

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Bernard Goršak

SAME FOUR-FOLD STRUCTURE OF SOBORNOST AND CHRISTIAN
TRILATERAL SITUATION ETHICS

Simon Malmenvall

SMRT BORISA IN GLEBA KOT POSEBITEV KRŠČANSKEGA POLITIČNEGA
IDEALA IN POJAV VLADARSKIH MUČENCEV

Petja Mihelič

RACIONALNOST ZNANSTVENEGA RAZISKOVANJA
NARAVNEGA PRAVA

David Petelin

PRVI LASTNIKI PATIDENČNE HIŠE A NA GOSPOSKI ULICI 10
IN DRUŽINA PEER V LJUBLJANI

Jernej Šček

PICCOLOMINIJEVO PISMO MEHMEDU IN
KRŠČANSKA LECTIO CIVILNEGA HUMANIZMA

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Business Studies, Catholic Institute

LETNIK 6 • 2021 • ŠTEVILKA 1

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

simon.malmenvall@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija),

Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad

de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), José Ignacio Murillo

(Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona,

Španija), Aniko Noemi Turi (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in

poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Mitja Steinbacher (Katoliški

inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija),

Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede,

Ljubljana, Slovenija), Zoran Vaupot (Katoliški inštitut, Fakulteta za

pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija).

Leto izida: 2021

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

200 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

*Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science*



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 6 • 2021 • ŠTEVILKA 1

Vsebina

Bernard Goršak

Same Four-Fold Structure of Sobornost and
Christian Trilateral Situation Ethics

7

Simon Malmenvall

Smrt Borisa in Gleba kot poosebitev krščanskega
političnega ideala in pojav vladarskih mučencev

26

Petja Mihelič

Racionalnost znanstvenega raziskovanja
naravnega prava

69

David Petelin

Prvi lastniki patidenčne hiše A
na Gosposki ulici 10
in družina Peer v Ljubljani

85

Jernej Šček

Piccolominijevo Pismo Mehmedu in
krščanska lectio civilnega humanizma

129

UDK: 94(470):27-36
1.01 izvirni znanstveni članek

Simon Malmenvall

docent za filozofijo, religiologijo in aplikativno etiko;
docent za religiologijo in religijsko antropologijo (Fakulteta
za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut; Teološka
fakulteta Univerze v Ljubljani)

Smrt Borisa in Gleba kot posebitev krščanskega političnega ideala in pojav vladarskih mučencev¹

Izvleček: Knežja brata Boris in Gleb sta bila prva kanonizirana svetnika v Kijevski Rusiji. Spoštovala sta voljo svojega starejšega brata Svjatopolka in prostovoljno sprejela smrt, da bi preprečila nadaljnje prelivanje krvi in opozorila na minljivost zemeljskih dobrin – v tem primeru politične oblasti. Staroruska mučenca sta bila podobna knezoma Ljudmili in Venčeslavu s Češke, knezu Jovanu Vladimirju iz Duklje in Magnusu Erlendssonu, jarlu (grofu) Orkneyskih otokov. Vsi

- 1 Pričujoči članek je nastal v okviru podoktorskega temeljnega raziskovalnega projekta »Vladarski svetniki (mučenci) na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška, Duklja« na Fakulteti za pravo in poslovne vede, ki ga financira Javna agencija Republike Slovenije za raziskovalno dejavnost (ARRS) iz državnega proračuna. Članek z novimi dognanji dopolnjuje vsebinsko sorodno in razmerno obsežno poglavje »Boris in Gleb kot posebitev krščanskega političnega ideala in osmiselitve staroruske zgodovine« v znanstveni monografiji: Malmenvall 2019č, 203–243. Smiselno je omeniti, da so v slovenskem jeziku dostopni komentirani prevodi (Podlesnik 2015; 2019) temeljnega nabora vzhodnoslovanskih pripovednih virov 11. in 12. stoletja, pri katerih je sodeloval tudi avtor pričujočega članka.

omenjeni svetniki se niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje prostovoljno sprejeli svojo smrt v prid miru v svojih domovinah. Vladarske mučence so njihovi sodobniki dojemali kot spodbujevalce novega ideala krščanskega monarha in simbol zavrnitve nedavne poganske preteklosti. Ta pojav, značilen za novo pokristjanjene dežele na vzhodnem in severnem obrobju Evrope med 10. in 12. stoletjem, je povezan tudi s samozavestjo cerkvene in posvetne elite – ti so svoje domovine, ne glede na razmeroma pozno sprejetje krščanstva, doživljali kot kulturno enakovredne drugim političnim tvorbam, kar je bilo v veliki meri mogoče utemeljiti prav s pojavitvijo prvih domačih svetnikov.

Ključne besede: Boris in Gleb, Kijevska Rusija, vladarski mučenci, srednjeveška literatura, zgodovina odrešenja, krščanska politična misel

Death of Boris and Gleb as a Personalization of the Christian Political Ideal and the Phenomenon of Ruler Martyrs

Abstract: The princely brothers Boris and Gleb were the first canonized saints of Kievan Rus'. They respected the will of their elder brother, Sviatopolk, and voluntarily accepted their deaths in order to prevent further bloodshed and draw attention to the transience of earthly goods—in this case, political power. The martyrs of Rus' were similar to the cases of princes Ludmila and Wenceslas of Bohemia, prince Jovan Vladimir of Dioclea, and Magnus Erlendsson, jarl (earl) of the Orkney Isles. All of the saints mentioned did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power, but rather voluntarily accepted their deaths for the benefit of peace in their homelands. Ruler martyrs were regarded by their contemporaries as promoters of the new ideal of the Christian monarchs and as symbols of the rejection of the recent pagan past. This phenomenon, characteristic for the newly-Christianized lands on the eastern and northern periphery of Europe between the tenth and twelfth centuries, is also connected with the self-esteem of the ecclesiastical and secular elites—they saw their homelands, despite their relatively late adoption of Christianity, as culturally on equal footing with the other polities, which was to a large extent possible due to the emergence of the first local saints.

Key words: Boris and Gleb, Kievan Rus', ruler martyrs, medieval literature, salvation history, Christian political thought

Uvod

Boris in Gleb, krstno Roman in David, sta bila prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika. Takoj po smrti kijevskega kneza Vladimirja Svjatoslaviča (980–1015) ju je dal umoriti njun starejši polbrat Svjatopolk, ki je v boju za oblast nad celotno Kijevsko Rusijo poskušal odstraniti vse potencialne tekmece znotraj lastne rodbine Rjurikovičev. Boris in Gleb sta spoštovala voljo starejšega brata in tako prostovoljno sprejela smrt, da bi preprečila nadaljnje prelivanje krvi in pokazala na minljivost zemeljskih dobrin – v danem primeru politične oblasti. Hagiografija z naslovom *Branje o Borisu in Glebu* in ostali narativni viri t. i. boriso-glebskega cikla, nastali na prehodu iz 11. v 12. stoletje, pri obravnavi svetih bratov poudarjajo prehod načela ljubezni do sovražnikov v dejanja predstavnikov vzhodnoslovanske posvetne oblasti. Dejstvo, da sta prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika izšla prav iz vladajoče elite, priča o potrebi po samopotrjevanju staroruske kulture z izpostavljanjem odločilnega vpliva nedavno sprejetega krščanstva na družbeno pomembne odločitve v Kijevski Rusiji, ki naj bi s tem dosegla svojo versko »zrelost« v krogu ostalih krščanskih dežel. Takšnemu miselnemu okviru se pridružuje širši pojav vladarskih mučencev—Venčeslava (Vaclava) Češkega, Jovana Vladimirja iz Duklje, Magnusa Erlendssona z Orkneyskih otokov in drugih. Omenjeni pojav je bil med 10. in 12. stoletjem značilen za nedavno pokristjanjene politične tvorbe na vzhodnem in severnem obrobju Evrope.

Sveta knežja brata in drugi preučevani vladarski mučenci, ki so jih umorili kristjani sami in ne sovražniki krščanstva kot takega, so v članku osvetljeni na ozadju teoloških, družbenopolitičnih in literarnih dejavnikov svojega časa. S tem

namenom je pritegnjena semiotična kulturološka metoda, kakršna je uveljavljena v sodobni ruski literarni zgodovini in ki je značilna za ugledne avtorje, kakor denimo Borisa Andrejeviča Uspenskega (1998) ali Aleksandra Nikolajeviča Užankova (2011). Omenjena metoda temelji na globoki analizi pripovednih postopkov v zgodovinskih virih ter njihovih duhovnih in družbenopolitičnih posledic, da bi bilo tako mogoče odkrivati samorazumevanje pripadnikov cerkvene in posvetne elite, ki stojijo za njimi. Po enaki metodologiji, vključujoč pojem »zgodovine odrešenja« kot posebne značilnosti (srednjeveškega) krščanskega razumevanja preteklosti, se je avtor ravnal že v svojih predhodnih objavah, ki obravnavajo oblikovanje zgodovinske zavesti med srednjeveškimi (pravoslavnimi) Slovani v času neposredno po uradnem sprejetju krščanstva. (2017a; 2017b; 2019a; 2019b; 2019c; 2019č)

Viri in raziskave

Zgodbo o knežjih bratih Borisu in Glebu posredujejo različni narativni vzhodnoslovanski viri, ki jih rusko zgodovinopisje označuje z izrazom »boriso-glebski cikel« (*борисоглебский цикл*). Skupino najzgodnejših pričevanj, nastalih do sredine 12. stoletja, tvorijo štiri teksti: poročilo o Borisovi smrti z naslovom »O Borisovem uboju« (*О убиении Борисовѣ*), ki ga zaključuje hvalilni govor v čast svetima bratoma, vključen v najstarejši staroruski letopis *Pripoved o minulih letih* oz. njegov vnos za leto 1015; anonimna hagiografija *Pripoved, trpljenje in pohvala svetih mučencev Borisa in Gleba* (*Сказание, и страсть, и похвала, святую мученику Бориса и Глѣба*); anonimna zbirka poročil o začetkih čaščenja knežjih bratov *Pripoved o čudežih svetih Kristusovih strastotrpcev Romana*

in *Davida* (Сказание чудесь святую страсотърньцю Христову Романа и Давида); hagiografija meniha Nestorja iz Kijevsko-pečerske lavre *Branje o življenju in smrti blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba* (Чтение о житии и погублении блаженую страсотерницу Бориса и Глѣба). Našteta najzgodnejša pričevanja o Borisu in Glebu poleg *Življenja Teodozija Pečerskega*, utemeljitelja vzhodnoslovanskega skupnostnega meništv, ki ga je v zadnji petini 11. stoletja sestavil že omenjeni menih Nestor, pomenijo tudi začetek domačega, izvirnega sestavljanja svetniških življenjepisov na ozemlju Kijevski Rusije. (Miljutenko 2006a, 10; 57–58; Senyk 1993, 227; 400–403; Kostromin 2016, 120; Revelli 1993, III; 99; Aleksandrov 2010, 351–352; Pelešenko in Sulyma 2014, 440–441)

