napetost ali protislovje, saj očitno negira Teodozijev primat nad velikimi možmi davnine in ga postavlja nazaj v vlogo njihovega sledilca ali posnemovalca: »[...] ko je zaživa sledil tistemu, ki je osnul začetke meniškega življenja – govorim o velikem Antoniju.« Tovrstna mesta imamo lahko za izraz napornega iskanja identitete v pismenstvu, kulturi, »civilizaciji« Kijevske države, obremenjene s svojim zgodovinskim zamudništvom, a obenem polne zanosa in samozavesti; ta dva pola se izmenjujeta in spletata vseskozi kulturne manifestacije Kijevske države in – če lahko tukaj navržemo anahronistično in politično nekorektno opazko – Rusije.

## Politika žanra: Nestorjeva velika naloga in njegovi zgledi

Tovrstne kulturne samopotrditve pa hagiograf ni mogel doseči kar s pisanjem tjavdan, temveč je moral storiti dvoje: prvič, za *žitje* o velikem sodobniku Teodoziju si je moral izbrati kot zgled kar največjo avtoriteto iz davnine – strategija torej, za katero smo v uvodni primerjavi z *Branjem o Borisu in Glebu* opozorili, da v slednjem besedilu večinoma umanjka, da pa je značilna za druga

10 Hollingsworth 1992, lviii.



eminentna dela kijevskega pismenstva, kakor sta *Pripoved o minulih letih* in *Beseda o postavi in milosti*; in drugič: slediti pravilom in konvencijam žanra hagiografije, kakršni so se izoblikovali v poznoantični in bizantinski književnosti.

Poglavitni tipološki zgled, ki si ga je Nestor bolj ali manj eksplicitno izbral za Teodozija, smo bežno omenili že zgoraj; takoj ob začetku proemija hagiograf prikaže vzporednice med glavnim likom svoje pripovedi in sv. Antonom (Antonijem) Puščavnikom (251?–356), ki velja za začetnika skupnega meniškega življenja v krščanski tradiciji<sup>11</sup> in je predmet učene in elokventne hagiografije svojega sodobnika in znanca Atanazija iz Aleksandrije (ok. 296–373).<sup>12</sup>

Borba Teodozija z zlimi duhovi (besi) v *Žitju* močno spominja na trop »skušnjav svetega Antona«: na napade hudiča – polne fantastičnih prikazni in metamorfoz – na krščanskega puščavnika, ki živi v osami. Tukaj recimo primer iz *Žitja*:

Ko je sedel, je slišal – kakor smo govorili – hrum topotanja mnogih besov, kakor bi se nekateri od njih vozili na vozovih, drugi bíli na bobne, tretji pa pihali v dude; tako so kričali, da se je jama tresla od strašnega ropota zlih duhov. Ko je naš oče Teodozij slišal vse to, se ni zbal v duhu, v srcu pa ni čutil strahu, temveč se je zavaroval z znamenjem križa, vstal in začel peti Davidove psalme. In v trenutku ni bilo več slišati tega silnega hruma. Toda brž ko je odmolil in sedel, se je znova razlegel glas številnih besov. Takrat je prečastiti Teodozij znova vstal in začel peti psalme, in hrum se je takoj polegel. Tako so ga mnoge dni in noči trpinčili zli duhovi, da ni imel niti minute počitka, dokler jih ni z božjo pomočjo premagal in prejel od Boga oblasti nad njimi; od takrat se besi niso smeli niti približati mestu, kjer je blaženi molil.

In iz Atanazijevega *Življenja sv. Antona*:

Toda spremembe oblike zavoljo zla so hudiču enostavne; ponoči so dvignili tolikšen ropot, da je bilo vse tisto mesto kakor zamajano od potresa, in demoni kakor da bi vlamljali skozi vse štiri zidove tega bivališča ter vstopali vanj, prihajajoč v podobah zveri in laznine.<sup>13</sup>

Na pomenljivem mestu Nestor celo razkrije svoj zgled za prikaz boja Teodozija s hudimi duhovi:

In pogosto so ga motili zli duhovi, ki so se kot prikazni pojavljali v tej jami; včasih so mu celo zadajali rane, kakor je pisano tudi o svetem in

11 Cross, Livingstone 1997, 80.

12 N. d., 119.

13 Athanasius Magnus Alexandrinus 1994, 198.



velikem Antoniju. Toda Teodoziju se je prikazal On in mu velel, naj vzdrži, ter mu podaril moč, da jih je premagal.