Zagotovo ne najstarejši in morda celo najmlajši izmed naštetih virov je Nestorjevo *Branje*, ki je tudi slogovno in idejno najbolj izdelan tekst v celotnem boriso-glebskem ciklu. *Branje* tvorita dva dela: hagiografija v ožjem smislu, ki je posvečena smrti knežjih bratov, in poročilo o čudežih kot začetku širjenja njunega kulta do sedemdesetih let 11. stoletja. Čeprav se *Branje o Borisu in Glebu* v dejstvih opira na anonimno *Pripoved in trpljenje*, je menih Nestor sestavil lastno, notranje zaključeno interpretacijo dogodkov. Od ostalih del boriso-glebskega cikla se omenjena hagiografija razlikuje zlasti po svoji poglobljeni zgodovinsko-teološki refleksivnosti in slogovni izpiljenosti. Najopaznejši literarni dosežek *Branja* je pri tem uravnoveženost med ekspresivno, z biblijskimi reminiscencami nasičeno pripovedjo in nezapletenimi stavčnimi zgradbami. (Miljutenko 2006a, 10–11; 57–58; 134; 141–142; 146; 161–164; 179–183; 249–250; 256–260; 269–277; Šahmatov 2001, 29–33; 53–54; 72–75; 385; 417–422; Senyk 1993, 227; 401–402; Müller 1967, xi–xvii; Podskal'ski

1996, 186–188; Hollingsworth 1992, XXXV–XXXVI; Ščapov 2003, 197–199) V nadaljevanju je med srednjeveškimi viri v največji meri osvetljeno prav Nestorjevo *Branje*.

V razmerju do vzhodnoslovanskih narativnih virov koristno dopolnitev predstavlja latinska *Kronika* škofa Thietmarja iz Merseburga. Thietmar je svoje delo pisal med letoma 1012 in 1018. *Kronika* obravnava čas od začetka vladanja rimsko-nemškega cesarja Henrika I. (919–936) do piščeve sodobnosti v drugem desetletju 11. stoletja. Thietmarjevo delo v glavnem zajema prostor Saške, Poljske in Ogrske, prinaša pa tudi politični in etnografski oris Kijevske Rusije. Med drugim Thietmar poroča o dinastični vojni, ki se je razplamtela po smrti Vladimirja Svjatoslaviča. Za razliko od vzhodnoslovanskih virov Thietmar kneza Svjatopolka ne predstavlja v negativni luči, prav tako ne zagovarja – a hkrati ne zanika – legitimnosti Jaroslavovega prevzema kijevskega prestola. Opozarja pa na neurejen sistem nasledstva in neslogo med staroruskimi knezi. Ker je kronist prej umrl, teh dogodkov ni mogel obravnavati dlje kot do Svjatopolkove osvojitve Kijeva leta 1018. (Miljutenko 2006a, 68–69; 88–89; Toločko in Toločko 1998, 129)

Preučevanje knežjih bratov Borisa in Gleba ima v zgodovinsko-literarnih vedah dolgo in mednarodno razvejano tradicijo. Med zgodnejšimi deli je vredno omeniti vsaj tista, ki sta jih sestavila ruska literarna zgodovinarja Dimitrij Ivanovič Abramovič (1873–1955) (1916) in Sergej Aleksandrovič Bugoslavski (1888–1945) (2007). V tem kontekstu je treba omeniti tudi Georgija Petroviča Fedotova (1886–1951), avtorja prebojne kulturološke študije (1931) o svetnikih v srednjeveški in zgodnjenovoveški Rusiji, kjer veljata Boris in Gleb za primer »kenotičnih svetnikov«, ki neposredno posnemata

Kristusa. Med kasnejšo bogato znanstveno literaturo si omembo zaslužijo štirje avtorji: nemški zgodovinar Ludolf Müller (1917–2009) (1967), poljski zgodovinar Andrzej Poppe (1926–2019) (1995; 2003), ruski literarni zgodovinar Vladimir Nikolajevič Toporov (1928–2005) (1995) in ruski kulturni zgodovinar Boris Andrejevič Uspenski (2000). Eno od najnovejših kritičnih izdaj boriso-glebskega cikla je pripravila ruska literarna zgodovinarica Nadežda Iljinična Miljutenko (2006a; 2006b), ki so ji sledile obsežne raziskave ruskega literarnega zgodovinarja Andreja Mihajloviča Rančina (2017). V angleško govorečem okolju je za doslej najbolj poglobljeno študijo o Borisu in Glebu zaslužen ameriški kulturni zgodovinar Paul Hollingsworth (1992). Vredno je izpostaviti, da je vključevanje zgodbe o umorjenih knežjih bratih splošno razširjeno v priročnikih o stari ruski kulturi, med drugim pri nemškem teologu Gerhardu Podskalskem (1937–2013) (1996) in ruskem literarnem zgodovinarju Aleksandru Nikolajeviču Užankovu (2011). Med sodobnimi deli, ki Borisa in Gleba izrazito umeščajo v proces pokristjanjevanja vzhodnih Slovanov, izstopa ruski cerkveni zgodovinar Konstantin Aleksandrovič Kostromin (2016).

Pojav vladarskih mučencev na vzhodnem in severnem obrobju srednjeveške Evrope še ni bil zaobjet v enoviti zgodovinsko-teološki primerjalni študiji. Omenjeni pojav je bil razdrobljeno obravnavan v različnih monografijah in prispevkih s področja kulturne zgodovine. Kljub temu sta vladarske mučence na obrobju srednjeveške Evrope dovolj pregledno raziskovala ameriški literarni zgodovinar Norman W. Ingham (1934–2015) (1973; 1984; 1987) ter slovenski zgodovinar in teolog Simon Malmenvall (2017b; 2019a; 2019b; 2019č). Isto tematiko je skozi primerjalni oris srednjeveških slovanskih vladarskih mučencev ali t. i. strastotrpecev naslo-

vil tudi že omenjeni ruski cerkveni zgodovinar Konstantin Aleksandrovič Kostromin (2018). V razmerju do starejših raziskav se temeljna izvirnost navedenih novejših del nahaja v njihovem kontekstualnem pristopu, ki presega posamezne narodne in veroizpovedne okvire.

Zgodovinski in duhovni temelji mučeništva knežjih bratov

Boris in Gleb sta bila prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika. Bila sta sinova kijevskega kneza Vladimirja Svjatoslaviča (980–1015), krščenega kot Vasilij. Vladimir kot kijevski knez in drugi pokrajinski knezi na območju Kijevske Rusije so pripadali rodbini Rjurikovičev, ki je od druge polovice 10. stoletja vladala nad celotnim vzhodnoslovanskim ozemljem. Vladimirja ruska zgodovinopisna tradicija imenuje »krstitelj« (*кръститель*) vzhodnih Slovanov oz. Starih Rusov (*Русь*), saj se je leta 988 ali 989 odločil, da po zgledu sosednje Bolgarije na jugozahodu in preko dinastične poroke s sestro bizantinskega cesarja Bazilija II. (976–1025) za uradno vero svoje politične tvorbe sprejme vzhodno krščanstvo. Nedolgo pred Vladimirjevo smrtjo leta 1015 se je njegov sin Jaroslav, takratni knez v Novgorodu, svojemu očetu uprl in mu prenehal plačevati dajatve. Kmalu zatem je Novgorod dosegla novica o Vladimirjevi smrti. Jaroslavu je uspelo prepričati Novgorodčane v boj za kijevski prestol, da bi bilo tako mogoče premagati Svjatopolka, starejšega Vladimirjevega sina, ki je v vmesnem času prevzel oblast nad Kijevom in dal umoriti svoja mlajša brata Borisa in Gleba. To je povzročilo spor med Vladimirjevimi potomci, ki se je razplamtel v prvo dinastično vojno krščanskega obdobja Kijevske Rusije. Leta 1019 je Jaroslav dokončno premagal Svjatopolka v bitki pri

reki Alti vzhodno od Kijeva, kar mu je omogočilo zasesti kijevski prestol. (Malmenvall 2019b, 84–85)

Pojav prvih domačih kanoniziranih svetnikov je za starorusko kulturo pomenil simbolno odločilen korak v okviru procesa pokristjanjevanja. Vzhodnoslovanski prostor je s prvima lastnima svetnikoma dokončno postal del evropske skupnosti krščanskih držav in se hkrati vključil v pojmovni okvir takrat uglednega razlaganja zgodovine kot »zgodovine odrešenja«. Ob upoštevanju tega dejstva ni nič nenavadnega, da se ožje hagiografski del Nestorjevega *Branja* začena prav z obsežnim zgodovinskim ekskurzom, v katerem avtor našteva poglobitve duhovne mejnike od stvarjenja sveta do lastnega časa. Pri tem izraža značilno srednjeveško krščansko prepričanje o zgodovinskem procesu kot boju med dobrim in zlom, Bogom in hudičem, katerega prizorišče je ves svet, torej tudi nedavno pokristjanjeno vzhodnoslovansko ozemlje. Ob tem je vredno omeniti, da je Bog v Nestorjevem *Branju* prikazan kot usmiljen – tak, ki ljubi grešnike in jim potrpežljivo kaže pot odrešenja. Nestor s številnimi biblijskimi vzporednicami in svojimi vsebinskimi poudarki daje vtis, kakor da ne želi zgolj pojasniti pomena žrtve knežjih bratov, temveč obenem bralcu privzgojiti čut za simbolno razlago tako biblijskih zgodb kakor tudi poznejših (staroruskih) zgodovinskih dogodkov. (Malmenvall 2017b, 315; Toporov 1995, 415–416; Aleksandrov 2010, 353–355; 360; Miljutenko 2006b, 360; Hollingsworth 1992, XXIII; XXXIV–XXXV)

Izhajajoč iz Adamovega in Evinega padca tik po stvarjenju sveta, Nestor trdi, da je hudič ljudi napeljal k čaščenju malikov, Bog pa je ljudem pošiljal preroke, ki so jih ti naposled umorili. V določenem zgodovinskem trenutku se je božje usmiljenje tako razširilo, da je na zemljo poslal svojega

edinega Sina. Po omembi Kristusovega rojstva, njegovega javnega delovanja, smrti in vstajenja se Nestor ustavlja pri oznanjevanju apostolov. Pri tem posega po evangeljski priliki o delavcih enajste ure, s katero ponazarja razmeroma pozno sprejetje krščanstva v Kijeviski Rusiji. Od tod je mogoče razbrati misel o temeljni enakosti vseh ljudi pred Bogom oz. o tem, da se prebivalci Kijevske Rusije v 11. stoletju po duhovni ravni bistveno ne razlikujejo od prvih kristjanov iz apostolskih časov. (Miljutenko 2006b, 360; Uspenskij 2000, 33–34; 48–49; Podskal'ski 1996, 194–195; Hollingsworth 1992, XXIII; XXXIV–XXXV; Aleksandrov 2010, 209–210; 356–358; Mt 20,1-16) Prilika o delavcih enajste ure prikrito, a vseeno dovolj razumljivo napeljuje na neugodno dejstvo poznega uradnega sprejetja krščanstva na staroruskih tleh, istočasno pa sporoča, da Kijevska Rusija kljub vsemu spada v »zgodovino odrešenja«, saj se kaže kot del previdnostnega načrta usmiljenega Boga. V tej luči se sam ponuja zaključek, da kristjana ne opredeljuje in ne vrednoti čas sprejetja vere v božjega Sina, temveč to, da vero sprejme in po njej živi.