Drugi zgled za Teodozija, ki ga *Žitje* eksplicitno omenja, a nemara na nekoliko manj pomembnem mestu, je palestinski menih Saba Posvečeni (439–532), bržkone za Antonom drugi najpomembnejši asket in organizator *koinobiona* iz pozne antike ali zgodnjega srednjega veka; Sabov samostan (zdaj znan kot Mar Saba) še vedno naseljujejo menihi.<sup>14</sup> V povezavi s specifičnim čudežem, povezanim s Teodozijevo prisotnostjo, beremo:

Prav je omeniti, da je podobno pisano o svetem in velikem Sabu. Tudi on je nekoč zapustil svojo celico, da bi pomolil, in naenkrat se je pred njim dvignil ognjeni steber, ki je segal do neba. Ko je prispel na mesto, od koder se je dvigal steber, je odkril jamo in v nekaj dneh je tam zgradil slavni samostan. Tudi tukaj – tako moramo razumeti – je Bog pokazal mesto, kjer zdaj stoji slavni samostan, ki še danes cveti zaradi njegovih [/ Teodozijevih] molitev.

Nestor je naši prvi zahtevi za kijevsko »transplantacijo« žanra torej »dvojno« zadostil, saj si je izbral najbolj eminentna možna zgloda za svoje pisanje ter oblikovanje lika Teodozija in jima dokaj tesno sledil. Zdaj pa pogledjmo, katere naj bi bile poglobitve konvencije hagiografskega žanra kot takega in ali se jih je Nestor zvesto posluževal.

»Hagiografija« v širšem smislu zajema vsakršno pisanje o krščanskih svetnikih (*hagio-grafija*) vključno s pripovedmi o mučencih, osredotočenih ali izključno omejenih na njihovo pogibel,<sup>15</sup> torej besedila, posebno podzvrst katerih predstavlja tudi *Branje*. »Polno« življenje svetnika – *bios* (gr. *bios*, lat. *vita*, cslv. *žitje*) – predstavlja poseben žanr. V besedilih te vrste – vsaj v obliki, v kakršni so se pojavljali v bizantinski književnosti 7. in 8. stol. (na podlagi starejših hagiografij in antičnih biografij) – lahko razpoznamo relativno preprosto tridelno strukturo: retorični uvod, pripovedno jedro in zaključek s pohvalo (*evlogijo*) svetniku in popisom čudežev, ki so se v zvezi z njim zgodili po njegovi smrti.<sup>16</sup> Prav tako so za *bios* značilni določeni tropi (recimo že omenjena poudarjena ponižnost in samoponiževalnost hagiografa) in pripovedni klišeji – recimo opisovanje svetnikovega življenja od otroštva, pri čemer je bodoči svetnik že takrat poudarjeno »svetniški«, ponižen, marljiv.<sup>17</sup>

14 Cross, Livingstone 1997, 1432.

15 Lenhoff 1984, 36.

16 Prav tam.

17 N. d., 37.

Kako torej *Žitje Teodozija* ustreza navedenim osnovnim »pravilom« žanra biografske hagiografije? Uvodni, retorični segment, kjer hagiograf poda razloge za svoje dejanje in se obenem v skladu z zahtevami žanra samoponiža, je v *Žitju* jasno razpoznaven v prvih dveh straneh besedila. Končna *evlogija* pa nekako umanjka, tako da se besedilo zaključi le z lapidarno notico o Teodozijevi smrti: »Naš oče Teodozij je umrl leta 6582 (1074), v soboto, tretjega dne meseca maja, po sončnem vzhodu, kakor je bil sam napovedal.« Tudi pripovedi o posmrtnih čudežih, povezanih s Teodozijem, ob koncu *Žitja* ni, pač pa so v jedro pripovedi vpletena mnoga poročila o čudežih, ki niso jasno časovno umeščeni, kakor recimo že citiran primer z ognjenim stebrom, ki se navezuje na Saba Posvečenega. Kliše svetniškega otroka, ki ga ne zanimajo igre vrstnikov, je v *Žitju* zelo dobro izpričan, kakor recimo v naslednjem odlomku:

Zdaj pa se vrnimo k pripovedi o tem svetem otroku. Njegovo telo je raslo, dušo pa je iztezal k božji ljubezni; vsak dan je hodil v božjo cerkev in nadvse pozorno poslušal branje iz svetih knjig. V otroške igre se ni vključeval, kakor je navada med mladežjo, temveč so se mu upirale. Nosil je stara in zakrpana oblačila. In mnogokrat so mu starši prigovarjali, naj si obleče čisto obleko ter se gre igrat z otroki. Toda teh prigovarjanj ni poslušal in še naprej je živel kakor kakšen berač. Starše je tudi prosil, naj ga kateremu izmed učiteljev izročijo v uk svetih knjig; tako so tudi storili. Brž je usvojil branje s pisanjem, in vsi so se čudili njegovi modrosti in pameti ter temu, kako hitro se je učil. In kdo bi mogel povedati vse o pokornosti in poslušnosti, ki ju je med svojim ukom izkazoval ne le učitelju, temveč tudi tistim, ki so se učili skupaj z njim?

Toda Teodozijeve nenavaden odnos do matere problematizira to sliko idiličnega, posvečenega otroštva; čeprav je mladenič na splošno krotak in poslušen, pogosto krši eksplicitne ukaze svoje roditeljice, ki v *Žitju* nastopa kot nekakšen instrument hudiča, skozi katerega je mladi svetnik preskušan:

Toda tudi hudič ni počival: v nemal jo je [Teodozijevo mater], da bi v otroku šibila tolikšno ponižnost. In leto kasneje je spet videla svojega sina, kako ves črn od saj peče daritveni kruh, in se užalostila; od takrat je spet začela zdaj ljubeznivo, zdaj grozeče prepričevati sina. Včasih ga je tudi pretepala, da bi opustil svoje opravilo. Sveti mladenič je zapadel veliki žalosti in ni vedel, kaj naj stori. Tako je nekoč vstal sredi noči in skrivaj zapustil svoj dom ter odšel v mesto, ki je stalo nedaleč. Vselil se je k tamkajšnjemu prezbiterju in spet začel opravljati svoje delo. Mati ga je iskala v domačem mestu, pa ga ni našla, in žalovala je za njim. Ko je mnogo dni kasneje izvedela,

kje živi, je šla v besu za njim; prišla je v prej omenjeno mesto, iskala, ga našla v hiši prezbiterja in ga med tepežem odvedla nazaj domov. Ko sta prispela domov, ga je zaklenila, rekoč: »Zdaj ne boš več mogel zbežati od mene. Če odideš kamor koli, te bom dohitela, našla te bom in te zvezanega pretepala vso pot do tega mesta.«

*Bios* svetnika je seveda žanr, ki se je skozi čas spreminjal, in ne moremo reči, da so značilnosti, ki smo jih navedli zgoraj, obče veljavne ter obvezne za vsako uspešno hagiografijo. Ne moremo vedeti natančno, kakšna oblika žanrskih določil je bila veljavna v času zapisa Nestorjevega *Žitja* in katerim zgleodom je hagiograf najtesneje skušal slediti. Upoštevaje to, lahko sklenemo, da *Žitje* na splošno spoštuje znane konvencije žanra in tudi s tem izpolnjuje pomembno nalogo potrjevanja kulturnih ambicij Kijevev v odnosu do njegovega velikega zgodovinskega učitelja in rivala Bizanca. Velika izjema v tej enačbi je lik Teodozijeve matere, ki ni lahko umestljiv v sicer praviloma idilični prostor svetnikovega otroštva in mladosti.

Ali lahko tudi v tem primeru (očitno) namernega in »nadzorovanega« razhajanja s tradicijo vidimo obrise edinstvene kulturne mentalitete Kijevske države, za katero je značilna tako vihrava samozavest kot tudi nekakšna oblika civilizacijske »tesnobe vplivanja« ob soočenju z velikimi tradicijami pismenstva krščanske antike in Bizanca, tako da so njuni kulturni vzorci že ob prevzemu na kijevska tla obenem agresivno istovetni in agresivno drugačni?

## Viri in literatura

- Athanasius Magnus Alexandrinus, 1994. *Athanasius: Select Works and Letters*. Ur. Philip Schaff, Henry Wace. Peabody: Hendrickson.
- Cross, F. L. in Livingstone, E. A., ur. 1997. *The Oxford Dictionary of the Christian Church (3rd Edition)*. Oxford: Oxford University press.
- Ehrman, Bart D, 1997. *The New Testament: A Historical introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press.
- Glaser, Aljaž (prev.), 2015. *Pripoved o minulih letih*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- Hollingsworth, Paul, ur., prev. 1992. *The Hagiography of Kievan Rus'.* Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Kos, Janko (et al.), 2007. *Literatura: Leksikon*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Lenhoff, Gail, 1984. Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters. *The Russian Review* 43, 1/1984. 31–54.
- Lenhoff, Gail, 1987. Categories of Early Russian Writing. *The Slavic and East European Journal* 31, 2/1987. 259–271.

- Malmenvall, Simon, 2013. Podoba ženskosti v Življenju prečastitega Teodozija Pečerskega. *Bogoslovni vestnik* 73, 4/2013. 575–588.
- Mulić, Malik, 1986. Stara ruska književnost. *Ruska književnost*, 7–36. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Podlesnik, Blaž, 2018. *Pregled ruske kulturne zgodovine*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- Robertson, Archibald, 1994. Vita S. Antoni (prolegomenon). *Athanasius: Select Works and Letters*, 188–193. Peabody: Hendrickson.
- Seemann, Klaus-Dieter in N. W. Ingham, 1987. Genres and the Alterity of Old Russian Literature. *The Slavic and East European Journal* 31, 2/1987. 246–258.
- Worth, Dean S., 1975. Was There a »Literary Language« In Kievan Rus'? *The Russian Review* 34, 1/1975. 1–9.
- Zajc, Neža, 2009. *Žitje protopopa Avvakuma: ruska tradicija na preizkušnji*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- ЖФР, 1997. Житие Феодосия Печерского (Подготовка текста, перевод и комментарии О. В. Творогова). *Библиотека литературы древней Руси*, Том 1, 352–433, 531–534. Санкт-Петербург: Наука.
- Ольшевская, Л. А. in С. Н. Травников, ur., prev. 1999. *Древнерусские патерики*. Москва: Наука.