Kajti ni bilo nikogar, ki bi prišel k nam, da bi oznanjal o našem Gospodu Jezusu Kristusu. Toda ko je blagovolil nebeški Vladar, kakor sem prej rekel, se jih je v zadnjih dneh usmilil in jim ni dal do konca umreti v malikovalskem napuhu. /... / Tako je bilo tudi temu Vladimirju od Boga razodeto, naj postane kristjan, dano mu je bilo ime Vasilij. /... / Poslušajte o čudežu, polnem milosti, kako je včeraj vsem zapovedoval prinašati žrtve malikom, danes pa zapoveduje krst v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Včeraj ni vedel, kdo je Jezus Kristus, danes pa oznanja, kako se mu je razodel. Včeraj se je imenoval pogan Vladimir, danes pa se imenuje kristjan Vasilij. Na Ruski zemlji se je pojavil drugi Konstantin. (Miljutenko 2006b, 360)

Nestor v *Branju* Vladimirja Svjatoslaviča vzporeja z rimskim cesarjem Konstantinom Velikim (306/324–337), ki je krščanski veri podelil svobodo in s tem okrepil njeno družbeno veljavo. Vzorednica med Vladimirjem in Konstantinom se kaže kot ena izmed simbolno pomenljivih podkrepitev smotrnosti umeščanja Stare Rusije v kontekst »zgodovine odrešenja«. Vladimir Svjatoslavič je tako Bogu dopustil, da ga uporabi za svoje »orodje«, saj je z ukazom o pokristjanjenju lastne domovine postal posrednik med božjim usmiljenjem nad skorajda »pozabljeno« Staro Rusijo in njenim poganskim ljudstvom.

V skladu z Nestorjevim razumevanjem se po Kristusovem vstajenju boj med dobrim in zlom nadaljuje z novo intenzivnostjo. V rodbini Rjurikovičev se je po uradnem pokristjanjenju Borisu in Glebu zoperstavil Svjatopolk, ki ni mogel sprejeti umika poganstva na račun prodora krščanstva. Kakor je hudič nekaj prepričal ljudi v čaščenje malikov in ubijanje prerokov, tako je sedaj Svjatopolka usmeril k bratomoru – uboju nedolžnih bratov Borisa in Gleba kot staroruskih Abelov. Svjatopolk, staroruski Kajn, se je predal točno določenemu maliku, ki ga je oddaljil od Boga in bližnjega, v prvi vrsti rodnih bratov – to je oblasti. Odpoved oboroženemu uporju proti Svjatopolku se v tej luči kaže kot zmaga svetih bratov nad hudičem, na podlagi česar Nestor podvig Borisa in Gleba primerja s Kristusovo žrtvijo na križu. Mučeništvo knežjih bratov je tako pridobilo širši duhovni pomen – nedavna izkušnja Kijevske Rusije je bila namreč s tem umeščena v biblijski kontekst »božje previdnosti«. Kakor se po Prvi Mojzesovi knjigi (Genezi) zgodovina človeštva po izgonu iz raja začneja s Kajnovim bratomorom in Abelovo žrtvijo, tako se staroruska zgodovina po pokristjanjenju začneja s Svjatopolkovim zločinom ter svetostjo Borisa in

Gleba. (Malmenvall 2017b, 315; Miljutenko 2006a, 258–260; 262; Uspenskij 2000, 32–35; 38–39; 47; Podskal'ski 1996, 195; Hollingsworth 1992, XXXVII; Toporov 1995, 503–504)

Mar ne vidite, bratje, neusmiljenosti prekletega? Mar ne vidite, da se je razodela neusmiljenost drugega Kajna? Pravijo, da ko je Kajn razmišljal, kako ali na kakšen način umoriti svojega brata Abela, ni vedel, kako se zgodi smrt. In tako mu je sovražnik hudič spečemu ponoči razkril, kako se izvrši umor. Ko je vstal, je ubil svojega brata Abela, kakor je videl v spanju. Tudi temu [Svjatopolku] se je razkrilo nekaj podobnega. Razmišljal je namreč, kako in na kakšen način umoriti svojega brata Borisa. In ta sovražnik je položil zlo v njegovo srce, da bi [Svjatopolk] naročil, naj ga umorijo na poti. (Miljutenko 2006b, 368)

Pomensko in literarno jedro ožje hagiografskega dela *Branja* tvorijo Borisovi in Glebovi predsmrtni trenutki. Predsmrtni trenutke starejšega brata Nestor prikazuje s stopnjevanjem dramatičnosti; pomenljiva so ponavljajoča se svarila Borisovih družinikov pred Svjatopolkovo namero, ki ga napeljujejo, naj bodisi zbeži bodisi odgovori z orožjem. Na ta svarila se Boris sprva odzove z začudenjem in upanjem na Svjatopolkovo pomiritev, ob dokončnem spoznanju, da mu starejši brat resnično streže po življenju, pa se prostovoljno odloči za žrtvovanje samega sebe, da bi tako preprečil nadaljnje prelivanje krvi in ohranil številna življenja.

»Blagoslovljen bodi Bog! Ne odidem, ne zbežim od tod, prav tako se ne bom zoperstavil svojemu starejšemu bratu, temveč kakor je Bogu po volji, tako naj bo. Raje umrem tukaj, kakor v drugi deželi.« Zatem so mu odgovorili vojščaki, ki so bili z njim in z njim hodili na bojne pohode

– bilo jih je do osem tisoč, vsi pod orožjem –, rekoč: »Mi, o, vladar smo po tvojemu blagemu očetu dani v tvoje roke. Šli bomo bodisi s teboj bodisi sami in tako tega [Svjatopolka] s silo izgnali iz mesta, tebe pa bomo povedli, kajti pred nas te je postavil tvoji blagi oče.« Ko je to slišal blaženi [Boris], resnično usmiljen, ki je zanje skrbel kakor za svoje brate, jim je dejal: »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.« (Miljutenko 2006b, 370)

Boris k Svjatopolku pošlje odposlanca, po katerem mu sporoči, da se ne namerava spustiti v boj za kijevski prestol. Ker starejši brat odposlancu ne verjame, ga zajame in Borisa pusti brez odgovora. Boris se sam odpravi na pot proti Kijevu. Med potjo postavi šotor, v katerem se z molitvijo pripravlja na smrt in nato izgubi življenje ob zori naslednjega dne. Boris vso noč prebira svetopisemske odlomke in moli, dokler izmučen ne zaspi. (Miljutenko 2006b, 372) Ko Boris zasliši približevanje morilcev, naroči svojemu duhovniku, naj začne jutranje bogoslužje. Po koncu bogoslužja se poslovil od svojega spremstva, nato leže v šotoru in nagovori morilce z besedami: »Vstopite, bratje, in izpolnite voljo tistega, ki vas je poslal.« (Miljutenko 2006b, 372) Pri tem ima pomenljivo vlogo podrobnost v obliki besede »bratje«. Boris namreč svoje ubijalce označi za brate, za sinove istega Stvarnika, kar je popolno nasprotje tako s Svjatopolkovim sovraštvom kakor tudi hladnokrvnostjo ubijalcev. Uporaba

besede »bratje« izraža brezpogojno ljubezen, ki se po zgledu Jezusa Kristusa ne ustavi niti pred sovražniki. Nestor tako dokazuje, kako močno je Borisova krščanska zavest dosledna in osebno ponotranjena, ne le v dejanjih oz. sprejetju mučeništva, temveč tudi v besedah – v tem, da vse ljudi naslavlja z brati.

Sodeč po Nestorjevem *Branju* sam Boris smrt, ki mu grozi, vzporeja s Kristusovo.

In ker so [morilci] menili, da je blaženi mrtev, so odšli ven. Blaženi pa je skočil iz šotora, bil je zamaknjen, in dvignil roke k nebu, v molitvi je govoril takole: »Zahvaljujem se ti, moj Vladar Gospod Bog, da si mene, ki sem nevreden, napravil za vrednega pridružiti se trpljenju tvojega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa. Na svet si namreč poslal svojega edinorojenega Sina, ki so ga krivični predali v smrt. In tako je tudi mene poslal [moj] oče, da svoje ljudi rešim pred njemu nasprotnimi pogani, in sedaj so me ranili služabniki mojega očeta. Toda, Vladar, odpusti jim grehe, meni pa daj pokoj s svetimi in ne daj me v roke sovražnikom, kajti ti si moj zaščitnik, Gospod, in v tvoje roke izročam svojega duha.« Ko je to izrekel, je pritekel eden izmed morilcev in ga zabodel v srce. (Miljutenko 2006b, 372)

Vzporednica med Kristusom in Borisom se ponuja na podlagi dveh dejstev. Najprej zato, ker sta oba spoštovala voljo svojega očeta – Kristus načrt svojega nebeškega Očeta za odrešenje sveta s Sinovo nedolžno žrtvijo, Boris pa krščanske ideale, ki jih je k vzhodnim Slovanom uradno prinesel njegov oče Vladimir Svjatoslavič. Naslednje, kar podpira smiselnost takega vzporejanja, je dejstvo, da sta oba umrla

za rešitev drugih – Kristus za odrešenje vsega sveta, Boris pa za mir v svoji domovini. Vzporednico med obema podpirata tudi dve zelo podobni in simbolno pomenljivi predsmrtni dejanji. Kakor Kristus tudi Boris prosi Boga, naj ne prišteva greha uboja svojim morilcem, in kot Kristus tudi Boris pri prostovoljnem žrtvovanju lastnega življenja dušo izroča nebeškemu Očetu.

Borisa naposled skupaj z enim izmed njegovih služabnikov prebodejo kopja. Misleč, da je že mrtev, morilci zapustijo šotor. Knez v polzavestnem stanju skoči iz šotora, izreče molitev Bogu v zahvalo za prejeto mučeništvo in izdihne. Borisovo telo je nato preneseno v Višgorod in pokopano v cerkvi svetega Bazilija. (Miljutenko 2006a, 262–265)

Sodeč po *Branju*, je Gleb kot najmlajši Vladimirjev potomec ob očetovi smrti v Kijevu. Ko izve za Svjatopolkovo namero, da ubije Borisa, želi zbežati na sever k »drugemu bratu«, verjetno novgorodskemu knezu Jaroslavu.

Ko je [o tem] izvedel, je hotel sveti Gleb zbežati v polnočne [/severne] dežele, kjer se je nahajal drug svetnikov brat, govoreč: »Da ne bo [Svjatopolk] umoril še mene.« Ko je hotel oditi, je šel najprej v cerkev presvete Bogorodice in padel sredi cerkve, takole moleč: »Moj gospod Jezus Kristus, zaradi katerega je vse nastalo! Kajti ti si pomočnik tistih, ki upajo vate, opazi vendar in poglej, kaj želijo storiti tvojemu služabniku in mojemu bratu Borisu. /... / Toda če si tudi mene obsodil na smrt v tem mestu, tvoji zamisli ne morem ubežati, če pa me nisi, bodi z menoj na vsaki poti in me ne zapusti, Gospod Jezus Kristus, in me ne predaj v smrt. /... /« Potem ko je sveti Gleb tako molil, /... / je odšel iz cerkve. Šel je k reki, kjer je bil pripravljen

čoln, in vstopil vanj in tako zbežal pred krivičnim bratom. (Miljutenko 2006b, 366)

Odlomek izpostavlja Glebovo začetno omahljivost in ga tako delno postavlja v nasprotje s starejšim bratom Borisom, ki je bil od samega začetka pripravljen žrtvovati lastno življenje. Kljub temu Glebova omahljivost še ne pomeni njegovega neposrednega zavračanja »božje volje«, saj tudi v strahu pred izgubo lastnega življenja sprejema možnost, da mu Bog namenja enako usodo kakor starejšemu Borisu.

Po Borisovi smrti Svjatopolk možem ukaže, naj zasledujejo bežečega Gleba, ki ga kmalu ujamejo v čolnu. Glebovi družiniki so svojega kneza pripravljene braniti. Gleb jim naroči, naj se umaknejo k bregu in ga pustijo samega s služabniki. Kakor pred tem Boris je namreč tudi Gleb prepričan, da ga bodo v tem primeru napadalci mirno odpeljali k starejšemu bratu v Kijev, ki se ga bo verjetno usmilil, oboroženo spremstvo pa pustili pri življenju.

Sveti Gleb jih je rotil, naj se jim ne zoperstavljajo, govoreč jim: »Bratje moji, če se jim ne bomo zoperstavili, če me bodo ujeli, me ne bodo umorili, temveč me bodo privedli k mojemu bratu, in če me bo videl, se me bo usmilil in me ne bo umoril. Če pa se jim zoperstavite, vas bodo posekali, mene pa ubili. Zato vas rotim, bratje moji, ne zoperstavljajte se jim, temveč odrinite k bregu in jaz bom v svojem čolnu šel na sredo reke in oni naj pridejo k meni. /... /« Ti, ki so poslušali svetega, so odšli k bregu, žalujoč za svetim in pogosto ozirajoč se [za njim], saj so hoteli videti, kaj se bo s svetim zgodilo. Ta sveti jih je rotil, zadržujoč jih, da ne bi umorili še njih in prelili nedolžno kri. Sveti je bil namreč pripravljen umreti za vse. (Miljutenko 2006b, 372; 374)

Morilci zavzamejo ladjo in ukažejo Glebovemu kuharju, naj prereže vrat svojemu gospodu. Pri tem Nestor opozarja na nasprotje med Borisovim zvestim služabnikom, ki je Borisa – sicer neuspešno – poskušal zaščititi z lastnim telesom, in Glebovim izdajalskim kuharjem. Ta je kot morilec postal podoben Kristusovemu izdajalcu Judi Iškarijotu. V zadnji predsmrtni molitvi se Gleb primerja s starozaveznim pravičnikom Zaharijo, ki je bil umorjen pred žrtvenikom v jeruzalemskem templju.

»Moj Gospod Jezus Kristus, sliši me v tej uri in me naredi vrednega, da se pridružim tvojim svetim. Tako, o, Vladar, kakor je bil v starih časih na ta dan pred tvojim žrtvenikom zaklan Zaharija (Mt 23,25), tako sem sedaj jaz zaklan pred teboj, Gospod. Toda, Gospod, Gospod ne spominjaj se mojih preteklih prestopkov, temveč reši mojo dušo, da je ne omadežuje hudobna svetloba nasprotnikov, temveč da jo sprejmejo tvoji sveti angeli, kajti ti si Gospod, moj Odrešenik. Tem pa, ki to počnejo, odpusti. Kajti ti si resnični Bog, tebi slava na veke. Amen.« Ko je sveti Gleb to rekel, je zgoraj omenjeni kuhar šel na kolena, svetemu zaklal glavo in mu prerezal grlo. In tako je sveti Gleb svojo dušo izročil v božje roke. (Miljutenko 2006b, 374; 376)

Če je Borisova smrt v *Branju* predstavljena kot posnetek Kristusove žrtve na križu, je Glebova smrt predstavljena kot posnetek smrti velikega duhovnika Zaharije, očeta Janeza Krstnika, ki je kot zadnji starozavezni prerok napovedal Kristusa Odrešenika. (Mt 3; Mr 1,1-11; Lk 1,5-80; Lk 3,1-22; Jn 1,19-34; Jn 3,22-30) Glebova smrt na Kristusovo spominja le toliko, kolikor je omenjena njegova prošnja Bogu Očetu za odpuščanje bratomorilcu Svjatopolku in njegovim možem. *Branje* namreč Glebu kot mlajšemu – in sprva iz strahu pred izgubo življenja bežečemu – bratu pripisuje manjši pomen.

Drugače kot Borisa ga ne postavlja ob bok samemu Kristusu, temveč starozaveznemu velikemu duhovniku Zahariji, ki je zgolj oče Odrešenikovega »predhodnika« in Kristusova napoved.

Po obravnavi Glebove smrti se Nestor na kratko ustavi pri Svjatopolkovem nesrečnem koncu, ki je zaradi njegove trajne zakrknjenosti podoben usodi blodečega in naposled pogubljenega Kajna. Pri tem ne navaja Jaroslavove zmage v bitki na reki Altii, temveč omenja, da je blodeči Svjatopolk umrl nasilne smrti »v tujih deželah«, kamor ga je izgnala »množica ljudi«. (Miljutenko 2006a, 261; 265–267; Podskal'ski 1996, 195; Uspenskij 2000, 36–39; Aleksandrov 2010, 365–366) Drugi del Nestorjevega *Branja* tvori poročilo o odkritju Glebovih posmrtnih ostankov in čudežih, ki naj bi se zgodili na priprošnje knežjih bratov ter tako potrjevali njuno svetost. Ko kijevski prestol zasede Jaroslav, ukaže poiskati ostanke Glebovega telesa. Knežji odposlanci kljub dolgemu iskanju ne najdejo nič, leto pozneje pa lovci pri mestu Smolensk opazijo nestrohnjeno telo in o tem obvestijo mestnega starešino. Ta se odpravi na kraj Glebove smrti, ga zastraži in o dogodku poroča Jaroslavu. Knez mu napiše pismo, v katerem mu naroči, naj truplo prenese v Višgorod in ga pokoplje skupaj z Borisom. *Branje* se nato nadaljuje s poročili o osmih čudežih in slovesnosti ob kanonizaciji knežjih bratov leta 1072. Pri tem je izpostavljen začetni dvom takratnega kijevskega metropolita Georgija, ki pa se razblini ob odprtju krst Borisa in Gleba, ko se njuni telesi izkažeta za nestrohnjeni, iz njiju pa se širi dišeč vonj. Zatem sledi še zaključek Nestorjevega *Branja* v obliki obsežnega hvalilnega govora v čast svetima bratoma. (Miljutenko 2006a, 267–269; Aleksandrov 2010, 372–374; Pelešenko in Sulyma 2014, 457; Podskal'ski 1996, 196; Ščapov 2003, 199)

Kanonizacija in politično-patriotski vidik smrti Borisa in Gleba

Kult Borisa in Gleba je bil med domačimi staroruskimi svetniki najstarejši in najbolj razširjen. Prva faza kanonizacije knežjih bratov na ravni ljudskega čaščenja se je zaključila leta 1072 s potrditvijo kijevskega metropolita Georgija; prišlo je tudi do prenosa njunih relikvij iz cerkve svetega Bazilija Velikega v mestecu Višgorod severno od Kijeva v tamkajšnjo novo kamnito cerkev, posvečeno prav Borisu in Glebu. Drugo in dokončno fazo kanonizacije pa je mogoče umestiti v leto 1115, ko so bile njune relikvije prenesene v še novejšo in večjo cerkev na istem kraju, ki je bila prav tako posvečena knežjima bratoma. Od takrat se je njun glavni spominski dan začel liturgično ustaljeno obhajati 24. julija, na dan Borisovega uboja, drugotni spominski dan pa se je obeleževal 2. maja, ob obletnici prenosa njunih relikvij leta 1115. Kult Borisa in Gleba se je v naslednjih desetletjih razširil tudi izven Kijevske Rusije – na Češko, v Bizanc in Srbijo. Njune relikvije so se ohranile do sredine 13. stoletja, ko so v času mongolskih vpadov v Vzhodno Evropo izginile neznano kam. (Malmenvall 2017b, 317; Miljutenko 2006a, 5; 14; 54–55; 58; 279–282; Hollingsworth 1992, XXVI–XVII; Užankov 2000, 32–38; 45–46; Ščapov 2003, 199; Uspenskij 2000, 32; 70; Pelešenko in Sulyma 2014, 440) Pomembno podrobnost pri kanonizaciji knežjih bratov predstavlja dejstvo, da sta bila Boris in Gleb med svetnike prišteta kot laika. To se v primerjavi z bizantinsko kulturo, kjer prevladujejo škofje in menihi oz. asketi, kaže kot očitna posebnost. Kanonizacija laikov je še toliko bolj posebna zato, ker gre pri tem za prvo kanonizacijo v nedavno še poganski državni tvorbi nasploh – kar pomeni tudi, da prva uradna potrditev svetosti na ozemlju Stare Rusije ni sledila ustaljenim bizantinskim vzorcem. (Toporov 1995, 41)

Zgodba o Borisu in Glebu je v staroruskih literarno-teoloških delih in s tem zavesti tamkajšnje elite doživela tolikšen odmev predvsem zaradi svoje umeščenosti v simbolno občutljiv zgodovinski kontekst in tako dobila značaj politične teologije. Smrt Borisa in Gleba namreč sodi v čas prvega dinastičnega spopada po uradnem sprejetju krščanstva – torej znotraj vsaj deklarativno že krščanske (veliko)knežje rodbine, ki bi morala po tedaj veljavnih normah dajati še poseben zgled sloge in krepostnega krščanskega življenja. Zločinski uboj knežjih bratov, ki ga Svjatopolk povrh vsega ni zagrešil v (enakovrednem) boju, temveč z zvijačo in s pomočjo poslanih morilcev, je očitno nasprotoval vsemu, kar je Cerkev na etičnem področju želela doseči v družbi novo pokristjanjene državne tvorbe. Odsotnost didaktične in obenem teološko utemeljene obsodbe tega zločina, ki se sicer izraža s pohvalo ravnanja Borisa in Gleba, bi tako pomenila nevaren precedens za številne prihodnje generacije. Od tod je zgodbo o knežjih bratih mogoče razumeti kot glas vesti v kontekstu takratnih odnosov med staroruskimi knezi, ki niso bili natančno pravno urejeni, temveč jih je na splošni ravni uravnavala ideja starešinstva, združena s krščanskim idealom bratske ljubezni. (Malmenvall 2017b, 317; Toločko in Toločko 1998, 135–136; Fedotov 1990, 44)

Prvo politično pomenljivo potrditev mučeništva knežjih bratov in s tem neuradno priznanje njunega kulta je mogoče opaziti že ob koncu štiridesetih in na začetku petdesetih let 11. stoletja, ko so trije vnuki vladajočega kijevskega kneza Jaroslava Vladimiroviča Modrega (1019–1054), sinovi černigovskega kneza Svjatoslava Jaroslaviča, pri krstu dobili imena Gleb, Roman in David v čast prvih staroruskih strastotrpcev. To potezo je mogoče razumeti kot pozitivno

ovrednotenje Borisovega in Glebovega zgleda pri predstavnikih staroruske posvetne elite, ki so njuno krščansko pričevanje prenesli na politično raven. Kljub temu je kult Borisa in Gleba svojo izrazitejšo politično razsežnost začel pridobivati šele na začetku 12. stoletja, v času vse pogostejših dinastičnih spopadov, notranje drobitve Kijevske Rusije in krepitve posameznih (pol)samostojnih kneževin na njenem ozemlju. O naraščajočem političnem pomenu kulta knežjih bratov najbolj nazorno pričuje Nestorjevo *Branje*. Prosto-voljne žrtve Borisa in Gleba namreč ne prikazuje zgolj kot mučeništva za Kristusa in prvega primera čaščenja domačih vzhodoslovanskih svetnikov, temveč tudi kot hvalevredno patriotsko dejanje – s tem pa ga umešča v kontekst razreševanja aktualnih političnih vprašanj lastnega časa, v katerem naj bi vrednote nedavno sprejete krščanske vere igrale poglobitno vlogo. (Malmenvall 2017b, 317; Miljutenko 2006a, 5; 48; 271–272; 279–280; Hollingsworth 1992, XIV–XVI; XXVII–XXXI; LV–LVI; Uspenskij 2000, 42; 44; 46; Senyk 1993, 235; Podskal'ski 1996, 70–71; 436)

Glavna in skupna idejno-teološka značilnost vseh tekstov boriso-glebskega cikla je primerjava ravnanja Borisa in Gleba s pravičnostjo in pobožnostjo starozaveznega očaka Abela, dejanj Svjatopolka pa s krivičnostjo in nevoščljivostjo Abelovega brata Kajna. Dogajanje znotraj vladarske rodbine Rjurikovičev tako ni predstavljeno zgolj kot potrditev biblijskega vzorca v specifični staroruski zgodovinski izkušnji, temveč je na častno mesto povzdignjena sama rodbina, ki je bila kljub zločinu enega izmed svojih članov preko pravičnih Borisa in Gleba sposobna izbojevati duhovno zmago. Na ozadju splošne vzporednice z biblijsko zgodbo o Kajnu in Abelu Nestor v *Branju* izpostavlja štiri poglobitne zasluge knežjih bratov: da se v duhu Kristusove miroljubnosti zlu nista zoperstavila

z nasiljem, temveč sta se s svojo prostovoljno žrtvijo razdala za druge, prihranila številna življenja in omilila posledice kasnejšega dinastičnega spopada; da se nista predala sli po minljivih zemeljskih dobrinah (v danem primeru politični oblasti), temveč sta raje izbrala neminljivo »nebeško slavo«; da njuno krepostno ravnanje pomeni poziv vsem nesložnim staroruskim knezom, naj prenehajo z zarotami in bratomori kot sredstvi za doseganje politične moči in bogastva; da zatekanje k njuni priprošnji Kijevisko Rusijo varuje tako pred notranjim propadom kakor tudi pred tem, da bi jo osvojili zunanji sovražniki. (Miljutenko 2006a, 271; 272–274; 276–277; Hollingsworth 1992, XXI; LI–LII; Uspenskij 2000, 33–36; Fedotov 1990, 44; 48)

Interpretacija patriotskega naboja prostovoljne žrtve Borisa in Gleba se ne končuje pri njunem političnem zgledu za nesložne staroruske kneze, temveč zadeva tudi samopotrjevanje nosilcev staroruske kulture – Cerkev in posvetne elite – v razmerju do mednarodnega okolja, kjer je bilo krščansko izročilo veliko starejše od »mlade« staroruske državnosti. Pomembna splošna značilnost celotne zgodbe o prvih staroruskih svetnikih v najrazličnejših tekstih boriso-glebskega cikla je nasičenost s številnimi biblijskimi odlomki ter reminiscencami. Primerjave in vzporednice z biblijskimi dogodki ter osebnostmi pričajo o hotenju takratnih vzhodoslovanskih piscev, da bi skozi njih potrdili odražanje »božje previdnosti« v nedavni staroruski zgodovini. Mučeništvo Borisa in Gleba so tako v prvi vrsti dojemali kot zgodovinsko in geografsko specifično ponovno uresničitev starozavezne zgodbe o Kajnu in Abelu. Na tak način so Kijevisko Rusijo vključevali v svetovni proces razkrivanja »božje previdnosti« – v kontekst »zgodovine odrešenja«, in jo tudi z lastno interpretacijo dej-

stva prvih vzhodnoslovanskih svetnikov prikazovali kot pol-nopravni del skupnosti krščanskih držav. Hotenje po prikazu posvojitve vzorcev krščanske kulture nazorno potrjujejo tudi literarni postopki z značilnim hagiografskim besednjakom, ki so ga izobraženi bralci takratnega časa zlahka prepoznali. (Malmenvall 2017b, 318; Hollingsworth 1992, XIII–XCV)

Kontekst »zgodovine odrešenja« napovedujejo že uvodne povedi v delu *Pripoved in trpljenje*, idejno sicer razmeroma preprosto zasnovanem tekstu boriso-glebskega cikla.

»Rod pravičnih bo blagoslovljen,« govori prerok, »in njihovo seme bo imelo blagoslov.« (Ps 111,2) To [mučeništvo svetih Borisa in Gleba] se je namreč zgodilo nedavno pred temi dogodki, v času samostojnega vladarja celotne Ruske zemlje Vladimirja, Svjatoslavovega sina, Igorjevega vnuka, ki je s svetim krstom razsvetlil vso Rusko zemljo. (Miljutenko 2006b, 287)

Iz navedenega odlomka izhaja, da anonimni hagiograf uradno pokristjanjenje Kijevske Rusije, vlogo velikega kneza Vladimirja Svjatoslaviča in mučeništvo svetih bratov povezuje s preroško napovedjo v Knjigi psalmov, ki zadeva božjo obljubo blagoslova »pravičnega rodu«. Tako se bližnja in za hagiografa pomembna staroruska zgodovinska izkušnja prekriva z biblijsko napovedjo, hkrati pa podeljuje legitimnost patriotskemu samopotrjevanju, ki se odraža v predstavi o (staroruskem) »pravičnem rodu«. Gre še za enega izmed dokazov, da se učinkovanje biblijske zgodovine ne preneha s kronološkim koncem biblijskih zgodb, temveč živi še naprej – tudi v staroruski zgodovini, ki se tako razkriva kot sestavni del »zgodovine odrešenja«.

Osrednja idejna in formalna ost zgodnejših tekstov bori-so-glebskega cikla je povezana s patriotskim samopotrjevanjem staroruske posvetne in cerkvene elite. Slednja je namreč svojo domovino, tudi zahvaljujoč prvim domačim svetnikom, kljub razmeroma poznemu uradnemu pokristjanjenju v odnosu do ostalih evropskih krščanskih držav in zlasti do svojega »učitelja« Bizanca videla kot versko »zrelo« in s tem enakovredno. Od tod poudarjanje napredka pri načelu ljubezni do sovražnikov v dejanjih predstavnikov vzhodnoslovanske posvetne oblasti, nosilcev političnega ideala v krščanski državi in družbi. Dejstvo, da sta prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika izšla prav iz vladajoče elite, priča o dvojem: o želji po izpostavitvi močnega vpliva nedavno sprejetega krščanstva in Cerkve na družbeno pomembne odločitve v Kijeviski Rusiji, ki naj bi s tem dosegla svojo versko »zrelost«; o prizadevanju za politično prestižno sakralizacijo rodbine Rjurikovičev, ki naj bi s svetniki iz svojih vrst dobila dodatno legitimnost za vladanje nad vzhodnoslovanskimi ozemlji. Boris in Gleb kot prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika simbolno označujeta začetek staroruske krščanske zgodovine, neločljivo povezane z »zgodovino odrešenja« celotnega človeštva. Kljub umeščanju zgodbe o Borisu in Glebu v kontekst »zgodovine odrešenja« in posledičnemu dokazovanju »zrelosti« Kijevske Rusije politično-pragmatični vidik kulta knežjih bratov istočasno priča o precej manj »bleščeči« razsežnosti vzhodnoslovanske krščanske kulture. Obstoj notranjepolitične nesloge in cerkveni pozivi knezom, naj opustijo medsebojne razprtije, namreč implicitno kažejo na pomanjkljivo ponotranjenost krščanskih vrednot v zavesti staroruskih vladarjev in posledično na šibko upoštevanje zgleda svetih knežjih bratov pri njihovem praktičnem delovanju. Zato se na ozadju dokazovanja o polnopravnem

staroruskem vstopu v »zgodovino odrešenja« razkriva občutek manjvrednosti v razmerju do ostalih delov krščanskega sveta. Politično-pragmatični vidik kulta svetih bratov z umeščanjem v »zgodovino odrešenja« tako pričuje tudi o nelagodju in samoopravičevanju predstavnikov staroruske elite. Ker domovine dejansko še niso doživljali kot do konca pokristjanjene, so jo prav zato navzven prikazovali kot primerljivo z ostalimi krščanskimi deželami. Zgodba o Borisu in Glebu se je v namen kulturnega samopotrjevanja vsekakor ponujala sama od sebe in čakala na primerno aktualizacijo.

Evropska razsežnost vladarskih mučencev

Kult Borisa in Gleba v evropski srednjeveški zgodovini ne predstavlja osamljenega primera, temveč tvori del značilnega kulturnega pojava tedanjega časa. Čaščenje umorjenih članov vladajoče posvetne elite je bilo na prehodu iz prvega v drugo tisočletje splošno razširjeno na severnih in vzhodnih obrobjih Evrope – od Anglije in Skandinavije do Češke in Kijevske Rusije. Šlo je za ozemlja, kjer je uvajanje krščanske vere v tistem času pomenilo veliko družbeno novost. V Bizantinskem cesarstvu je bil ta pojav neznan, takih svetnikov prav tako ni mogoče zaslediti v južnoevropskih latinskih hagiografijah in liturgični tekstih. Kategorija svetih umorjenih vladarjev je bila tako značilna za tiste dele srednjeveške Evrope, kjer so se novi krščanski ideali prepletali s še vedno močno navzočimi poganskimi. Skoraj vsi sveti vladarji teh ozemelj so bili podobno kot Boris in Gleb žrtve kristjanov samih in hkrati ljudi iz svojega lastnega okolja – sorodnikov ali podanikov –, zato jih ni mogoče prištevati med klasične mučence za vero. Vsem je bilo skupno, da so se v smrtni nevarnosti odrekli maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja

za oblast in pogumno sprejeli smrt v korist miru domovine. Njihova skupna lastnost je bila tudi ta, da po uboju niso bili deležni dostojnega krščanskega pokopa. Pokopani so bili namreč šele po preteku več let, in sicer zaradi čudežnih dogodkov na krajih z njihovimi posmrtnimi ostanki. Naslednja skupna lastnost zadeva naravo čudežev, do katerih naj bi prihajalo po njihovem posredovanju pri Bogu. Preden so bili tovrstni mučenci uradno prišteti med svetnike in bili kasneje razumljeni tudi kot zaščitniki svojih domovin, so s čudeži ozdravljali ali podpirali »male ljudi« – nikakor pripadnike višjih slojev, od koder so izhajali tisti, ki so bili odgovorni za nasilno smrt krščanskih vladarjev. (Malmenvall 2017b, 318–319; Miljutenko 2006a, 9; 14–15; Hollingsworth 1992, XIV–XV; Klaniczay 2010, 288–289; 302–304; Kostromin 2016, 130–131; Paramonova 2010, 281; Antonsson 2010, 18) Sodobniki so vladarske mučence razumeli kot nosilce novega ideala krščanskega vladarja in simbole zavrnitve nedavne poganske preteklosti. Pisci srednjeveških evropskih obrobij tako pri obravnavanju vladarskih mučencev povzdigujejo poseben tip žrtvovanja. Slednjega opredeljujeta dve temeljni značilnosti: uresničenje »vrednot, ki niso od tega sveta«, in po Kristusovem zgledu opravljena prekinitev kroga nasilja, ki pravično žrtev nagradi z vstopom v »nebeško kraljestvo«. Svetost tovrstnih mučencev se skozi pričevanja srednjeveških piscev redno potrjuje na dva načina: preko čudežnih ozdravitev navadnih ljudi in uslišanih prošenj za uspeh v boju proti tujimi napadalcem ali domačim uzurpatorjem. (Miljutenko 2006a, 27–28; 30–31; 33–35)

Proučevalci staroruske kulture mučeništvo Borisa in Gleba navadno vzporejajo z usodo češkega kneza svetega Vencislava I. (921–935) in njegove babice svete Ljudmile (um. 921) iz rodbine Přemislavcev. Vzporednico med Borisom

in Venčeslavom so očitno prepoznavali že staroruski pisci sami, saj je neposredno navzoča tako v anonimni *Pripovedi in trpljenju* kakor tudi Nestorjevem *Branju*. (Malmenvall 2017b, 319; Miljutenko 2006a, 14; 18; 2006b, 292; Senyk 1993, 398–400; Uspenskij 2000, 18; 64–65; Revelli 1993, IV–V; Klaniczay 2010, 298–299; 302–303; Toporov 1995, 503–504) Venčeslavova smrt ni bila prva tragedija v rodbini Přemislavcev: leta 921 je v Tetinu jugovzhodno od Prage življenje izgubila njegova babica Ljudmila, ki jo je dala umoriti Venčeslavova mati Dragomira. Obe sta bili v času Venčeslavove mladoletnosti regentki. Ljudmila je bila brez vsakih časti pokopana izven mestnega obzidja. Njena smrt in način pokopa sta tako pomenila izraz odstranitve (domnevnega) tekmeča v boju za oblast. Tamkajšnji prebivalci so začeli kmalu trditi, da se nad njenim grobom pojavlja čudežna svetloba in sliši angelsko petje. Ko je o tem izvedel že odrasli Venčeslav, ki je čez nekaj let dejansko zasedel češki prestol, je dal ostanke svoje babice prenesti v Prago. (Miljutenko 2006a, 19; Kostromin 2016, 130–131) Ljudmilinoga vnuka Venčeslava je doletela podobna usoda – lastnoročno ga je umoril mlajši brat Boleslav. Kneza je povabil k sebi v goste, mu priredil razkošno pojedino, naslednji dan pa ga je zahrbtno napadel, ko se je neoborožen odpravljal k jutranji molitvi. Venčeslav je kot spreten vojščak svojega verolomnega brata hitro onemogočil, a mu je takoj vrnil meč. Boleslav je na pomoč poklical svoje oboroženo spremstvo in starejšega brata umoril z njihovo pomočjo. Knez se je odločil, da svoje življenje preda v božje roke, se mlajšemu bratu ne zoperstavi in tako pokaže na minljivost zemeljskih dobrin, zlasti politične oblasti. Boleslav je po Venčeslavovi smrti zasedel češki prestol. Že za časa njegove vladavine se je ljudsko čaščenje umorjenega Venčeslava tako razširilo, da je moral njegove ostanke prenesti v Prago. Na priprošnjo

umorjenega kneza naj bi se že kmalu začeli dogajati čudeži, med vladavino ubijalčevega sina Boleslava II. (972–999) pa je bil Venčeslav tudi uradno kanoniziran. (Miljutenko 2006a, 20–21; Kostromin 2016, 130–131)

Primer Venčeslavovega in Ljudmilinega mučeništva še zdaleč ni edini, ki ga je mogoče vzporejati z usodo Borisa in Gleba. Vredno je opozoriti na primer Jovana Vladimirja, umorjenega med letoma 1016 in 1018, ki je pred tem vladal nad Dukljo, južnoslovansko politično tvorbo na ozemlju današnje Črne gore. V času vojaških spopadov med bizantinskim cesarjem Bazilijem II. (976–1025) in bolgarskim carjem Samuelom (997–1014) se je Jovan Vladimir izkazal kot zvest bizantinski vazal. Ko je Samuel zasedel Dukljo, je Jovan Vladimir proti bolgarskemu carju nastopil z vstajo, a ga je pri tem izdal eden izmed njegovih poveljnikov (*župan*). Jovana Vladimirja so odpeljali v mesto Prespa, Samuelovo prestolnico v Makedoniji, in ga tam držali kot ujetnika, od koder ga je bolgarski car kmalu osvobodil, saj je ugodil prošnji svoje hčere Kosare, ki se je zaljubila v lepoto, krepkost in pobožnost, po katerih naj bi se odlikoval dukljanski knez. Jovan Vladimir se je nato s Kosaro poročil, z njo živel vzdržno in Bogu predano, njegov tast pa ga je poslal nazaj v Dukljo kot novega bolgarskega vazalnega kneza. Kmalu po Samuelovi smrti leta 1014 je Samuelov nečak Ivan Vladislav umoril svojega bratranca in zakonitega naslednika Gavriila Radimirja ter tako nasilno zasedel bolgarski prestol. Novi car je Jovana Vladimirja poklical v Prespo, na pot pa mu je poslal vojake, da bi ga umorili v zasedi, a tega niso uspeli izvršiti, saj naj bi pravičnega kneza varovali angeli. Ko je Jovan Vladimir prispel v bolgarsko prestolnico in se odpravil v eno izmed cerkva, da bi tam molil, so ga pred cerkvijo čakali morilci, ki jih je zopet poslal zavistni in oblastželjni car. Preden je knez

stopil iz cerkve, se je spovedal in prejel obhajilo – nato pa se je prostovoljno predal morilcem. Njegovo truplo je Kosara pokopala v cerkvi svete Marije v Krajini na obali Skadrskega jezera, kamor so kasneje položili tudi njeno truplo. Nedolgo po smrti nedolžnega kneza je Ivana Vladislava ob obleganju mesta Drač na podoben način izdajalsko umoril eden izmed njegovih vojakov, ki je prestopil na bizantinsko stran. Tik pred smrtjo naj bi bolgarski car zagledal angela, katerega obraz je spominjal na Jovana Vladimirja, v katerem je prepoznal maščevalca za storjeni zločin. (Polyvjannyj in Turilov 2010, 736–737; Trajković-Filipović 2013, 259–260)

Kakor v primeru Borisa in Gleba, je smiselno tudi literarni prikaz življenja in smrti Jovana Vladimirja ustrezno razumeti predvsem v luči krščanskega ideala prostovoljnega žrtvovanja za dobro drugih ljudi. (Ingam 1990, 890–891; Kostić-Tmušić 2016, 129) Med Borisom in Glebom na eni strani ter Jovanom Vladimirjem na drugi je mogoče opaziti vrsto tipoloških podobnosti: vsi trije so živeli v istem obdobju, pripadali so vladajoči posvetni eliti, bili so knezi v dveh slovanskih in razmeroma nedavno pokristjanjenih državnih tvorbah, ki sta bili pod močnim bizantinskim kulturnim vplivom (Ćirković 2004, 18–23; Andrijašević 2017, 148–149), vse so zaradi političnih koristi umorili njihovi sorodniki, vsi trije so prostovoljno sprejeli smrt, da bi ohranili mir v svojih domovinah in preprečili smrt drugih ljudi, vsi trije so bili naposled razglašeni za svetnike, pri katerih se odraža prodiranje novih krščanskih idealov na področje družbeno pomembnih odločitev in s tem umestitev ozemelj na takratnem evropskem obrobju v svetovno krščansko skupnost. Osrednji literarni in teološki motiv v hagiografskem poročilu o Jovanu Vladimirju, vključenim v *Kroniko duhovnika iz Duklje* na prehodu iz 12. v 13. stoletje, se navdihuje v priliki o Jezusu Kristusu kot

»dobrem pastirju« iz Janezovega evangelija (Jn 10,11). Motiv »dobrega pastirja« se navezuje tako na Kristusovo avtoriteto kakor tudi na njegovo ljubezen do človeštva, ki se uresniči v tem, da »podari življenje za svoje ovce«. Umorjeni dukljanski knez se tako kaže kot pravični kralj in »dobri pastir« obenem, saj položaj posvetnega vladarja uporablja za posnemanje Kristusove ponižnosti. (Kostić-Tmušić 2016, 130)

Kulta vladarskih mučencev ni mogoče najti zgolj med srednjeveškimi Slovani na vzhodnem in jugovzhodnem obrobju Evrope, ki so spadali pod okrilje bizantinsko-pravoslavnega krščanstva, temveč tudi v skandinavskih deželah na evropskem severu. Tu je treba izpostaviti Magnusa Erlendssona, jarla Orkneyskih otokov (1106–1115/1117), ki ga je na veliko noč – kadar se obuja spomin na nedolžno umorjeno »Jagnje«, to je na Jezusa Kristusa – dal pokončati njegov bratranec in sovladar Hakon Palsson, saj ni hotel deliti oblasti z Magnusom. Svojega sorodnika je pod pretvezo mirovnega srečanja zvalil na otok Egilsay, kjer so ga iz zasede napadli njegovi možje. Magnus se je odrekel nasilnemu odporu, da bi tako ohranil življenja svojih vojakov. Odpravil se je v cerkev in se po maši predal morilcem. Hakon je nato Magnusovemu kuharju ukazal, naj svojega gospoda obglavi. Kmalu po Magnusovi smrti naj bi se na njegovem grobu začeli dogajati čudeži. Leta 1135 so prebivalci omenjenega otoka zahtevali, naj se njegove relikvije prenesejo na uglednejše mesto, a sta temu nasprotovala tako jarl Hakon kakor tudi škof Viljem. Kot kazen za svojo nevero naj bi škof začasno izgubil vid in pod vplivom takšnega »znamenja« naposled potrdil Magnusovo svetništvo ter dovolil prenos relikvij v cerkev v mestu Birsay, takratno politično in cerkveno središče Orkneyskih otokov. Dve leti kasneje je jarl Rognvald Kali Kolsson (1136–1158), Magnusov nečak, po kanonizaciji ob koncu 12.

stoletja znan kot sveti Rognvald, položil temelje katedrali, posvečeni svetemu Magnusu in postavljeni v mestu Kirkwall, novi vladarski in škofijski prestolnici otoške politične tvorbe. Magnusov kult se je hitro razširil po vsej Skandinaviji, posebej veliko častilcev pa je dobil na Islandiji. (Antonsson 2006, 145; Ingham 1973 7–9; Tomany 2008, 139)

Anonimni sestavljaivec *Dolge Magnusove sage*, nastale v drugi polovici 13. stoletja, meni, da je Orkneyske otoke kot deželo »na koncu sveta« vendarle blagosloвила »božja milost«, ki jo je povzdignila z njenim lastnim svetnikom. Življenje in smrt posvetnega vladarja se tako umešča v zgodovinski in duhovni kontekst – pomeni namreč preobrat v zgodovini določenega krščanskega ljudstva, nad katerim je vladal (kasnejši) svetnik. Svojevrstna ponovitev Kristusovega križanja in njegova zmaga nad hudim duhom, ki se odraža v Magnusovem sprejetju nasilne smrti, predstavlja pomemben korak v uresničevanju »božjega načrta«, da se krščanska vera utrdi tudi na Orkneyskih otokih. Čeprav Magnus svojega ljudstva uradno ne spreobrne v krščanstvo, ga s svojim mučeništvom vendarle simbolno umešča v svetovno skupnost krščanskih ljudstev. V tem pogledu je mučeništvo nedolžnega vladarja prikazano kot boj med Bogom in hudim duhom, ki sledi podobi pravičnega Abela in krivičnega Kajna. (Guðmundsson 1965, 354) Na tej podlagi je duhovna razlaga, ki uvaja vzporednico med Magnusom in Abelom na eni strani ter Hakonom in Kajnom na drugi, enaka motivu Abela in Kajna, navzočem pri Borisu in Glebu. Magnusovo mučeništvo je mogoče vzporejati zgodbi o vzhodnoslovenskih knezih in obenem pripovedi o Jovanu Vladimirju tudi v skladu z naslednjimi literarnimi podobami: smrtjo nedolžnega vladarja zaradi notranjepolitične zarote, ki jo je skoval njegov (bližnji) sorodnik; zarotnikovo prevaro, s katero je

svojo žrtev zvabil v kraj, oddaljen od njenega doma, kjer je bila bolj ranljiva; odločitvijo napadenega vladarja, da se zlu ne upre z uporabo sile; predsmrtnimi trenutki nedolžne žrtve, ki jih preživi v molitvi in zaključi s prejemom obhajila. V tem primeru je mogoče opaziti nekdanje podobnosti, ki Magnusa še posebej povezujejo z dejanji Borisa in Gleba: Magnus se je, kakor sta to naredila Boris in Gleb, kljub prisotnosti svojih družinikov odpovedal oboroženemu odporu proti svojemu morilcu, da bi tako rešil življenja nedolžnih ljudi; Magnusa je, kakor kneza Gleba, umoril njegov lastni kuhar; škof Viljem je, kakor kijevski metropolit Georgij v primeru Borisa in Gleba, sprva dvomil v svetost umorjenega kneza. Vse to Magnusa pridružuje Kristusovi smrti na Kalvariji, njegovega morilca pa izdajstvu Kristusovega apostola Jude Iškarijota. (Ingham 1973, 8–9; 16) Na podlagi omenjenih podobnosti je mogoče domnevati, da je boriso-glebski cikel s svojo literarno in idejno zgradbo delno navdihoval sestavljavce Magnusovih sag. V času od 10. do 13. stoletja so bile namreč vezi med Kijevsko Rusijo in Skandinavijo zelo pogoste in večplastne, pri čemer dejavnik vse očitnejšega doktrinarnega ločevanja med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo ni imel ključnega pomena. Tu je vredno omeniti zlasti številne dinastične poroke, ki so vzdrževale politično povezanost in kulturno izmenjavo med omenjenima stranema. (Miljutenko 2006a, 22–23; Ingham 1973, 7–8; Tomany 2008, 128) Od tod ni mogoče izključiti možnosti, da so pripadniki skandinavske cerkvene in posvetne elite poznali vsaj nekatera vzhodnoslovanska literarna dela.

Pojav vladarskih mučencev je smiselno pojasniti s pomočjo dveh temeljnih ugotovitev: vladarski mučenci niso zgolj pri-

pomogli k umestitvi novo pokristjanjenih vladarskih rodbin in njihovih domovin v »zgodovino odrešenja«, temveč so jih tudi postavljali v simbolno enakovreden položaj v okviru takratne evropske kulture. To je povzročilo premik duhovnega zornega kota, po katerem je prostorsko obrobje postalo enakovredno simbolnemu središču. Novo enakovredno vlogo obrobja so zagotavljale v ta namen sestavljene hagiografije, ki so jih dodatno potrjevale tako relikvije kakor tudi čudežni dogodki, za katere naj bi bila zaslužna priprošnja čaščenih svetnikov. Od tod postane razumljivo, da je med najstarejšimi pisnimi besedili, ki so nastala na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope, najti prav hagiografska poročila o domačih svetnikih oz. vladarskih mučencih. Pripadniki cerkvene in posvetne elite novo pokristjanjenih političnih tvorb so namreč želeli, da bi njihove domovine postale del središča krščanskega sveta in zgodovine – utemeljitev in razglasitev svetosti njihovih lastnih vladarjev, ki naj bi s svojim življenjem in smrtjo posnemali Kristusa, je zato predstavljala »dokaz« o božji navzočnosti v njihovi lastni zgodovini in s tem o enakovrednosti evropskega obrobja v razmerju do ostalih krščanskih dežel. Na tak način je, vsaj na duhovni ravni, razlikovanje med središčem in obrobjem začelo izgubljati svoj pomen. (Trajković-Filipović 2012, 9–10; Klaniczay 2002, 327) Ker naj bi tovrstni svetniki posnemali Kristusa in kakor »velikonočno Jagnje« prelili svojo »nedolžno kri«, kar je v Kristusovem primeru pomenilo sklenitev »nove zaveze« med Bogom in ljudmi, so srednjeveški pisci prostovoljno žrtvovanje svetih vladarjev razlagali tudi kot znamenje zaveze med Bogom in ljudmi, ki so živeli v političnih tvorbah, kjer so se tovrstni svetniki pojavili. (Trajković-Filipović 2012, 14–15; Sciacca 1990, 254–257)

Zaključek

Knežja brata Boris in Gleb predstavljata prva kanonizirana svetnika Kijevske Rusije. Prostovoljna žrtev knežjih bratov že pri srednjeveških piscih ni imela zgolj neposredno verskega pomena, temveč je bila zaradi svoje umeščenosti v čas prvega dinastičnega spopada (1015–1019) v Kijevski Rusiji po uradnem pokristjanjenju tudi močno politično zaznamovana. Boris in Gleb sta spoštovala voljo starejšega brata Svjatospolka in tako prostovoljno sprejela smrt, da bi preprečila nadaljnje prelivanje krvi in pokazala na minljivost zemeljskih dobrin – v tem primeru politične oblasti. Najstarejši narativni viri boriso-glebskega cikla usodo svetih bratov simbolno vzporejajo z umorom starozaveznega očaka Abela in odrešilno žrtvijo Jezusa Kristusa. Zgled darovanja življenja za svoje bližnje je na začetku 12. stoletja dobil politično interpretacijo. V času naraščajoče nesloge med vzhodnoslovanskimi knezi in okrepljenega notranjepolitičnega drobljenja Kijevske Rusije sta Boris in Gleb utemeljevala poziv h končanju sporov znotraj rodbine Rjurikovičev ter postala »nebeška varuha« lastne domovine tako pred notranjimi kakor tudi zunanji nevarnostmi. Dejstvo, da sta prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika izšla prav iz vladajoče posvetne elite, priča o dvojem: o želji po izpostavitvi močnega vpliva nedavno sprejetega krščanstva na družbeno pomembne odločitve v Kijevski Rusiji, ki naj bi s tem dosegla svojo versko »zrelost« v kontekstu zgodovine odrešenja; o prizadevanju za politično prestižno sakralizacijo rodbine Rjurikovičev, ki naj bi s svetniki iz svojih vrst pridobila dodatno legitimnost za vladanje nad vzhodnoslovanskimi ozemlji.

Čeprav tovrstnega tipa svetništva nista poznala niti bizantinski niti južnoevropski latinski krščanski svet, obstoja

mučencev iz vladajoče posvetne elite, ki so jih umorili kristjani sami, ni mogoče imeti za posebnost vzhodnoslovanske srednjeveške kulture. Pojav knežjih ali kraljevih mučencev je bil namreč splošno znan v nedavno pokristjanjenih deželah na severnem in vzhodnem obrobju takratne Evrope. Pri tem je vredno izpostaviti vsaj tri primere: primer čeških svetnikov Ljudmile in Venčeslava iz prve polovice 10. stoletja, primer dukljanskega kneza Jovana Vladimirja z začetka 11. stoletja ter primer norveškega jarla Magnusa Erlendsona Orkneyskega z začetka 12. stoletja. Nedolžnost žrtve in njena prostovoljna odpoved upiranju zlu z nasiljem sta tako postali ključni prvini, s katerima so srednjeveški pisci ustvarili predstavo o vladarskih mučencih kot Kristusovih posnemovalcih. Temu se je pogosto pridruževalo tudi vzporejanje s pravičnim Abelom kot predhodnikom Bogu vsečnega vladarja in krivičnim Kajnom kot predhodnikom oblastiželjnega morilca pod vplivom hudega duha. Tako enkratne poteze posameznih svetnikov oz. njihovega literarnega prikaza kakor tudi tipološke podobnosti so izoblikovale pojav vladarskih mučencev, ki se je med 10. in 12. stoletjem razvil v novo pokristjanjenih političnih tvorbah na severnem in vzhodnem obrobju Evrope. Posamezen vladarski mučenec je ne glede na svojo zgodovinsko in literarno enkratnost postal del nove svetniške tradicije, v skladu s katero so lahko vladarja razglasili za mučenca po zaslugi njegove pravičnosti in ponižnosti, ki se je izpolnila v prostovoljnem žrtvovanju za druge ljudi in za dobro svoje domovine. Tak svetnik je nadalje podpiral predstavo o duhovni zrelosti novo pokristjanjenega ljudstva na obrobju takratne Evrope ter tako svoje ljudstvo s prostorskega in kulturnega obrobja postavil v simbolno središče krščanstva, ki ga je zaznamovala sklenitev zaveze med Bogom in novo pokristjanjenim ljudstvom. V pripovedih o prvih domačih svetnikih, ki so izhajali iz vrst politične

elite, so se cerkveni pisci z območja vzhodne, jugovzhodne in severne Evrope navdihovali pri kultu (antičnih) mučencev, najzgodnejšem pojavu svetništva v krščanskem svetu, ki so prav tako umrli kot nedolžne žrtve, četudi v zelo drugačnih družbenopolitičnih razmerah. (Hafner 1964, 16–17; White 2010, 105) Uveljavitev in ovrednotenje pojava vladarskih mučencev tako dokazuje, kako so splošne in tradicionalne predstave zgodnjekrščanskega, bizantinskega in latinskega čaščenja mučencev uspeli osvetliti v novi luči.

Reference

Abramovič, Dmitrij A. 1916. Žitija svjatyh mučenikov Borisa i Gleba i služba im. Petrograd: Imperatorskaja akademija nauk.

Aleksandrov, Oleksandr V. 2010. Literatura Kyjivs'koji Rusi: Miž mifopoetikoju i hrystyjans'kym symbolizmom. Odesa: Astroprynt.

Andrijašević, Živko. 2017. Crnogorsko nasljeđe ranog srednjeg vijeka (država, društvo, kultura). V: 1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira, 147–160. Ur. Borozan, Đorđe. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umetnosti.

Antonsson, Haki. 2006. St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. V: The World of the Orkneyinga Saga: The Broad-cloth Viking Trip, 144–159. Ur. Owen, Olwyn. Kirkwall: Orkney Isles Council.

Antonsson, Haki. 2010. The Early Cult of Saints in Scandinavia and the Conversion: A Comparative Perspective. V: Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints

in *Scandinavia and Eastern Europe (c.1000–1200)*, 17–38. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols.

Bugoslavskij, Sergej A. 2007. *Drevnerusskie literaturnye proizvedenija o Borise i Glebe*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.

Ćirković, Sima. 2004. *Srbi među evropskim narodima*. Beograd: Equilibrium.

Fedotov, Georgij P. 1931. *Svjatye Drevnej Rusi*. Pariz: YMCA-Press. [Druga izdaja: Fedotov, Georgij P. 1990. *Svjatye Drevnej Rusi*. Moskva: Moskovskij rabočij.]

Guðmundsson, Finnbogi, ur. 1965. *Orkneyinga saga. Legend of Sancto Magno. Magnúss saga skemmri. Magnúss saga lengri. Helga þáttir ok Úlfs*. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.

Hafner, Stanislaus. 1964. *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. München: Oldenbourg Verlag.

Hollingsworth, Paul. 1992. *The Hagiography of Kievan Rus'*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ingam, Norman. 1990. *Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina*. *Letopis Matice Srpske* 166: 876–896.

Ingham, Norman W. 1973. *The Sovereign as Martyr, East and West*. *The Slavic and East European Journal* 17, št. 1: 1–17.

Ingham, Norman W. 1984. *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages*. V: *Medieval Russian Culture*, zv. 12, 31–53. Ur. Birnbaum, Henrik; Flier, Michael S. Berkeley: University of California Press.

Ingham, Norman W. 1987. The Martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3: 199–216.

Klaniczay, Gabor. 2002. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klaniczay, Gábor. 2010. Conclusion: North and East European Cults of Saints. V: *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000–1200)*, 283–304. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols.

Kostić-Tmušić, Aleksandra. 2016. Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira. *Crkvene studije* 13: 127–136.

Kostromin, Konstantin A. 2016. Knjaz' Vladimir i istoki ruskoj cerkovnoj tradicii. Etjudy ob épohe prinjatija Rus'ju hristianstva. Sankt Peterburg: Sankt-Peterburgskaja Pravoslavnaja Duhovnaja Akademija.

Kostromin, Konstantin A. 2018. Vladari-mučenici u slovenskim zemljama u periodu pokršćavanja Istočne Evrope. V: *U spomen i slavu Svetog Jovana Vladimira, zv. 6/1: Međunarodni naučni skup »Sveti Jovan Vladimir kroz vjekove – istorija i predanje (1016–2016)«*, Bar, 15.–17. septembar 2016. godine, 81–104. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.

Malmenvall, Simon. 2017a. Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji. *Zgodovinski časopis* 71, št. 1–2: 8–29.

Malmenvall, Simon. 2017b. Narativni teksti o Borisu in Glebu med posredovanjem političnega zgleда in tolmačenjem zgodovine. *Slavistična revija* 65, št. 2: 312–322.

Malmenvall, Simon. 2019a. Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. *Konstantínove listy* 12, št. 2: 43–58.

Malmenvall, Simon. 2019b. Branje o Borisu in Glebu: reprezentacija verskega in političnega zgleда. V: *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: prevodi in komentarji izbranih tekstov*, 83–97. Ur. Podlesnik, Blaž. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Malmenvall, Simon. 2019c. Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Malmenvall, Simon. 2019č. Ruler Martyrs among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. *Orientalia Christiana Periodica* 85, št. 2: 395–426.

Miljutenko, Nadežda I. 2006a. Issledovanie. V: *Svjatye knjaz'ja-mučeniki Boris i Gleb: Issledovanie i teksty*, 5–282. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.

Miljutenko, Nadežda I. 2006b. Teksty, perevody i kommentarii. V: *Svjatye knjaz'ja-mučeniki Boris i Gleb: Issledovanie i teksty*, 283–414. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.

Müller, Ludolf. 1967. Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb. München: W. Fink Verlag.

Paramonova, Marina. 2010. The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. V: *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000–1200)*, 259–282. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols.

Pelešenko, Jurij; Sulyma, Mykola, ur. 2014. *Istorija ukrajins'koji literatury: Davnja literatura (X–perša polovyna XVI st.)*. Kijev: Naukova dumka.

Podlesnik, Blaž, ur. 2015. *Pripoved o minulih letih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Podlesnik, Blaž, ur. 2019. *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: prevodi in komentarji izbranih tekstov*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Polyvjannyj, Dmitrij I.; Turilov, Anatolij A. 2010. Ioann Vladimir. V: *Pravoslavnaja énciklopedija*, zv. 23, 736–739. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnoj Cerkvi.

Poppe, Andrej. 1995. O zaroždenii kul'ta svv. Borisa i Gleba i o posvjaščënyh im proizvedenijah. *Russia Mediaevalis* 8: 21–68.

Poppe, Andrej. 2003. Zemnaja gibel' i nebesnoe trožestvo Borisa i Gleba. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 54: 304–336.

Rančín, Andrej M. 2017. *Pamjatniki Borisoglebskogo cikla: tekstologija, poétika, religiozno-kul'turny kontekst*. Moskva: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.

Revelli, Giorgietta. 1993. *Monumenti su Boris e Gleb*. Genova: La Quercia.

Sciacca, Franklin A. 1990. In *Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land*. *Slavic Review* 49, št. 2: 253–260.

Senyk, Sophia. 1993. *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.

Šahmatov, Aleksandr A. 2001. *Razyskanija o russkih letopisjah*. Moskva: Kučkovo pole, Akademičeskij proekt.

Ščapov, Jaroslav N. 2003. *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi*. Moskva: Russko-Baltijskij informacionnyj centr »BLIC«.

Toločko, Oleksij P.; Toločko, Petro P. 1998. *Kyjivs'ka Rus'*. Kijev: Al'ternatyvy.

Tomany, Maria-Claudia. 2008. *Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography*. V: *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia, 128–153*. Ur. Dubois, Thomas. Toronto: Toronto University Press.

Toporov, Vladimir N. 1995. *Svjatost' i svjatye v ruskoj duhovnoj kul'ture: Pervyj vek hristianstva na Rusi*. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Trajković-Filipović, Stefan. 2012. Saint Vladimir of Zeta Between Historiography and Hagiography (MA Thesis in Medieval Studies). Budapest: Central European University.

Trajković-Filipović, Stefan. 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of The Annals of a Priest of Dioclea. *Revue des études Byzantines* 71, št. 1: 259–260.

Uspenskij, Boris A. 1998. Car' i patriarh: harizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyslenie). Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Uspenskij, Boris A. 2000. Boris i Gleb: Vosprijatije istorii v Drevnej Rusi. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Užankov, Aleksandr N. 2000. Svjatye strastotercpy Boris i Gleb: K istorii kanonizacii i napisanija Žitija. *Drevnjaja Rus': Voprosy medievistiki* 1, št. 1: 21–50.

Užankov, Aleksandr N. 2011. Istoričeskaja poétika drevne-russkoj slovesnosti. *Genesis literaturnyh formacij*. Moskva: Literaturnyj institut A. M. Gor'kogo.

White, Monica. 2010. Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb. *Saints and their Lives on the Periphery. V: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 95–114. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols