

Usporedba hrvatskih i ruskih svetačkih legendi

Brajdić, Ana Marija

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:860942>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-22**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za istočnoslavenske jezike i književnosti

Odsjek za komparativnu književnost

Diplomski rad

USPOREDBA HRVATSKIH I RUSKIH SVETAČKIH LEGENDI

Studentica: Ana Marija Brajdić

Mentorica: dr. sc. Natalija Vidmarović, red. prof.

Komentorica: dr. sc. Kristina Grgić, docentica

ak. god.: 2020./2021.

U Zagrebu, 2. rujna 2021.

Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Odsjek za istočnoslavenske jezike i književnosti

Odsjek za komparativnu književnost

Diplomski rad

COMPARISON OF CROATIAN AND RUSSIAN LEGENDS OF THE SAINTS

Studentica: Ana Marija Brajdić

Mentorica: dr. sc. Natalija Vidmarović, red. prof.

Komentorica: dr. sc. Kristina Grgić, docentica

ak. god.: 2020./2021.

U Zagrebu, DATUM.

SADRŽAJ

UVOD	1
O SREDNJEM VIJEKU I SREDNJOVJEKOVNOJ KNJIŽEVNOSTI	2
HRVATSKA I RUSKA SREDNJOVJEKOVNA KNJIŽEVNOST.....	6
Hrvatska književnost	6
Ruska književnost.....	10
Hrvatsko – ruski književni dodiri.....	14
SVETAČKE LEGENDE ILI HAGIOGRAFIJA	16
O hrvatskim svetačkim legendama	22
O ruskim svetačkim legendama.....	24
USPOREDBA HRVATSKIH I RUSKIH SVETAČKIH LEGENDI	27
Hrvatske i ruske redakcije istih legendi.....	27
Legende koje postoje samo u hrvatskim, odnosno ruskim redakcijama	43
ZAKLJUČAK	52
POPIS LITERATURE	54
SAŽETAK	60
ABSTRACT	60
ŽIVOTOPIS	61

UVOD

Ovaj rad nastao je zbog interesa za hagiografiju kao književni žanr i težnje da se pokušaju u okviru te tematike obuhvatiti i povezati dvije književnosti i kulturne sfere – hrvatska i ruska.

U narednim poglavljima bit će najprije riječi o samoj epohi srednjeg vijeka, o društvenim i političkim okolnostima, ali ipak s najvećim naglaskom na njegovu književnost i kulturu. Potom će se navesti neke važne informacije o hrvatskoj i ruskoj književnosti toga razdoblja, o njihovim osobitostima te o njihovu međusobnom odnosu, jer je ovaj rad usmjeren na usporedbu hrvatske i ruske književnosti, odnosno hrvatskih i ruskih svetačkih legendi. Reći će se nešto i o hagiografiji kao žanru općenito, te posebno o hrvatskim i ruskim svetačkim legendama. Sve to poslužit će kao uvod za glavni dio ovog rada, a to je sama usporedba tekstova. Govorit će se o ukupno četrnaest legendi, izabranih isključivo prema zanimljivosti i mogućnosti za detaljniju usporedbu. To su redom *Žitje Ćirilovo*, *Legenda o svetom Aleksiju*, *Legenda o svetom Nikoli*, *Legenda o svetom Eustahiju*, *Mučenje svetog Jakova Perzijanca*, *Legenda o Pavlu Pustinjaku*, *Život svete Katarine*, *Legenda o Ivanu Zlatoustom*, *Život svete Magdalene*, *Pasija i translacija svetoga Mavra*, *Skazanje o Borisu i Glebu*, *Žitije Isaakija Zatvornika*, *Žitije Gregorija Čudotvorca* i *Žitije Petra i Fevronije Muromskih*.

Za prvih sedam navedenih tekstova nađene su, pa tako i uspoređene, i hrvatske i ruske redakcije teksta. Potom slijede tri hrvatske legende koje nemaju svoje ruske redakcije, te četiri ruske koje nemaju svoje hrvatske redakcije. Objasnit će se njihove osobitosti i istaknuti zanimljiviji dijelovi koji ih na neki način izdvajaju od ostalih tekstova istog žanra.

Pretpostavka je da će hrvatske i ruske varijante istih legendi imati mnogo sličnosti, kako u tematici, tako i u stilu, s obzirom da su obje književnosti slavenske, ali pokušat će se obratiti pažnja i na najmanje detalje, kako bi se mogle izdvojiti i neke razlike, među kojima su neke i neočekivane. S druge strane, za one legende koje nemaju svoju redakciju u drugom jeziku, očekuje se da će se međusobno razlikovati u većini karakteristika.

Većina hrvatskih tekstova konzultirana je prema knjizi *Hrvatska srednjovjekovna proza I* u izdanju Matice hrvatske, koju je uredila Vesna Badurina Stipčević. Spominju se i neki drugi izvori, kao što je knjiga *Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela* koju je preveo i protumačio Josip Bratulić, ali težište je na spomenutoj Matičinoj zbirci. Što se tiče, s druge

strane, ruskih tekstova, oni su preuzeti uglavnom s internetskih izvora, odnosno nekoliko internetskih stranica koje obrađuju tematiku pravoslavne literature i pružaju širok i pouzdan izbor hagiografskih tekstova.

O SREDNJEM VIJEKU I SREDNJOVJEKOVNOJ KNJIŽEVNOSTI

Naziv *srednji vijek* izumili su u petnaestom stoljeću talijanski humanisti. U svojoj knjizi *The Middle Ages* Morris Bishop kaže da je to bio „nesretan“ izbor naziva. On je izmišljen tek kasnije, kada je to razdoblje već završilo. Stoga ga ljudi koji su u tom razdoblju živjeli ne bi mogli prepoznati kao takvog. „Oni nisu znali da žive u sredini; mislili su, poprilično ispravno, da su najnovije postignuće vremena. Termin implicira da je srednji vijek puko međuvrijeme između antičke veličine i naše moderne veličine“ (Bishop 2001: 7). Srednji vijek nastavak je antičkog Rima, a svoj doprinos dali su i Franci, Sasi, Grci i Arapi. To osebujno razdoblje obilježeno je napuštanjem antičkih tradicija, kristijanizacijom i feudalizmom. U literaturi se mogu pronaći različite informacije o vremenskom okviru, ali obično se za početak srednjeg vijeka uzima pad Zapadnog Rimskog Carstva (476. godina), a za završetak pad Carigrada (1453. godina) ili Kolumbovo otkriće Amerike (1492. godina). (*Proleksis enciklopedija online*, 2012). Obično se to razdoblje dijeli na rani, razvijeni i kasni srednji vijek. Mrežno izdanje *Hrvatske enciklopedije* iznosi zanimljivu napomenu o srednjem vijeku:

„U zapadnoj se medievistici često može naići na tvrdnju da se srednji vijek odnosi samo na europski katolički Zapad, jer samo ondje ima ishodište u kontinuitetu rimske latinske civilizacije, dok Bizant, svojim prihvaćanjem helenske kulture, i pravoslavni Slaveni, koji nisu imali antiku pretpovijest, ne pripadaju svijetu 'pravoga' srednjovjekovlja. S druge strane, neki su povjesničari pisali o srednjem vijeku pretkolumbovske Amerike, Afrike ili Dalekog istoka“ (*Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje).

U ovome se radu, međutim, ne prihvaćaju takve isključive pretpostavke zapadne medievistike. Stoga će se pokušati dokazati suprotno mišljenje i pobliže predstaviti i književnost i kultura pravoslavnih Slavena, u ovom slučaju Rusa.

Što se tiče oprečnosti kojih je puno u vezi s pojmom srednjeg vijeka, Jacques Le Goff navodi:

„taj srednji vijek rastače oprečnost između dvije podjednako iskrivljene slike suženog srednjovjekovlja: crne slike koja ga poistovjećuje s 'mračnim dobom', pozlačene slike koja ga čini idiličnim razdobljem religioznog vjerovanja, suglasja društvenog bića utopljenog u staleže, cvjetanja čudesne umjetnosti rođene u narodu“ (Le Goff 1993: 31).

Ipak, Le Goff također kaže i da je srednji vijek poput „tamnog tunela između dva sjajna razdoblja kojih se bljesak ogleda u znanosti, umjetnosti i književnosti“ (isto: 27).

Bilo je to istovremeno razdoblje gladi i epidemija, a s druge strane razdoblje katedrala i dvoraca, otkrivanja, sveučilišta i rada.

U srednjem vijeku zbio se i bitan događaj koji je doveo do velikih razlika između Istoka i Zapada u sferi religije, ali i kulture i umjetnosti – Veliki crkveni raskol 1054. godine. Podjela između Istoka i Zapada započela je već godine 395. službenom raspodjelom Rimskog Carstva na Istočno i Zapadno.

Jedan od uzroka raskola bio je i bizantski ikonoklazam i tzv. *Focijeva shizma* 867. godine, odnosno otvoreni sukob Zapadne i Istočne Crkve izazvan sporom između carigradskog patrijarha Focija i pape Nikole I. Naime, Focije je bio postavljen za patrijarha 858. godine, ali ga papa nije htio priznati jer je prijašnji patrijarh Ignacije još bio živ. „Bit sukoba nisu bile teološko-dogmatske razlike, nego pitanje neovisnosti istočnog patrijarha od Rima“ (*Proleksis enciklopedija online*, 2012). Dakle, taj sukob između Rima i Focija prethodio je konačnom raskolu. Konačni raskol dogodio se, kako je već spomenuto, 16. srpnja 1054. godine. „Kao osnovne crkveno-teološke razlike i uzroci raskola obično se navode primat rimskoga biskupa (pape) i tzv. *Filioque* (proizlaženje Duha Svetoga od Oca i Sina), koje Istočna crkva ne priznaje“ (*Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje). Upravo zbog tog događaja danas je moguće i još uvijek zanimljivo baviti se ovakvom temom i uspoređivati sličnosti i razlike između Istoka i Zapada, primjerice sa stajališta određenih književnih žanrova, odnosno djela, što je tema i ovoga rada.

Što se tiče srednjovjekovne književnosti, Dunja Fališevac ističe da ona izrasta na tlu kršćanstva i srasla je s kršćanskom religijom i filozofijom. Poneke nacionalne književnosti u svojim počecima nose i obilježja religiozno-didaktičnog pa se zato srednjovjekovna djela i nisu proučavala kao književna, već su ona obično smatrana za spomenike jezika ili povijesne dokumente. Tek se u naše vrijeme srednjovjekovna djela počelo sagledavati kao književne ostvarenje, iako im je prvotna namjena religiozno-didaktična. Srednjovjekovnu književnost

treba proučavati kao i svaku drugu angažiranu književnost, što znači da ima određeni ideološki cilj, a taj cilj realizira upravo književnim sredstvima (Fališevac 1980: 90).

Nadalje, Andrea Zlatar piše da suvremena medievistika ima potrebu udaljiti se od svog predmeta, i staviti ispred sintagme srednjovjekovna književnost još i riječ fenomen. Ali ta se potreba javlja samo onda kada se o srednjovjekovlju promišlja književnoteorijski, kada se pokuša doći do nekih općenitijih zaključaka o prirodi srednjovjekovlja, a da se ne prekorače granice književnopovijesnog mišljenja (Zlatar 1991: 17).

Curtius navodi da su u srednjovjekovnom kanonu poganski i kršćanski autori stajali jedni nasuprot drugima (Curtius 1998: 279). Pisano je tada latinskim jezikom, koji je bio jezik Rimokatoličke crkve, koja je dominirala u zapadnoj i srednjoj Europi, a na istoku Europe, gdje je vladala Pravoslavna crkva, pisalo se uglavnom grčkim i staroslavenskim jezikom. Svjetovna su djela, s druge strane, pisana narodnim jezicima europskih naroda. U tom pogledu moramo imati na umu ono što piše A. Zlatar: „Rez koji dijeli latinsko od vulgarnoga, ne dijeli istodobno sakralno od profanoga, didaktičko od umjetničkoga, pisano od usmenoga, latinski nije rezerviran samo za duhovnu literaturu, niti narodni jezici za 'niske teme'“ (Zlatar 1991: 18). Treba, doduše, imati na umu da je ova izjava povezana sa samo sa sintagmom *Slavia Romana*, ali ne i sa *Slavia Orthodoxa*.

Izdvojit ćemo poneko važno djelo iz svakoga književnog roda. Za liriku je, primjerice, važno spomenuti djela svjetovne tematike, kao što je *Carmina Burana* – rukopis koji se sastoji od pjesama različite tematike pisanih uglavnom na latinskome jeziku te u manjoj mjeri i na njemačkome jeziku, te općepoznata srednjovjekovna trubadurska lirika. Postojala je osim toga i velika količina pjesama religioznog karaktera. Nadalje, što se tiče epike, važni su popularni viteški romani, kao što su na primjer *Romanac Trojski* ili *Roman o Tristanu i Izoldi*, a osim romana i epovi na nacionalnim jezicima (npr. *Beowulf*, *Pjesma o Cidu*, *Pjesma o Rolandu*, *Pjesma o Nibelunzima*). Što se tiče religijske književnosti, od izuzetne su važnosti hagiografije ili životi svetaca, najraniji oblik kršćanske književnosti i najrasprostranjeniji književni oblik srednjeg vijeka. Naposljetku, dramska književnost najplodnija je na području religiozne tematike – liturgijska drama, koja se izvodila kao dio misnog slavlja, te svjetovni religiozni dramski oblici: pasije, mirakuli i misteriji, ali ne treba izostaviti ni svjetovne dramske oblike, primjerice farsu.

Uobičajeno je da se u srednjem vijeku miješaju razni žanrovi. Osim toga, zanimljivo je da se čak i sakupljanje određenih tekstova u zbornik odvija prema nekim posebnim zakonitostima.

Naime, za srednjovjekovnog prepisivača nije od presudne važnosti identitet autora da bi njegova djela sabrao u jedan rukopis. A nije dovoljna ni neka formalna odrednica djela. To se sakupljanje odvijalo po drugom kriteriju, obično prema tematskoj bliskosti. O miješanju srednjovjekovnih žanrova Dunja Fališevac u svojoj knjizi *Hrvatska srednjovjekovna proza* tvrdi sljedeće:

„U poetičkom sustavu srednjovjekovlja miješanje žanrova je vrlo često: nemajući normativnih poetika i strogih određenja rodovskih ili žanrovskih, srednjovjekovna književnost slobodno shvaća kategoriju književne vrste, što je jedan od elemenata koji srednjovjekovni poetički sustav dijeli od strogo normiranog poetičkog sustava renesanse“ (Fališevac 1980: 52).

Ista autorica također objašnjava: „Srednji vijek u svojim umjetničkim ostvarajima slijedi pravila, zakonitosti i norme antičke retorike: međutim, u srednjovjekovnim ostvarajima određena retorička sredstva i stilske crte imaju posve drugačiju funkciju negoli je to slučaj u antici, te retorika postaje konstituensom jedne nove poetike“ (isto: 91).

Zanimljivo je, naposljetku, i da je većina srednjovjekovnih književnih djela anonimna, i to ne samo zbog nedostatka izvora, već zbog načina na koji se u to vrijeme poimao autor. Oni su bili više zapisivači nego autori. Poštovali su klasične pisce i crkvene oce te su zbog toga imali običaj više zabilježavati ono što je do njih nekim putem došlo, ono što su čuli ili pročitali, a čak kada bi i izmislili nešto novo, često su tvrdili da isto tako samo prenose priču koja je do njih došla na ovaj ili onaj način. O toj temi u okviru ruske književnosti G. P. Fedotov kaže sljedeće:

„Ruska žitija svetaca odlikuju se velikom trezvenošću. Kad je hagiografu nedostajalo točnih predaja o životu sveca, nije dao mašti na volju, već je oskudna sjećanja obično razvijao 'retoričkim tkanjem riječi' ili ih stavljao u najopćenitiji, tipični okvir odgovarajućeg hagiološkog ranga“ (Fedotov 2000: 183).

HRVATSKA I RUSKA SREDNJOVJEKOVNA KNJIŽEVNOST

a) Hrvatska književnost

Što se tiče vremena na koje se proteže hrvatska srednjovjekovna književnost, Dunja Fališevac kaže da ono obuhvaća razdoblje od početaka pismenosti, a ti su počeci uvjetovani radom Ćirila i Metoda, pa do kraja 15., odnosno početka 16. stoljeća, kada već počinje prevladavati renesansni poetički sustav (Fališevac 1980: 18). Eduard Hercigonja pak navodi da bi početnu točku tog razdoblja trebalo postaviti negdje u 8. ili 9. stoljeće, a krajnju negdje u 16. stoljeće. Nadalje, što se tiče prostora, težište književnog života bilo je „na glagoljaškom području od sjeverne Dalmacije do Kvarnera i Istre i preko ličko-krbavske regije do srednjeg Pokuplja i Pounja u unutrašnjosti zemlje“ (Hercigonja 1975: 29). Postojala je i manja književna djelatnost na ćirilici zapadnog tipa (odnosno bosančici, inačici ćirilicnog pisma) na području u blizini granice s Bosnom i Hercegovinom i u Dalmaciji, te na latinici, prije svega u samostanima u gradovima od Zadra do Korčule i u Dubrovniku (isto).

Ipak, Dunja Fališevac ističe bitnu činjenicu: „Glagoljaštvo, međutim, ne samo da ima karakter prvenstva u postanku naše književnosti, nego također ima i značenje nosioca kulturnog ozračja u našem srednjovjekovlju“ (Fališevac 1980: 12). Isto tako, za veliku se količinu bosaničkih, odnosno ćirilicnih, i latiničkih tekstova može dokazati da su zapravo prepisivani iz starijih glagoljičkih spisa.

Stjepan Damjanović, s druge strane, početkom hrvatskog književnog srednjovjekovlja označava prve glagoljičke tekstove iz 11. stoljeća, a kao krajnju točku predlaže 1508. godinu, kada s radom prestaje senjska tiskara, a pritom upozorava da u posljednja dva desetljeća svoga trajanja srednji vijek supostoji s renesansom (Damjanović 1998: 6-7).

Hercigonja također dijeli srednjovjekovnu književnost prema razdobljima. Prvo od njih je razdoblje na vrelima crkvenoslavenske baštine. Sastoji se to razdoblje od dva podrazdoblja: faze liturgičkih kodeksa i neliturgičkih zbornika na crkvenoslavenskom jeziku, u kojoj se konstruira hrvatski tip glagoljice i stvara se plodno tlo za reformu glagoljske grafije, koja traje od pretpostavljenih prapočetaka do 13. stoljeća., i druge faze koja traje do kraja 14. stoljeća i koja je prijelazna na putu k novim temama i izrazu. Drugo je razdoblje tzv. doba pune zrelosti, do 1508. godine. Karakterizira ga otvaranje prema zapadnoeuropskoj duhovnoj

književnosti, zbornici neliturgičkih tekstova novoga tipa te čisti narodni i hibridni jezik neliturgičke proze. Na kraju, tu je i treće razdoblje u kojem se mogu naći kasni odjeci srednjovjekovne književne tradicije (Hercigonja 1975: 29-30).

Ono što je specifično za hrvatsku srednjovjekovnu književnost je istodobna izloženost i bizantskom i latinskom utjecaju. S druge strane, u okviru naše srednjovjekovne književnosti i živi je narodni jezik poprilično rano ušao u pisanu jezičnu praksu, što možemo zahvaliti glagoljašima koji su bili otvoreni zapadnim utjecajima, ali nisu htjeli da latinski jezik zamjeni staroslavenski, a uveli su i hrvatske idiome kad su ocijenili da bi to bilo dobro za knjigu. Upravo zbog toga naša je književnost u osobitom položaju u odnosu na južnoslavenske i istočnoslavenske književnosti, ali i neke europske također, primjerice talijansku književnost. Naša se književnost otvorila prema zapadnim književnim djelima i time je pokazana težnja glagoljaške sredine za što raznovrsnijom sadržajnošću i što širim odjekom književnog djelovanja. Izrazito praktični karakter hrvatskoglagoljske neliturgičke književnosti očituje se, kako to kaže Hercigonja, „i specifičnim razvojem njena jezika i stilskog instrumentarija“ (isto: 31). Hrvatski tip crkvenoslavenskog jezika oslonjen je prije svega na čakavski supstrat i negdje je od druge polovice 14. stoljeća „sustavno podvrgavan inovacijskim zahvatima <...> — pokušajima recenziranja, ponovnog uvođenja arhaičnih fonoloških, morfoloških, sintaktičkih i stilskih crkvenoslavenskih elemenata“ (isto). U svakom slučaju, hrvatski glagoljaški pisci jezik svojih djela razvijaju u dva moguća pravca – s jedne strane artificijelni čakavsko-crkvenoslavenski hibridni jezik, a s druge narodni jezik bez staroslovjenizama, ali ipak tu i tamo s tragovima crkvenoslavenskog jezika, no samo u funkciji stilskog sredstva. Osim toga, neki pisci u svoj jezik, osim čakavskih i crkvenoslavenskih, uvode i kajkavske komponente. Uvođenje narodnog jezika bilo je u svrhu veće dostupnosti široj masi jer su ti neliturgički spisi bili namijenjeni prije svega odgoju nepismenog naroda i pučkoj katehezi. Ipak, to što je u neliturgičke spise ušao kajkavski ili čakavski dijalekt, nije odmah značilo da se prekida stoljetna tradicija uporabe crkvenoslavenskoga jezika. Hercigonja tu pojavu tumači na sljedeći način:

„Pisci su se tih rukopisa tako našli razapeti između želje da budu razumljiviji što širem krugu potencijalnih konzumenata njihovih djela i težnje da očuvaju kontinuitet sa crkvenoslavenskom tradicijom s kojom su bili tako čvrsto vezani. Ta je kontroverza razriješana stvaranjem hibridnog jezika.“ (isto: 33)

Može se govoriti o postojanju triju stilova književnojezičnog izraza, odnosno visokog, srednjeg i niskog stila, kao i kod istočnoslavenskih književnosti, samo što je u slučaju hrvatske književnosti riječ o spuštanju na „nižu“ razinu, na razinu hibridne strukture za potrebe puka, a u istočnoslavenskim književnostima to je stvaranje jednog uzvišenijeg stila koji možemo uočiti, primjerice, u njihovim žitijima.

Zanimljivo je ono što nam o jeziku tekstova govori Hercigonja – on se razlikuje s obzirom na sadržaj i namjenu određenog teksta. Tako će, na primjer, osnova obične pučke propovijedi biti čakavska ili kajkavsko-čakavska s ponekim općepoznatim staroslovjanizmom. S druge strane, u brojnim neliturgičkim tekstovima namijenjenima redovnicima ili u nekim drugim tekstovima koji su nastali prema izrazito starim predlošcima crkvenoslavenski elementi u velikoj mjeri prožimaju njihov kontekst. Važno je i to da srednjovjekovni tekstovi pokušavaju antitezama što bolje dočarati kršćansku svjetonazorsku binarnost i srednjovjekovnu sklonost simbolima (isto: 39-40).

Mnogo je problema u vezi s određivanjem i jednoznačnim klasificiranjem žanrova hrvatske glagoljske srednjovjekovne književnosti. Nije to problem samo naše književnosti, već se slični problemi mogu susresti i pri proučavanju drugih, i to ne samo slavenskih, srednjovjekovnih književnosti. Također, javlja se i sumnja u mogućnost da se srednjovjekovna djela definiraju isključivo kao literarna djela, a zbog toga posljedično i poteškoće u određivanju srednjeg vijeka kao književne epohe, odnosno književne stilske formacije. Ipak, kako možemo zaključiti da je srednji vijek jedno specifično razdoblje, tako ono zaslužuje i posebna rješenja u ovom području.

Jedan od razloga zbog kojeg je klasifikacija srednjovjekovne književnosti toliko težak posao jest činjenica da „u vidokrug književne povijesti i kritike tek valja privući obimnu do sada redovito – i neopravdano – izostavljanu, građu listina, zakonika, regula, statuta, pisama, epigrafike, grafita i zapisa“ (isto: 41).

Prema Dunji Fališevac, iz cjelokupnog korpusa hrvatske proze srednjeg vijeka možemo izdvojiti skupinu tekstova u kojima je dominantni element prozne strukture fabula, odnosno priča, i drugu skupinu tekstova, skupinu u koju ulaze djela koja nemaju fabule, već se njihova prozna struktura temelji na refleksiji ili komentaru (Fališevac 1980: 95).

Ona također ističe da postoje dva relevantna načina na koji se mogu opisati hrvatski srednjovjekovni književni oblici. Prvi je Štefanićev. On hrvatsku srednjovjekovnu prozu dijeli

na historijske i pravne spomenike, biblijske i liturgijske tekstove, apokrifne vizije, čudesne Marijine, svetačke legende, priče i romane, te naposljetku poučnu prozu. S druge strane, „Hercigonjin popis djela hrvatske srednjovjekovne proze razvedeniji je, potpuniji i s obzirom na dijakroniju pojedinog oblika precizniji“ (Fališevac 2007: 39). On nabroja sljedeće: liturgijski i biblijski tekstovi, crkveno-pripovjedna proza starijeg tipa, odnosno apokrifni spisi, crkveno-pripovjedna proza mlađeg tipa, odnosno mirakuli, legende i vizije, zatim crkvena i svjetovna didaktičko-moralizatorska proza, polemika, poučna proza mlađeg i starijeg tipa, crkvenoretorička proza, svjetovna pripovijest i romani, prenja, diplomatika i pravni tekstovi, epigrafika i grafiti, epistolarni tekstovi, povijesna proza, zapisi, izvješća, anegdote, sentencije i aforizmi, molitve, teološko-dogmatski traktati i na samom kraju – skupina tekstova praktične prirode za obuku duhovničkog podmlatka (Hercigonja 1975: 44).

„Navedena dva popisa, dvije klasifikacije hrvatskih srednjovjekovnih proznih djela, isto tako jasno pokazuju da je suvremena genološka terminologija neprimjerena za materijal hrvatske srednjovjekovne proze. Naime, vrlo malen broj navedenih i nabrojanih vrsta bi se mogao razvrstati i ostati u granicama književnosti postavljenima trijadom: lirika, epika, drama. Stoga suvremena medievistika eksplicitno odriče bilo kakvu vrijednost trojnoj diobi književnosti koja bi bila primjenjiva na srednjovjekovnu književnost“ (Fališevac 2007: 40).

Budući da, dakle, ne bi imalo smisla služiti se tom trojnom diobom književnosti, a onda sve što se u nju ne uklapa (a to bi bila većina srednjovjekovne književnosti), svrstati pod didaktiku, još se uvijek smatra dovoljnom tradicionalna podjela djela srednjeg vijeka, iako ona miješa nazive, klasične pojmove i kasnije klasifikacije.

Ono što je još karakteristično za hrvatsku srednjovjekovnu književnost jest isprepletanje nekoliko vrsta ili podvrsta u okviru jednog djela. Primjerice, poslovice se uključuju u zakonike i statute, viđenja se uključuju u okvir svetačke legende i sl. To je ona karakteristika koja čini korpus naše srednjovjekovne književnosti specifičnim u kontekstu europske književnosti. A opet, kako to ističe D. Fališevac, „podijeljenost između istoka i zapada, tradiranje grčko-bizantskih izvora pa onda i oblika s jedne strane, a u kasnijoj fazi zapadnih i nekih slavenskih izvora s druge strane, čini korpus djela hrvatske srednjovjekovne proze drugačijim od ostalih slavenskih književnosti“ (isto: 43).

Bez obzira na sve navedeno, Hercigonja upozorava da nije opravdano to što je hrvatska književnost potpuno izdvojena iz slavenskog jezično-književnog zajedništva koje se temelji na ćirilometodskoj tradiciji, odnosno potpuno izostavljena iz skupine književnosti koje se

spominju kao one koje nose tradiciju jedinstvene nadnacionalne staroslavenske (crkvenoslavenske) književnosti (Hercigonja 1975: 45).

U vezi s tim, on ističe i da je „cijeli taj kulturno-književni medij određen – suviše usko – kao 'posrednik', ne među Bizantom i slavenstvom, nego među svim pravoslavnim slavenskim narodima koji postaje ne samo sredstvom međuslavenske komunikacije već i 'zajedničkom svojinom književnosti pravoslavnoga Jugo-Istoka Evrope“ (Hercigonja 1975: 46).

Ipak, bez obzira na sve političke i kulturne faktore koji nas od nje razdvajaju, kulturni i književni život srednjovjekovne Hrvatske uvelike je povezan s ćirilometodskom tradicijom. Štoviše, Stjepan Damjanović ističe da se dodir hrvatske kulture s djelom Ćirila i Metoda danas smatra prekretnim trenutkom kojim zapravo počinje ono što nazivamo hrvatskom književnošću (Damjanović 1998: 5).

Nažalost, naša se književnost ne može bezrezervno uklopiti u kontekst ranije već spomenute sintagme *Slavia romana* (kulturna i civilizacijska sfera pod jurisdikcijom Rimokatoličke crkve), zato što ima drugačiji svjetonazor i odnos prema tijekovima općeslavenske književnosti, pa se stoga često nepravedno zanemaruje činjenica da hrvatskoglagoljski fond po opsegu i starini redakcija tekstova često premašuje stanje u ćiriličkom fondu.

b) Ruska književnost

Period ruske srednjovjekovne književnosti trajao je od kraja devetog do sedamnaestog stoljeća. Nakon prihvaćanja kršćanstva na tlu Kijevske Rusije, razvija se sustav žanrova na crkvenoslavenskom jeziku. Postojali su tada rukopisi koji su se širili prepisivanjem, a nekad su se čak i prerađivali, u skladu s promjenama književnog ukusa ili društveno-političke situacije.

Karakteristike tih djela su ograničenije subjekta, nedostatak fikcije, anonimnost autora, što ih povezuje s usmenim narodnim stvaralaštvom. Osim toga, ističu se i ponavljanja situacija, karakteristika, usporedbi, metafora, epiteta. Likovi se ponašaju u skladu s tadašnjim vremenom i sve ima određenu ceremonijalnost.

Književnost perioda od 9. do 13. stoljeća obično se naziva književnošću Kijevske Rusije. Upravo u tom periodu došlo je do dodira s većinom žanrova bizantske književnosti i počeo se stvarati žanrovski sustav srednjovjekovne ruske književnosti. Možemo se stoga složiti sa zaključkom: „Književnost Kijevske Rusije stvorena je istodobno s formiranjem staroruskog

književnog jezika, a u ovom trenutku formirani su prvi književni stilovi, pripovijedanje je postalo organizirano, podređeno posebnom književnom ritualu, književnim pravilima“ (libraryno.ru)¹. Otada nadalje, sve ono što je bilo novo i dovedeno izvana već je moglo susresti svoje postojeće tradicije u Rusiji. Stoga se književni proces 11. i 12. stoljeća definira kao proces donošenja bizantske i zajedničke slavenske književnosti na rusko tlo, a to se vrijeme smatra razdobljem formiranja same ruske književnosti, dok se razdoblje od 14. do 15. stoljeća smatra razdobljem isključivoga utjecaja bizantske i južnoslavenske književnosti.

Od 11. do 13. stoljeća najvažnije su teme u književnosti bile one povijesne – o nacionalnoj povijesti, borbi s vanjskim neprijateljima, borba knezova za kijevsko prijestolje. Najvažnije djelo tog razdoblja poznata je *Povest' vremennih let*. Djela iz razdoblja od 13. do 15. stoljeća nose nacionalno-patriotski karakter, a stil im je ekspresivan, imaju tragični ton, a razlikuju se lirskom uzvišenošću. Književnost 14. i 15. stoljeća odražava ideologiju razdoblja ujedinjenja kneževina okolo Moskve, stvaranja ruske nacionalnosti i postupnog formiranja centralizirane ruske države. Pojavljuje se interes za unutrašnjost pojedinca i njegov duhovni svijet. Karakterističan je i emocionalni stil i ornamentalnost, odnosno, tzv. *pletienie sloves* ili „tkanje riječi“. U 15. stoljeću, pak, pojavljuju priče čija se radnja poklapa s usmenim pričama. Širi se žanr političkih legendarnih djela i pojavljuje se veći broj prevedenih spomenika. U 16. stoljeću nastaju neka od najvažnijih srednjovjekovnih djela, kao što je *Povest' o Petre i Fevronii Muromskih*, *Velikie Minei Čet'i* i *Domostroj*. Naposljetku, 17. stoljeće obilježeno je pretvorbom književnosti srednjeg vijeka u književnost novog vijeka. Nastaju novi žanrovi, književnost se demokratizira, teme postaju raznolikije, dolazi do sekularizacije književnosti, književnost se približava svakodnevnom životu, pojavljuju se u djelima ljubavne intrige i psihološka motivacija likova. Osim toga, pojavljuju se prijevodi zbornika s didaktičnim i zabavnim pričama i prijevodi viteških romana. Dotada u Rusiji nije bilo takvih žanrova jer, prema Lihačovu, „folklor se još nije povukao iz tih područja“ (Lihačov 1971: 68).

Što se tiče prostora, Dmitrij Sergejevič Lihačov ističe da ne postoje jasne nacionalne granice tadašnje književnosti, već da se može govoriti o djelomičnom zajedničkom razvoju književnosti istočnih i južnih Slavena. Bogoslužna, propovjedna, crkveno-obrazovna, hagiografska, a djelomično i povijesna i pripovjedna književnost bila je ista za pravoslavni jug i istok Europe. Štoviše, to zajedništvo nije postojalo samo između istočnih i južnih Slavena, već je u najdrevnijem razdoblju ono obuhvaćalo i zapadne Slavene, prije svega Čehe

¹ Svi prijevodi s ruskoga jezika su autoričini.

i Slovačke. Spominje on i područje bivše Jugoslavije: „Moje bavljenje zbornicima rukopisa Bugarske i Jugoslavije doveli su me do uvjerenja da je sastav spomenika 11. – 16. stoljeća u njima uglavnom isto to, što i u Rusiji“ (isto: 7).

Ne možemo govoriti o položaju drevne ruske književnosti između Istoka i Zapada, jer bi to tada značilo zamjenjivanje nedostatka jasnih predodžbi o staroruskoj književnosti geografskim predodžbama. Neke istočne teme i motivi pojavljuju se u ruskoj književnosti samo u 18. stoljeću i tada su obilniji nego svih prethodnih sedam stoljeća razvoja ruske književnosti. Što se tiče europskih veza s ruskom književnosti, moramo istaknuti da je europeizacija ruske književnosti bila visoka u vrijeme njenog nastanka, kada je ruska književnost bila u nekom obliku zajedništva s književnostima drugih zemalja pravoslavne Europe, no onda postupno opada. Ne možemo, dakle, govoriti ni o kakvoj europeizaciji ruske književnosti u 18. stoljeću, već možemo samo reći da je došlo do premještanja europske orijentacije ruske književnosti s jednih zemalja na druge. Primjerice, prvotno je ruska književnost bila u vezi sa zemljama kao što su Bizant, Srbija, Bugarska i Rumunjska. Od 16. stoljeća orijentacija se seli prema Poljskoj, Češkoj, ali također i prema Srbiji i ostalim zemljama srednje i istočne Europe. U 18. se stoljeću pak orijentacija posve mijenja – pojavljuju se veze s Francuskom, Njemačkom, a preko njih, posredno, i s drugim zapadnoeuropskim zemljama. Te su nove veze bile iznimno važne jer su one unaprijed odredile svjetske međudnose u kojima je kasnije u 19. i 20. stoljeću sudjelovala ruska književnost. Ipak, činjenica je da su te veze u 18. stoljeću neočekivano, i to usprkos dugoj tradiciji, počele funkcionirati samo u jednom smjeru. U tom se razdoblju ruska književnost na neko vrijeme prestala širiti izvan svojih granica, odnosno, više je primala od drugih književnosti, nego što je i sama davala.

Ruska književnost, međutim, nije bila samo primatelj, nego i pošiljatelj u procesima međusobne razmjene s drugim književnostima. Možemo tako reći da je došlo do izvoza velikog broja rukopisa iz Kijevske i Moskovske Rusije. Primjerice, djela Kirila Turovskog proširila su se na jugoistok Europe, zajedno s djelima Otaca Crkve, dok su do Balkana došli životi svetaca i slični spisi. Osim toga, već prije spomenuti poznati stil *pletienie sloves*, odnosno „tkanje riječi“, koji je nastao i proširio se po Balkanu u 14. i 15. stoljeću, također se razvijao pod ruskim utjecajem i upravo je u Rusiji dostigao najvišu točku svog razvoja. Pojedina su ruska djela utjecala na neka djela južnih Slavena. Utjecaj ruske književnosti na zemlje jugoistočne Europe nije prestao ni u 18. i 19. stoljeću, ali tu se radilo prije svega o utjecaju staroruske književnosti, a ne tadašnje novije ruske književnosti (isto: 9-18).

Što se tiče žanrova staroruske književnosti, oni su imali veću obrednu i administrativnu (sudstvo i sl.), ali i informativnu, obrazovnu namjenu, nego što je to slučaj u novijoj književnosti, a to se vidi u njihovom stilu. Namijenjeni su prije svega za čitanje naglas, što se prepoznaje u ritmu, brojnim obraćanjima slušateljima i obratima govora.

Lihačov također ističe sljedeće o staroruskim djelima: „Drevna ruska književnost, posebno na njezinim počecima, predstavljena je zasebnim, vrlo raznolikim djelima, koja imaju svoj tip, svoj žanr, više su ili manje odvojena“ (isto: 18).

Postoji mnogo raznih žanrova u srednjovjekovnoj ruskoj književnosti. Samo neki od njih su azbukovnik, besjeda, slovo, sjećanja, žitije, zavjeti, pohvala, odgovor, razmišljanje, čitanje, tumačenje itd. Neka od djela koja pripadaju navedenim žanrovima su, primjerice, *Besjeda triju svetaca*, *Slovo o Polku Igorovu*, *Žitije Feodosija Pečerskog*, *Sjećanje i pohvala knezu ruskomu Vladimiru*, *Zavjet Josipov o mudrosti* i dr. Iz navedenog se vidi da žanrovi nisu jasno odvojeni i pod istim se nazivom mogu nalaziti potpuno različita djela.

Značajna je još jedna činjenica koju spominje Lihačov, a to je da je za drevnu rusku književnost karakterističan stalni porast broja novih žanrova, što se nastavlja sve do 17. stoljeća kada principi srednjovjekovnog žanrovskog sustava polako počinju nestajati i pojavljuje se sustav žanrova nove ruske književnosti (isto: 45). Razlika između žanrova stare i novije književnosti jest u tome što su žanrovi drevne ruske književnosti u velikoj mjeri povezani sa svojom namjenom u praktičnom životu, odnosno oni nisu samo različite vrste književnog stvaralaštva, već su i određene pojave ruskog stila života i života u najširem smislu riječi. Također, kao i u hrvatskoj književnosti, dolazi do sjedinjenja nekoliko žanrova u jedan i stapanje jednog djela u drugo bez jasne motivacije, što je u slučaju ruske književnosti vidljivo i u samim nazivima pojedinih djela. Glavni razlog nejasnog razlikovanja pojedinih žanrova je činjenica da je osnova za prepoznavanje određenog žanra bio predmet, odnosno tema djela, a ne neke stilske osobitosti.

Ipak, važno je istaknuti da se žanrovi ruske srednjovjekovne književnosti razlikuju na osnovi toga za što su namijenjeni. Stoga postoje crkveni žanrovi, kao što su, primjerice, žitija, zbornici molitava, crkvenih službi, pjesama i sl., a rađaju se i svjetovni žanrovi, kao što su žanrovi putovanja, žanrovi nastali pod utjecajem žanrova poslovne korespondencije i žanrovi satire nastali ismijavanjem dokumenata, crkvene službe i slično. U skladu s tim, postojala su i dva jezika – crkvenoslavenski jezik za crkvena, religiozna djela, kao što je na zapadu bio latinski, i ruski književni jezik za svjetovna djela. Ipak, ta su dva jezika bila u stalnom dodiru.

Književni pravci nisu postojali sve do 17. stoljeća, tako da je prva stilska formacija barok. Starorusku književnost poimamo kao jednu cjelinu, koja nije podijeljena po povijesnim razdobljima. A nije bilo ni književne kritike koja bi odražavala književne stavove čitatelja i pisaca.

Zanimljiva je i ova tvrdnja Lihačova: „žanrovi književnosti izašli su izvan književnosti i imali su bliske kontakte s žanrovima drugih umjetnosti: slikarstva, arhitekture i posebno glazbe“ (isto: 56).

Na kraju, proučavajući ovu temu, uvijek treba imati na umu da srednjovjekovna estetika nije književnost smatrala izvorom estetskog uživanja, zato se većina književnih djela smatrala primijenjenom, odnosno smatralo se da ima određenu namjenu u praksi. Ova teza vrijedi kako za rusku, tako i za ostale književnosti u srednjem vijeku.

c) Hrvatsko – ruski književni dodiri

Repertorij glagoljaških spisa stoljećima je sastavljen od istih tekstova koje su jednako poznavali svi narodi koji su pisali ćirilicom, od Balkana pa sve do Rusije. Za našu je temu osobito važno ono što ističe Eduard Hercigonja, a to je da su hrvatskoglagoljske verzije tih tekstova, čak i liturgičkih, osobito bliske ruskim redakcijama, odnosno da imaju istovjetne predloške. On također navodi i tezu Vl. Mošina o tome da postoje hrvatske i srpske književno-kulturne veze s istočnim slavenstvom i u ranijoj fazi, odnosno u 11. i 12. stoljeću, posredstvom Ugarske s kojom tada i Hrvatska, i Srbija, i Kijevska Rusija stvaraju različite odnose – pravne, političke i vojne. Najvjerojatnije je da je Ugarska odigrala tu važnu ulogu u odnosu između Hrvatske i Rusije u 12. stoljeću, kada je bila u personalnoj uniji s Hrvatskom, a pomaže istovremeno i srpski otpor Bizantu, te se povezuje s Rjurikovičima. Ugarska na taj način postaje suparnicom Bizanta u vojnom i političkom pogledu na jugoistoku Europe.

Ono što bi moglo biti najranijom potvrdom posredništva naše srednjovjekovne književnosti na relaciji Istok – Zapad jest vrijedna pretpostavka o postojanju slavenskog protografa *Nikodemovog evanđelja* prema latinskoj matici u hrvatskoglagoljskoj sferi, nastao tijekom 10. stoljeća, koji se potom proširio u ćiriličke ogranke općeslavenske književnosti na jugu, a zatim preko bugarske književnosti u Rusiju. Nadalje, dokazom posrednih veza između Hrvatske i Rusije smatraju se neki hrvatskoglagoljski tekstovi iz razdoblja na razmeđu 13. i

14. stoljeća, poput fragmenata *Uspenija Bogorodice* ili *Omišaljškog lista Apostola*, koji se uvelike podudaraju upravo s ruskim redakcijama tih istih spisa.

Osim toga, slučajeve podudaranja hrvatskoglagoljskih i ruskih redakcija nekih spisa koji su zabilježeni tek u zbornicima 15. stoljeća, kao što su, primjerice, *Pripovijest o prekrasnom Josipu*, *Abrahamova smrt* ili *Djela Petra i Andrije među barbarima*, možemo smatrati odjecima rusko-južnoslavenskih dodira u 13. stoljeću, kada je obnavljan knjiški fond jednog dijela južnih Slavena. Tada je s istoka na jug dospio repertorij rane staroslavenske i staroslavenskobizantske književnosti, a uz to i neki novi izvorni i prijevodni tekstovi iz 11. i 12. stoljeća (Hercigonja 1975: 48-52). Dio tih tekstova mogao je doprijeti i do hrvatskog ogranka općeslavenske književnosti. Hercigonja pritom ističe:

„Nije za povijest hrvatske kulture – i duhovnog ozračja glagoljaštva posebice – od mala značaja podatak da su ovdje u 12. pa i u 13. stoljeću posljedice crkvenog raskola manje opterećivale svijest ljudi nego što bi se moglo pretpostaviti polazeći od kasnije ustanovljenih, očvrslulih demarkacija, kategorija mišljenja i odnosa“ (isto: 52).

To znači da su se miješale i međusobno prožimale tradicije Istoka i Zapada, odnosno grčkog i latinskog kulturnog kruga. Zapravo se može reći da je na snazi bilo grčko-latinsko-slavenko zajedništvo.

Hrvatski glagoljaši tek su se u drugoj polovici 13. stoljeća posve priklonili latinskom obredu. Ipak, to nije bilo potpuno rješenje situacije, kako nam to pokazuje i Hercigonja:

„Revizija – prema Vulgati – starih ćirilometodskih biblijskih prijevoda s grčkoga provodit će se nesustavno i nedosljedno te, u stvari, nikada ni neće biti definitivno provedena (kao što će i u glagoljaškim liturgičkim i ritualnim tekstovima sloj istočne tradicije koegzistirati s mlađim, zapadnim, slojevima)“ (isto: 54).

Za slavensko književno zajedništvo veliku su ulogu imali glagoljaški pisci koji su namjerno iz svojih rukopisa izostavljali sve ono što je imalo lokalno obilježje.

Ipak, od druge polovice 14. stoljeća, uslijed pojačanih osvajanja na Balkanu i pojačavanjem opreke Istok – Zapad, ograničeni su dodiri hrvatske književnosti s istočnim ograncima zajedničke slavenske srednjovjekovne književnosti te se ona počinje sve više okretati prema zapadu. To razdoblje, da citiramo Hercigonju, „predstavlja diferenciranje shvaćanja društvene funkcije književnog stvaranja i u vezi s tim postupno podvajanje u sferi jezika i stilske

fakture, tematike i žanrova između zapadne, glagoljaške i istočnih, ćiriličkih grana općeslavenske književne tradicije“ (isto: 56). Pravoslavni je istok na osnovi crkvenoslavenskog jezika i visokog stila razvio tradicionalnu prijevodnu književnost, ali i književnost orijentiranu na „dinastičko-kulturni hagiografski i panegirički tekst, aktualnu teološku publicistiku, retoričku prozu“ (isto).

„Ta je književnost izbor jezičnih sredstava vrlo funkcionalno podredila simbolizmu srednjovjekovnog svjetonazora nastojeći osobitim stilskim postupcima <...> izraziti težnju k općem, transcendentalnom, božanskom načelu <...>. Suprotno tome na hrvatskoglagoljskom području književno je djelovanje trajno impliciralo horizontalnu, pučku orijentaciju <...>“ (isto).

Sve te razlike svakako ne znače da na glagoljaškom području nije bilo stvaralaštva na crkvenoslavenskom jeziku, samo je to stvaralaštvo imalo drugačiji karakter i trajanje, i nije bilo toliko bogato kao na područjima na kojima je pisano ćirilicom.

Sve u svemu, promatrati hrvatsku glagoljašku srednjovjekovnu književnost ne bi bilo ispravno bez promatranja književnosti na području ćiriličnog pismenog izraza jer ne bismo dobili cijelu sliku predmeta koji nas u ovom radu zanima.

SVETAČKE LEGENDE ILI HAGIOGRAFIJA

Prije no što uopće krenemo govoriti o svetačkim legendama, trebamo se prvo osvrnuti na pojam sveca općenito. U svom tekstu o svecu u zbirci *The Medieval World* koju je uredio historičar Jacques le Goff, Andre Vauchez napominje da kult svetaca nije tvorevina srednjeg vijeka, iako se kultovi jesu proširili tijekom tog razdoblja. Sve je zapravo započelo s kultom mučenika koji su dugo vremena bili jedini sveci koje su kršćani štovali, a sačuvali su svoj prestižan status i nakon što su se pojavili novi sveci. Svetac je osoba koja je uspjela uspostaviti kontakt između Neba i Zemlje. Ipak, nije sve to novina srednjeg vijeka. Obrazac je zapravo poznat još iz antike, gdje su ljudi vjerovali u duhove zaštitnike, a onda se ta vjera preobrazila u vjeru u izvanredna ljudska bića – svece. S vremenom su biskupi predložili vjernicima i kršćanskim zajednicama da uzmu za zagovornike muškarce i žene kojima je

herojska vjera omogućila privilegiju da im Bog bude osobni zaštitnik, a to je bilo upravo ono što je trebalo društvu kojemu je prijetila dezintegracija i gubitak slobode. U srednjem vijeku je Crkva postala pokretačka snaga društva pa se svetački prelat toga vremena kao Božji predstavnik u surovom svjetovnom društvu borio protiv nepravde i kršenja zakona, i branio je slabije. Ističe Vauchez i to da je za većinu ljudi srednjeg vijeka, i to osobito prije trinaestog stoljeća, svetac bila osoba čija povijest nije posve poznata, ali se zna da je mnogo propatio i imao osobitu povezanost sa samim Bogom. To objašnjava važnost svečeva tijela za razvoj kultova i legendi, jer je ono jedina dodirna točka između njega i onih koji su ga štovali. Jedino u ovom kontekstu može biti razumljiva i važnost translacija pa čak i krađa relikvija u srednjem vijeku (samo u zapadnoj tradiciji, u Kijevskoj Rusiji krađe relikvija nisu poznate), koje su bili svjesni i sami sveci pa su često odlučivali završiti svoj životni put ili tamo gdje su rođeni, ili tamo gdje su mislili da će njihove relikvije biti od koristi. Navedene su ideje bile ukorijenjene u narodnoj kulturi, čiji iskrivljeni, ali neporecivi odjek možemo naći u hagiografijama, posebno u vernakularnim životima svetaca iz 12. i 13. stoljeća. Svetac je tu predstavljen kao netko tko je suzdržan od svega što su drugi muškarci i žene smatrali ugodnim, tko hiperbolično prakticira čistoću i asketizam i živi u odricanju i odbijanju tjelesnih užitaka (Vauchez 1997: 313-334). Sveci i svetice prikazani su kao heroji i heroine kojima je od početka podareno savršenstvo i božanska milost, a autori tekstova uvijek stavljaju naglasak na ono što je neobično ili čak neljudsko u njihovim postupcima. Ipak, treba imati na umu da se Vauchezove teze odnose isključivo na zapadnu tradiciju, a ne na rusku ili bizantsku tradiciju. U toj je tradiciji svetost nije status, nego prije stanje ljudskog duha, što također treba imati na umu.

U početku su se štovali oni sveci koji su živjeli davno u odnosu na tadašnje društvo, ali to nije pravilo. Bili su štovani i oni koji su umrli nedavno, kao što je to bio slučaj u Kijevskoj Rusiji sa svetima Borisom i Glebom. Zanimljivo je da su u 13. stoljeću popularni postali sveci zaštitnici. Proširila se ta želja i na gradove koji nisu bili sjedište biskupije, a čak su i najmanji gradići i najskromnije bratovštine tražile svoga zaštitnika.

U teoriji su zapravo sveti svi oni koji su boravili u Nebeskom Carstvu, ali u praksi, primjerice, Katolička crkva bilježi dosta mali broj ljudi koji nose titulu sveca, a da uz nju ide i javno štovanje. Proces prepoznavanja neke osobe kao sveca uvelike se razvio tijekom srednjeg vijeka i regionalno se razlikovao. Još jedna, možda i najveća promjena u srednjem vijeku što se tiče koncepta svetosti jest spol. To znači da su i žene prepoznate kao potencijalne svetice.

Nadalje, o odnosu ljudi prema ideji svetaca Vauchez iznosi sljedeće mišljenje:

„Kad su se suočili s takvim nedostižnim savršenstvom, mase su reagirale kao potrošači, očekujući da će Božji čovjek prenijeti grešnom i patničkom čovječanstvu blagodat milosti koju je stekao svojom žrtvom. Na njega se prije svega gledalo kao na zagovornika odgovornog za zaštitu onih koji su se na njega pozivali“ (isto: 334).

Isto je mišljenje imalo i svećenstvo, koje je zato pisalo životopise svetaca i knjige o čudima, s ciljem davanja publiciteta određenom svetištu i učvršćivanja vjere društva.

Kako smo već napomenuli, Vauchezove konstatacije odnose se prije svega na zapadnu tradiciju, dok, primjerice, za rusku tradiciju takvo mišljenje o stavovima ljudi o svecima i razlozima zašto su se pisali životopisi svetaca nisu karakteristični. Ta su djela u tom pogledu puno više suzdržana. O ruskim žitijima Fedotov piše:

„Suzdržanost ruske hagiografije posebno je upadljiva u usporedbi sa srednjovjekovnim žitijima latinskog Zapada. Čak su i čuda, koja su potrebna u životopisu sveca, data vrlo štedljivo samo za najcjenjenije ruske svece koji su dobili suvremene životopise: Teodosija Pečerskog, Sergija Radonješkog, Josifa Volockog. Od čuda je potrebno razlikovati legendarne motive koji su svojstveni narodnoj legendi i epu i koji su česti u istim ili sličnim oblicima kod različitih naroda i u različitim vjerskim i kulturnim svjetovima“ (Fedotov 2000: 183).

André Jolles u svojim *Jednostavnim oblicima* govori o legendi. Nešto slično legendama postojalo je još u antici, a Jolles kao jedan od primjera navodi Pindarove pjesme pobjednice, koje su sve građene po istom principu – započinju spominjanjem izborene pobjede, potom se pripovijeda junačka ili božanska priča, a onda se ponovno priča vraća na pobjednika. U pravilu se ta umetnuta priča naziva mitom (Jolles 1978: 45).

Nadalje, Jolles kaže da riječ legenda prvi puta susrećemo u zbirci *Legenda aurea* biskupa Jakoba od Varazza iz 13. stoljeća. No veliko sakupljanje životâ ili vitâ svih svetaca koje je značajno i za određenje pojma sveca, navodi on, događa se tek u 18. stoljeću. To je sakupljanje započeo pater Heribert iz Flandrije, a dovršio Johannes Bollandus, pa stoga zbirka i nosi ime *Acta Sanctorum ili bolandisti*, a sadrži otprilike 25000 svetačkih života (isto: 23). Za legendu i vitu Jolles kaže sljedeće:

„Ono što smo nazvali legendom nije najprije ništa drugo do određen smještaj gesta u kakvu polju. Ono što <...> zovemo svetačkom vitom <...> jest ozbiljenje u legendi dane i sadržane

mogućnosti“ (isto: 32). Odnosno, kad se legenda poveže sa životom nekog pojedinca, neke posebne osobe, tu nastaje vita te osobe.

To vrijedi također za zapadnu tradiciju. U Bizantu su, s druge strane, veliki zbornici žitija poznati već od 10. stoljeća, za što je zaslužan Simeon Metafrast, koji ih je sastavio po naredbi imperatora, a u 17. stoljeću je Dimitrij Rostovski izdao 12 tomova žitija po mjesecima (azbyka.ru).

Što se tiče pojma žitija, ono se definira kao svetački životopis, hagiografija, u bizantsko-slavenskoj crkvenoj tradiciji. Često su to bile vrlo popularne romansirane biografije (*Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje). Za razliku od legende, žitije se odnosi, dakle, samo na bizantsko slavenski kulturni krug. Uz to, legenda ne mora biti ograničena na religiozne sadržaje, već može govoriti i o odnosu običnog čovjeka s višim silama kršćanskog svijeta ili o narodnim junacima, i u tom slučaju namijenjena je zabavi (isto). Više o žitijima, a poglavito o njihovim razlikama naspram (svetačkih) legendi, bit će rečeno kasnije.

Uz pojmove legende i vite možemo koristiti i pojam *hagiografije* koja potiče od grčkog *hagios*, što znači svet i *graphie*, što znači pisati. No, moramo pritom imati na umu ono što navodi Thomas Head:

„Vrste literature koje stanu u rubriku hagiografija ekstremno variraju, uključujući živote svetaca, kolekcije priča o čudesima, izvještaje o pronalasku ili premještanju relikvija, bule kanonizacije, istrage života kandidata za kanonizaciju, liturgičke knjige, propovijedi i vizije“ (Head 2001: 14). On, dakle, smatra kako je hagiografiju najbolje poimati kao kolekciju raznih žanrova, iako se to tako može činiti samo sa suvremenog gledišta pa je takvo mišljenje otvoreno za daljnje rasprave.

Važno je spomenuti i ono što o hagiografijama piše Ivanka Petrović, njihova istaknuta istraživačica. U svom radu *Hrvatska i europska hagiografija*, ona ističe sljedeće odrednice tih tekstova:

„Hagiografski tekstovi, najstariji spomenici latinske kršćanske književnosti uopće, kako svjedoči latinska Afrika, govore o rađanju i rastu kršćanstva na Mediteranu, o životu, djelima, mučeničkoj smrti prvih Kristovih sljedbenika, apostola i mučenika, u suton antičkog svijeta i svitanje srednjovjekovne kršćanske Europe“ (Petrović 2000: 321).

S druge strane, u uvodnom poglavlju o legendama u knjizi u izdanju Matice hrvatske *Hrvatska srednjovjekovna proza I.*, čije je glavno težište na legendama i romanima, možemo naći sljedeće tvrdnje:

„Najstariji legendarni hagiografski tekstovi govore o životu, djelima i mučeničkoj smrti prvih Kristovih sljedbenika, apostola i mučenika, koji su živjeli u doba prelaska jedne europske civilizacije u drugu, zamiranja antike i stvaranja kršćanskog srednjovjekovlja. Prvi hagiografski tekstovi nastali su II. stoljeću u grčkoj i rimskoj, kao i u orijentalnim književnostima, da bi se znatno tematski obogatili tijekom srednjeg vijeka“ (Badurina Stipčević 2013: 11).

Postoje i pažnje vrijedni primjeri gdje je svetac autobiografski sam napisao svoj život, kao što je to slučaj s *Ispovijestima* svetog Augustina. U takvim primjerima dolazi dakle do spajanja dvaju književnih oblika. Ta dva oblika ipak razgraničava Jolles ovim riječima: „Kad se životopis ipak odvija na taj način, da historijska osoba nije više posve zatvorena u sebe, kad je životopis gradi tako da smo potaknuti unijeti se u nju, on postaje legendom“ (Jolles 1978: 33-34).

U vrijeme kada su u Europu stigli barbarski narodi, upravo im je predaja o starokršćanskim mučenicima, imitacija svetaca i Krista pomogla da se integriraju u taj njima novi svijet.

Svetačke legende, imajući u vidu prvenstveno one zapadnog kulturnog kruga, potom su se proširile po cijeloj Europi, prevedene su na nacionalne jezike, a razvijene su s vremenom i posebne nacionalne hagiografije svakog naroda. One su bile osobito važne za tadašnji puk jer su pružale primjer vrline, primjer kako se čovjek treba ponašati, davale mogućnost oponašanja. Ključne su i za razumijevanje mentaliteta i kolektivne svijesti srednjeg vijeka.

U trinaestom stoljeću se hagiografija ponešto mijenja – u njoj se prikazuje nova koncepcija svetosti. Otada su takva djela imala zadaću pokazati da je svaki svetac imao povijesnu misiju da sagleda suvremene potrebe sa stajališta vječnosti i da njima dominira svojim iskustvom koje drugi ljudi nemaju. Ideja da se svece i njihovo ponašanje može oponašati polako je prevagnulo, u odnosu na nekadašnje strahopoštovanje koje su vjernici imali prema svecima koje štiju, a pisci životopisa svetaca htjeli su svojim čitateljima omogućiti pristup svetosti kroz usklađenost, koliko je to moguće, s modelima svetaca opisanima u tim djelima. U istočnoj je hagiografiji takve promjene nije bilo, već je oponašanje i štovanje uvijek išlo rame uz rame.

Znamo, s druge strane, da u našem svijetu legenda nema toliko značenje i utjecaj na društvo, a Jolles ističe i točan trenutak kad se gubi taj značaj:

„taj trenutak poklapa se s krajem srednjeg vijeka. U svim onim pojavama koje zovemo reformacijama i reformacijom legenda je izgubila na svojoj snazi, a drugi oblik postao moćnim“ (isto: 44). U reformacijsko doba svaki kršćanin se poimao kao svetac i tu nema mjesta za posebne junake koje bi trebali imitirati. „Da to vrijedi i za krugove koji ne pripadaju reformaciji, dokazuje nam činjenica da je i stav Tridentskog koncila prema svecima drugačiji, oštrij, oprezniji. Drugim riječima, i u katolicizmu je zaokupljenost imitacijom manja, što znači da drugi književni oblici postaju dominantnima“ (isto). No s druge strane, ne smijemo zanemariti ni još jednu činjenicu koju je također istaknuo Jolles:

„Da imitacija i njen odraz, međutim, ne obustavljaju svoju djelatnost, vidimo jednako na nezamrlu poštivanju svetaca u drugim katoličkim krugovima, koliko na nastanku mnogih antilegendi, koje većinom proizlaze iz protureformatorskih krugova“ (isto).

Svetačke legende su specifičan žanr srednjovjekovne proze. One žele ispričati život sveca, ali i zabaviti čitatelje. Minimalno su motivirane biblijskim pričama, ali njihove su teme i motivi ipak u religijskoj sferi. Likovi su sasvim jasno i strogo podijeljeni na pozitivne i negativne, odnosno na one koji su na strani Dobra i one koji su na strani Zla. Sredine nikada nema, ima samo preobraćenja iz lošeg u dobro. Ipak, treba uočiti da u toj antitezi nerijetko likovi poprime i karakteristike pravih ljudi. Ono što svetačke legende čini posebnima jest težnja ka neobičnim, novim i zabavnim motivima i fabulama, što ih približava beletristici. Radoslav Katičić čak kaže da su legende vrijedna povijesna vrela, ali nekad su i čista fikcija, te su stoga u krajnjem slučaju bliske i bajkama (Katičić 2010: 25). Hagiografija je nastojala predstaviti svece ne samo kao izuzetna bića, već i kao repetitivne ličnosti čiji su se životi razlikovali samo u njihovom prostornom i vremenskom okviru, koji je sam po sebi shematski definiran kako bi pružio scensku pozadinu za isticanje herojskog savršenstva sveca. Gotovo svaka svetačka legenda komponirana je po istim pravilima i vrlo je često podijeljena na tri dijela: prije svečeva rođenja, gdje se opisuje odakle potiče, opisuju se njegovi roditelji, proriče se njegova izvanredna budućnost; zatim, njegov život – djetinjstvo, mladost, najvažniji događaji u njegovu životu i karijeri, njegove vrline i čudesa. Naposljetku, tu je opis njegova kulta i čudesa nakon smrti.

Fabule svetačkih legendi su kompleksne, razvedenije su uzročno-posljedične veze i motivacija radnje, slijede se stvarne vremenske i prostorne relacije, i likovi i pripovjedač su

samostalni, ali tu je, s druge strane, i karakteristična plošna projekcija likova i fabularnog događanja i jako nastojanje za što jasnijim smještanjem religioznog ideala u narativni plan. Sačuvano je načelo jedinstva vremena, jer sve što se događa, događa se istovremeno, unutar zajedničke, zatvorene vremenske sfere. U legendama se pripovijeda o jednom jedinstvenom događaju koji ima zatvorenost novele. Ono što pokreće fabule svetačkih legendi jest upravo spomenuta opreka pozitivnog i negativnog, ali ta antiteza nikad nije izložena potpuno površinski i stereotipno.

Također, obično ih karakteriziraju specifično oblikovanje početaka i završetaka i snažan naglasak na iste, čime se ističu namjera i poruka određenog teksta. Osobito je u tom kontekstu popularno uključivanje naratora, odnosno svjedoka, koji jamči istinitost onoga što se pripovijeda i uspostavlja pritom emocionalnu vezu s čitateljima (Hercigonja 1975: 256, 257, 260).

Hagiografska književnost je vrlo raširena, od liturgije i časoslova, pa do poučnog pučkog štiva, ali uspješno ju proučavati možemo samo ako ju sagledamo kao cjelinu.

a) O hrvatskim svetačkim legendama

Što se tiče književnih oblika koje obuhvaća domaća hagiografska književnost, Ivanka Petrović navodi sljedeće: „Hrvatska hagiografska književnost obuhvatila je mnoge kategorije i oblike orijentalne i evropske hagiografije: pasije martira, živote svetaca, pangerike, svetačke mirakule, našašća, translacije relikvija. Ti oblici, dakako, nisu posve čisti, nego se miješaju i isprepliću pa su ponekad i teško određivi“ (Petrović 1984: 192).

U Hrvatskoj su u srednjem vijeku životopisi svetaca i svetica, kao i mučenika i mučenica, bili rado čitani. Služili su kao pouke narodu. Pisana su ta djela, kao što se već može pretpostaviti iz ranije rečenog, na latinskom, crkvenoslavenskom i hrvatskom jeziku, i to latinicom, glagoljicom i ćirilicom. Zapisana su u neliturgičkim brevijarima, ali i u liturgijskim knjigama, i čitana na blagdane svetaca. Petrović ističe da je hrvatska srednjovjekovna legendarna književnost u tekstovima rijetko okupljena, češće je razasuta po skoro čitavom književnom korpusu srednjovjekovlja, a uz to često i urasla u tkivo drugih književnih vrsta toga vremena (isto: 181). U drugom svom radu pak kaže sljedeće: „Najstariji hrvatski pasionali i legendariji sačuvani su kao fragmenti glagoljičkih kodeksa od XI. i XII. do XIV. stoljeća, a slavenske su matice tekstova ćirilometodskoga i staroslavenskog podrijetla“ (Petrović 2000: 332). Neki od

važnih danas poznatih legendarija su *Ivančičev zbornik* s kraja 14. ili početka 15. stoljeća, *Vinodolski zbornik* s početka 15. stoljeća, *Petrisov zbornik* iz 15. stoljeća, *Oxfordski zbornik* iz 15. stoljeća, *Tkonski zbornik* iz prve četvrtine 16. stoljeća, *Žgombičev zbornik* iz 16. stoljeća i *Grškovičev zbornik* iz 16. stoljeća. Od svih navedenih, najveći broj tekstova u sebi sadrži *Petrisov zbornik*. Treba samo napomenuti da su takvi zbornici u sebi rijetko sadržavali samo legende i pasije. Gotovo uvijek u njima su bili i apokrifi, vizije, ali i neke druge vrste tekstova. Petrović također ističe da su se hrvatski hagiografsko-legendarni tekstovi ostvarili u punoj žanrovskoj i tipološkoj raznolikosti europskog srednjovjekovlja (isto: 342).

Hrvatski latinski svetački tekstovi nastali su pod utjecajem ranokršćanske i srednjovjekovne latinske kulture. Hrvati su, došavši na ove prostore, preuzeli stare kultove i hagiografsku predaju. Iz toga vremena postoji mnogo regionalnih hagiografskih korpusa, posvećenih zaštitnicima pojedinih gradova. Ipak, najstariji svetački tekstovi na hrvatskom crkvenoslavenskom jeziku pripadaju slavenskom književnom krugu, koji potječe iz grčkobizantskog vrela. Nadalje, znatan je dio hrvatskih legendi zapravo talijanskog podrijetla, što nas ne treba čuditi ako znamo jačinu hrvatsko-talijanskih kulturnih dodira kroz povijest, a značajni su i tekstovi nastali iz dodira hrvatske s češkom kulturom, pa zatim čak i francuskom. U poznom srednjovjekovlju za obogaćivanje naše hagiografije zaslužni su čak i utjecaji nordijskih, irskih i engleskih legendi, pa i utjecaji s ostatka juga Europe. Našu su hagiografiju uvelike obogatili i hagiografski tekstovi okupljeni pod imenom *Vitae Patrum*. Njihovi prijevodi sačuvani su samo u latiničnoj književnosti, u kojoj su krajem 14. stoljeća nastala *Žića svetih otaca*, zbirka apoftegmeta, pustinjačkih anegdota i sentencija, djelomičan prijevod latinskih zbirki *Verba Seniorum*, ali i hagiografskih tekstova iz dubrovačke zbirke. Osim toga, u hrvatsku je književnost ušao i legendarij *Dijalozi Grgura Velikoga*, nastao kao odgovor istočnoj monaškoj hagiografiji. Naš prijevod tog legendarija jedno je od vrhunskih djela hrvatske srednjovjekovne proze (Petrović 2000: 321, 331, 337, 344; Petrović 1984: 189, 194).

Velik je, dakle, bio utjecaj i zapadne hagiografije na našu hagiografiju, ali treba imati na umu da je zapadnoeuropska književnost „oplodila hrvatsku hagiografiju prije svega najstarijim slojevima svoje hagiografske tematike, a tek onda legendama o mlađim, suvremenim i lokalnim svecima“ (Petrović 1984: 193). Štovali su se osim naših i panonski, ugarski i italjski sveci i više redova – benediktinci, franjevci i pavlini.

Još je mnogo potvrda hrvatskih legendarnih i hagiografskih tekstova u hrvatskoj književnosti, a osobito u 16. i 17., pa i u 18. stoljeću, u koja su prenesena djela europske i hrvatske hagiografije srednjeg vijeka.

Slijedom svega rečenoga, Ivanka Petrović primjerenom zaključuje:

„Ukorijenjena najprije u slavensko književno zajedništvo, a potom oplođivana i vođena tekstovima zapadnoeuropske književne tradicije prema sve bogatijim, raznolikijim i osebnijim legendarnim književnim oblicima, hrvatska je hagiografsko-legendarna književnost plodonosno prihvatila, ispreplela i svojim doprinosom obogatila, kao ni jedna druga slavenska književnost, istočnu i zapadnu književno-kulturnu tradiciju legendarne literature“ (isto: 195).

b) O ruskim svetačkim legendama

Hagiografija čini poseban sloj ruske književnosti i zauzima ključno mjesto u povijesti ruske književnosti. L. G. Dorofeeva ističe da povijest ruske hagiografije započinje u 11. stoljeću prijevodnim tekstovima, koji su sve do 15. činili većinu cijelog korpusa. Gotovo istovremeno, sredinom 11. stoljeća, nastala je i izvorna ruska hagiografija te je vrlo brzo postala najrasprostranjeniji žanr, koji je odgovarao kako višim, tako i nižim slojevima društva (Dorofeeva 2017: 11). Ruska hagiografija ne prestaje s razvojem ni na prijelazu iz srednjeg ka novom vijeku, pa čak i sve do danas, iako taj razvoj nije bio jednak za sva razdoblja povijesti ruske pismenosti. Životopisi svetaca, odnosno svetačke legende, kojima se bavimo u ovom radu, u ruskoj se književnosti nazivaju *žitijima*. Žanr je naslijeđen iz bizantske kulture. Među bizantskim žitijima najviše su se proširili prijevodi žitija Aleksija Božjeg čovjeka, Andreja Jurodivog, Barbare, Georgija Pobjedonosca, Dmitrija Solunskog, Katarine, Ivana Zlatoustog, Nikole Mirilikijskog i dr (pravoslovie. ru). Žitija su se pisala nakon smrti sveca, ali ne uvijek i nakon službene kanonizacije. Smatra se da su žitija pisali ljudi koji su mogli izložiti sve točno onako kako se doista dogodilo. I u ruskoj su kulturi žitija, kako je već ranije spomenuto, imala odgojnu funkciju jer su pružala primjer kako treba živjeti, ali su i pomagala ljudima da se nose sa strahom od smrti, promičući ideju o besmrtnosti duše (Myfilology.ru).

Pisala su se tijekom svih stoljeća postojanja staroruske književnosti.

Od početaka pismenosti u Drevnu Rus' posredstvom južnih Slavena dolaze i prevode se zbornici žitija, a počinju se sastavljati i originalna žitija prvih ruskih svetaca – Borisa i Gleba, Teodozija Pečerskog i dr. Ruska žitija u mnogome su različita od grčkih.

Drugi južnoslavenski utjecaj (kraj 14. – početak 15. stoljeća) pridonio je razvoju *pletinja sloves*, što dovodi do porasta emocionalnosti i psihologizma u pripovijedanju. U periodu učvršćivanja centralizirane ruske države (16. stoljeće) hagiografija stupa u službu ideoloških zahtjeva vladajućih. Provodeći politiku Ivana Groznog, mitropolit Makarij je sakupio žitija brojnih ruskih svetaca u zbirku od 12 velikih tomova po mjesecima. U 17. stoljeću sastavljene su takve zbirke i nekolicine drugih autora te nastaje velik broj žitija posvećenih monasima ruskog sjevera. U hagiografski stil sve se više uvode crte stvarnog života, žitija se sve više približavaju svjetovnim, svakidašnjim pričama (npr. *Žitije Julijane Lazarevske*). U drugoj polovini 17. i na početku 18. stoljeća nastaju nova žitija posvećena predstavnicima vjerskog pokreta – raskola. Likovi u tim žitijima su protivnici državne Crkve, oni koji su progonjeni od strane carske vlasti (npr. *Žitije Ivana Neronova, Morozove* i dr.). Ta žitija teže prikazivanju svakodnevice naroda i odlikuju se upotrebom svakodnevnog govora. Žanr biografije sveca prerasta u poučno-polemičku autobiografiju (npr. *Žitije Avaakuma, Žitije Epifanija*). Treba spomenuti i da u 17. stoljeću na ruskom sjeveru nastaju žitija koja su u potpunosti zasnovana na legendama o čudesima ljudi čiji životni put nije bio vezan sa slavom Crkve već je bio neobičan – oni su bili patnici u vlastitom životu (npr. Artemij Verkoljski, Ivan i Loggin Jarenski, Varlaam Keretski) (Jakovljeva 2019).

Prema temi koju obrađuju, postoje dvije vrste žitija – ona koja opisuju život sveca i ona koja opisuju mučeništvo sveca. U ovom radu moći će se vidjeti primjeri obe vrste.

Žitija se mogu sistematizirati i prema tipu glavnog lika. Tako možemo razlikovati kneževske, žitija mitropolita, graditelja manastira, asketa u slavu Crkve, mučenika za vjeru, žitija jurodivih. Osim toga, postoji i nekolicina ženskih žitija, kao i u hrvatskoj književnosti. Mogu se grupirati i prema geografskom principu, odnosno prema mjestu gdje je svetac živio i činio svoje podvige i prema mjestu gdje je žitije nastalo (npr. kijevska, novgorodska, pskovska, rostovska, moskovska i dr.) (isto).

Žitija svetih pisala su se prema kanonu, odnosno posebnim pravilima koje je trebalo slijediti. Ta su pravila nastala pri kraju prvog tisućljeća i bilo ih je obavezno poštovati. Uključivala su sljedeće:

„izlagale su se samo 'povijesne' činjenice, likovi su mogli biti samo pravoslavni sveci, žitije je imalo standardnu strukturu sižea – uvod, pobožni roditelji glavnog lika, samoća glavnog lika i proučavanje Svetog pisma, odbijanje braka ili, ako je nemoguće, očuvanje 'čistoće tjelesne' u braku, učitelj ili mentor, odlazak u pustinju ili manastir, borba s demonima (opisivala se pomoću opširnih monologa), osnivanje svog manastira, dolazak „bratstva“ u manastir, predviđanje vlastite smrti, pobožna smrt, posmrtna čudesa, pohvala. <...> Sveci su se prikazivali idealno pozitivnima, neprijatelji – idealno negativnima“ (studfile.net).

Što se tiče žitija koja su dospjela u Rusiju, ona se koriste u dvojakoj funkciji – za čitanje u privatnosti vlastitog doma i za bogoslužje. Iz tog razloga se svako žitije pisalo u dvije varijante – kratkoj, koja se brzo čitala u crkvi, i dugoj, koja se čitala naglas među članovima obitelji.

No s vremenom se došlo do zaključka da su duga žitija teška, pa tako i dosadna za čitanje. Stoga su postojale dvije opcije – sačuvati kanonsku strukturu, ali da zbog toga tekst bude predug i dosadan, ili odustati od te strukture, što će tekst žitija učiniti kraćim i zanimljivijim, ali će kanon biti narušen. Taj se problem riješio tako da je kanonska struktura sačuvana, ali je postala zajednička, odnosno ista za sva žitija. Različiti su samo tekstovi koji opisuju podvige monaha (isto).

Što se tiče autorstva, za neka ruska žitija možemo naći informacije o njihovim autorima, što za hrvatsku hagiografiju nije bio slučaj, iako je i u ruskoj hagiografiji većina djela ipak anonimna. Neka od imena koja možemo susresti u stručnoj literaturi su Nestor Ljetopisac, mitropolit Kiprijan, Pahomije Logofet, Epifanije Premudri i dr (Myfilology.ru).

Odlikuju se ta djela visokim retoričkim stilom, nemaju psihološki ni povijesni, već moralno-poučni karakter. Osim toga, ne opisuju toliko činjenice kao u biografiji, već idealnu sliku sveca. (Nikulina)

Samo nam starorusko žitije daje priliku da promatramo privatni život u drevnoj Rusiji, iako je to život izgrađen na idealu, život koji je hagiograf preradio u određen tip (pravoslovie.ru).

USPOREDBA HRVATSKIH I RUSKIH SVETAČKIH LEGENDI

U ovom poglavlju bit će uspoređene neke svetačke legende, njihove hrvatske i ruske redakcije, ako ih imaju. Bit će rečeno nešto o samom sadržaju svake od izabranih legendi i istaknut će se njihove glavne karakteristike, te sličnosti i razlike. Odabrane su reprezentativne legende koje pružaju mogućnost zanimljive usporedbe.

a) Hrvatske i ruske redakcije istih legendi

Prva u nizu obrađenih legendi jest ona o slavenskim prvoučiteljima, braći Ćirilu i Metodu, jer se oni čine dobrom poveznicom između hrvatske i ruske kulture i uvodom za daljnje analize i usporedbe.

Krenuli smo u svom istraživanju od kratkog teksta *Žitje Ćirilovo* iz Matičine zbirke *Hrvatska srednjovjekovna proza I*. To žitije najvjerojatnije potječe iz Češke i govori o tome kako je car Mihajlo III na molbu kneza Rastislava u Moravsku poslao Konstantina, odnosno Ćirila, da uči i propovijeda vjeru. Dakle, to kratko žitije tematizira tek jedan mali dio poznatog *Žitija Konstantinova* i kao takvo u ruskoj verziji ne postoji. S druge strane, cjelovito *Žitije Konstantinovo*, „povijesni izvor velike vrijednosti i jedno od najljepših književnih djela slavenskog i evropskog srednjovjekovlja“ (Petrović 1983: 113), identično je i u hrvatskoj i u ruskoj redakciji, kako tematski, tako i u načelima kompozicije i stilu. Oba teksta karakterizira stepenasti tip razvijanja fabule, precizan opis protagonista, uzročno-posljedična povezanost u nizanju motiva i linearna naracija. Počeci tekstova su uobičajeni i sadržavaju „topos o Bogu stvaraocu“ (Fališevac 2007: 58), s kojeg se prelazi na pripovijedanje o Konstantinovu životu. Identičan je i završetak te sveznajući pripovijedač koji ne sudjeluje neposredno u pripovijedanju. Sastoji se to žitije od osamnaest poglavlja u kojima se opisuju Konstantinovo podrijetlo, neke epizode iz njegova djetinjstva, njegova želja za učenjem i usavršavanjem u mudrosti, njegovo obrazovanje s učiteljima u Carigradu, četiri disputa (prvi o ikonoklazmu, drugi o islamu, treći o židovskoj vjeri, i četvrti vođen u obranu slavenskog bogoslužja), zatim opis njegova poslanja u Moravsku na zahtjev kneza Rastislava te njegova tamošnjeg doprinosa, dolazak u Rim i papino posvećivanje slavenskih knjiga, te naposljetku opis Konstantinove bolesti, ulaska u manastir i promjene krsnog imena u Ćiril, njegove smrti i

sprovoda. Što se tiče spomenutog kanona, odnosno pravila prema kojima se pišu žitija, neki elementi se ovdje ne pojavljuju, ali u suštini se u cjelini obuhvaća život ovoga sveca. U knjizi *Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela* koju je preveo i protumačio Josip Bratulić, a iz koje smo i čitali hrvatsku redakciju teksta *Spomen i žitje blaženoga učitelja našega Konstantina Filozofa, prvoga prosvjetitelja Slavenskomu narodu*, navodi se sljedeće: „Danas je poznato pedesetak rukopisa Žitja Konstantina Filozofa, nastalih od 15. do 18. stoljeća, većim dijelom ruske, dok ih je 8 južnoslavenske redakcije (najstarija su dva prijepisa Vladislava Gramatika, prvi iz 1469, u Arhivu JAZU, drugi iz 1479)“ (Bratulić 1985: 16). Smatra se da je to žitije nastalo u Panoniji nedugo nakon smrti Ćirila te da je podatke za sastavljanje dao njegov brat Metodij, ali da sam nije autor, već je to navodno Kliment Ohridski, iako autor nije naveden ni uz hrvatsku, ni uz rusku redakciju, koje se u ovome radu uspoređuju. *Žitije Konstantinovo* uzdiže Ćirila na višu, iznimnu razinu, i sve u tom tekstu ukazuje na jednu misao, a to je da je sv. Ćiril predodređen da bude slavenski apostol.

Što se tiče ruske redakcije, u ovom radu korišten je tekst s internetske stranice *Vostočnaja literatura*, na kojoj se nalaze srednjovjekovni povijesni izvori Istoka i Zapada. Uz taj tekst, koji je, kako smo već rekli, stilski i sadržajno istovjetan hrvatskom u knjizi *Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela*, nalazi se sljedeći navod, dio kojega se poklapa s već ranije citiranim:

„Trenutno je poznato 48 rukopisa *Žitja Konstantina* od XV do početka XVIII stoljeća. Osnovu prijevoda čini rukopis *Žitija* u zborniku iz 15. st. To je jedan od najranijih rukopisa spomenika, bez tragova kasnije prerade, što se javljaju u južnoslavenskim rukopisima 15. stoljeća koje je napisao Vladislav Gramatik. Ispravci u prijevodu su uvedeni samo u slučajevima kada je bilo potpuno očito oštećenje teksta rukopisa ili propuštanje dijelova koje iskrivljava smisao“ (www.voslit.info).

Uz *Žitije Konstantinovo* postojalo je i *Žitije Metodija*. Za ta dva teksta smatra se da su od iznimne važnosti, kako povijesne, tako i književnopovijesne te književnoestetske. Njihovi autori znali su grčki jezik, ali nije im bio nepoznat ni latinski, a žitija su nastala „u iznimnoj stvaralačkoj klimi početaka slavenske pismenosti i književnosti“ (Bratulić 1985: 15).

Sljedeća legenda koju ćemo analizirati i koja je značajna i u hrvatskoj i u ruskoj srednjovjekovnoj književnosti je *Legenda o svetom Aleksiju*. Riječ je o priči o životu Aleksija, tzv. Božjeg čovjeka, koji je na dan svog vjenčanja svojevoljno napustio život kakav je dotad poznao i otišao u daleki svijet gdje je sedamnaest godina živio kao asket i naposljetku se

vratio kući svojim roditeljima i zaručnici, ali im nije rekao tko je, već je još sedamnaest godina u svojoj rodnoj kući živio kao sluga, sve do smrti, kada se saznala istina zahvaljujući pismu koje je mrtav držao u ruci. Zanimljiva je činjenica da su Aleksiju zbog toga što je bio obavezan oženiti se na neki način roditelji stajali na putu do svetosti, odnosno usporavali taj put, iako se smatra da je u žitijima uobičajeno da se takva djeca rađaju samo pobožnim roditeljima (studfile.net). Ono što je uobičajeno za ovakve tekstove, a što se pojavljuje u ovoj legendi je u prvom redu upravo odbijanje braka, zatim odlazak od kuće u samoću, predviđanje vlastite smrti i pobožna smrt te posmrtno čudo, u ovom slučaju blagotvorna smirna koja je izlazila iz rake i ozdravljivala ljude koji su se njome mazali i slavili Krista. Legenda o Božjem čovjeku poznata je u svim kršćanskim literaturama. Najstarija od njih je sirijska. Grčka verzija pojavila se u 8. stoljeću, a potom u 9. stoljeću i latinska, osnovana na grčkoj. Poslije se počinju pojavljivati prijevodi s latinskog i grčkog na druge jezike, pa tako i na slavenske. Biserka Grabar iznosi zanimljive činjenice o ovoj, tzv. *Bizantskoj legendi*:

„Veoma rano prevedena je s grčkoga na slavenski, pa je tako već u XII st. nalazimo u Rusiji gdje se sačuvala u poznatom prijepisu Zlatostruja Publiczne biblioteke u Lenjingradu. Na taj prijepis, kojemu manjka početak do onoga mjesta gdje se Bogorodica javlja čuvaru svoje crkve u Edesi pred kojom je Aleksije prosio, naredivši mu da uvede Aleksija u crkvu, prvi je upozorio I. I. Sreznjevski. <...> Sreznjevski tu navodi i dva mlađa prijepisa ruske redakcije legende iz XIV i XV st. koje, na žalost, prema škrtnim podacima što ih o rukopisima donosi, nije moguće identificirati. Ne ulazeći u dublju analizu međusobnih odnosa teksta iz Zlatostruja i mlađih prijepisa legende, Sreznjevski je zaključio da se ovdje radi o istoj verziji legende. Pritom je tekstu iz Zlatostruja pretpostavio mlađi prijepis iz XIV st., smatrajući da ovaj bolje predstavlja prvotni prijevod, pa ga je izdao kao osnovni tekst <...>“ (Grabar 1978: 61).

Taj čin je doveo do zablude mnoge kasnije istraživače, sve do studije V. P. Adrianove koja je došla do zaključka da su postojala dva slavenska prijevoda, koji su nastali prema različitim grčkim predlošcima legende. Nadalje, u toj redakciji *Zlatostruja* bili su i hrvatskoglagoljski fragmenti, od kojih je jedan potpuniji od drugoga. Naposljetku, Grabar zaključuje: „glagoljski prijepisi imaju kao svoj izvor isti slavenski arhetip iz kojega je potekao i njegov najstariji prijepis“ (isto: 63-64). Osim toga, navodi i sljedeće:

„Kao opću informaciju o jeziku našeg glagoljskog prijepisa možemo reći samo toliko da u oblicima gotovo bez iznimke čuva crkvenoslavensku jezičnu normu, što je svakako znak da se radi o tradiranom tekstu, dok inovacija ima uglavnom na planu fonetike i leksika“ (isto: 69).

Što se tiče Kijevske Rusije, prema informacijama s internetske stranice Instituta ruske literature (Puškinskog doma), V. P. Adrianova kaže da tekst *Žitija Aleksija čeloveka Božija* nije u Rusiju došao izravno iz Bizanta, nego putem južnoslavenske književnosti. Ipak, staroruski prijevod blizak je grčkom originalu. Aleksij je bio najpopularniji za vrijeme Alekseja Mihajloviča, koji ga je izabrao za zaštitnika. U drugoj polovici 17. stoljeća pojavilo se mnogo raznih književnih obrada ove legende, a njeni motivi pojavljuju se i u djelima pisaca 19. i 20. stoljeća, uključujući i roman *Braća Karamazovi* F. M. Dostojevskog (lib.pushkinskijdom.ru).

Za ćirilične prijepise te legende Grabar kaže da su konzervativniji od glagoljskih, u kojima se crkvenoslavenska norma počela rano razgrađivati pa je u ćiriličnim prijepisima i više primjera jezične starine (Grabar 1978: 70).

U ovoj analizi koristili smo tekstove s iste internetske stranice Puškinskog doma i hrvatsku verziju iz Matičine zbirke. U osnovi su varijante tekstova vrlo slične, osim nekih nijansi u izražavanju, upotrebe nekih različitih riječi ili poretka riječi. U tim slučajevima značenje i sadržaj ipak ostaju isti. Može se ipak primijetiti i nekoliko uočljivih, znatnijih, razlika.

Na samom početku u ruskom tekstu nalazi se podatak o danu i mjesecu – „Mjeseca ožujka na 17. dan“ (lib.pushkinskijdom.ru), dok je u hrvatskom tekstu ta informacija izostavljena. Dalje nailazimo na još jednu razliku. U hrvatskom tekstu navodi se da je Aleksijev otac Evpimijan (Eufemijan) imao 3000 robova, dok se u ruskoj verziji legende navodi da ih je imao 300. Ovu razliku pokušava objasniti i Biserka Grabar paleografskim putem. Zbog sličnosti u obilježavanju brojeva 3, 300 i 3000 u ćiriličnom pismu, ispuštanjem jednog znaka ili riječi „tisuća“ lako se moglo doći do broja 3, a od ćiriličnog znaka za tisuću nije dalek put do ćiriličnog slova kojim se označuje broj 300 (Grabar 1978: 65-66). Nakon tog mjesta sve je uglavnom isto, sve do dijela kada Aleksij traži papir i tintu da bi zapisao svoj život: „I prinese jemu i vaze i napisa tajni ke imiše s ocem i s materiju i ča glagolja v črtozje k obručnici svojej, kako jej dast prsten zlati v koprinu uviv i vse žitje svoje“ (Badurina Stipčević 2013: 58). Nakon toga se tekst prekida, a u hrvatskom tekstu iste legende koji dolazi uz članak Biserke Grabar, na tom se mjestu čak i navodi: „Ovdje vjerojatno manjka list“ (Grabar 1978: 81). Tekst se u Matičinom izdanju nastavlja rečenicom: „Jegdaže sliša otac jeho čtenije hartije

ino skoči s prjestola skoro i rastrza rizi svoje i urjeza vlasi svoje i sjedini svoje trzaše“ (Badurina Stipčević 2013: 58). U ruskoj verziji između te dvije rečenice postoji cijeli jedan odlomak u kojem se opisuje kako se uokolo pronio glas da u Eufemijanovu domu živi Božji čovjek. On nije znao o kome se radi pa su u njegov dom, tražeći ga, došli svi ljudi na visokim položajima. Eufemijan je našao Aleksija i obratio mu se, no ovaj više nije izustio ni riječi, a lice mu se sjajilo kao anđelu. U ruci je držao papir koji je Eufemijan htio uzeti, ali ovaj ga nije puštao. Ispričao je tada svima što je našao i sve što je znao o Aleksiju. Nakon toga su Aleksiju dali izraditi ležaj i ponizno ga zamolili da im da svoje pismo. Tek tada je sveti pokojnik to i učinio pa su uspjeli pročitati njegove riječi i saznati cijelu istinu o njegovu životu.

Osim toga, postoji razlika i u dijelu nakon njegove smrti. Riječ je o datumu Aleksijeva pogreba. U hrvatskom tekstu stoji datum 17. lipnja, a u ruskom 17. srpnja, koji je zapravo iznimka i u drugim se ćirilničnim prijepisima ne pojavljuje. Tu razliku također spominje B. Grabar, koja kaže da je 17. lipnja bez sumnje prijevod s grčkog jezika te da se taj datum pojavljuje samo u glagoljskim tekstovima, a da se u većini ćirilčnih prijepisa ipak spominje 17. ožujka (a taj se datum, kako smo već spomenuli, pojavljuje na samom početku ruske varijante legende). O toj temi Grabar piše sljedeće:

„razlike u slavenskim prijepisima ne bi možda trebalo pripisivati različitim grčkim predlošcima, nego ih radije protumačiti kao razlike u datumu svetkovanja smrtnog dana sv. Aleksija na Zapadu, gdje je to bio 17. srpnja, i na Istoku gdje se spomen-dan sv. Aleksija slavio 17. ožujka“ (Grabar 1978: 68).

U svemu ostalome ove se dvije redakcije iste legende u potpunosti poklapaju. I hrvatska i ruska redakcija započinju *in medias res*, karakteriziraju ih stepenasti tip razvijanja fabule, uzročno-posljedične veze u nizanju motiva, linearna naracija i sveznajući pripovjedač te mnogo dijaloga. Uz sve navedeno, treba dodati i da su u toj legendi „vrijeme i prostor precizno određeni u svojim kronološkim i geografskim odrednicama“ (Fališevac 2007: 62).

Poseban spomen zavrjeđuje i sveti Nikola, njegovo žitije i kult. Vesna Badurina Stipčević navodi osnovne informacije o ovom, danas djeci najomiljenijem svecu:

„Sveti Nikola, biskup iz maloazijske Mire (4. st.), pripada najistaknutijim i najpopularnijim kršćanskim svetcima. Zaštitnik mornara, male djece, djevojaka, siromaha, putnika, postao je patron velikoga broja crkvi na Istoku i Zapadu. Unatoč velikoj popularnosti poznato je malo

povijesnih podataka iz njegova života te se Nikolina biografija temelji na legendarnim podacima: rođen je u Maloj Aziji u kršćanskoj obitelji, putovao je po Egiptu i Palestini i nakon povratka izabran je za biskupa u Miri. Bio je zatvoren za vrijeme Dioklecijanovih progona, a oslobođen za vladavine cara Konstantina. Prisustvovao je koncilu u Niceji. Talijanski trgovci prenijeli su njegovo tijelo 1087. godine u Bari u Italiji. Postao je glasovit po mnogim spasonosnim čudima koja je činio za života, i nakon smrti. <...> Nikolin je kult bio osobito poznat i raširen među Hrvatima. O tome svjedoče suvremena hagiotopografska istraživanja prema kojima su crkve posvećene svetom Nikoli među najzastupljenijima u Hrvatskoj“ (Badurina Stipčević 2019: 26).

Na temelju usmene predaje o Nikolinu životu nastale su raznovrsne hagiografije. Ono što je zanimljivo jest činjenica da su životopis Nikole iz Mire vrlo često zamjenjivali životopisom drugog Nikole, Nikole Sionita, biskupa koji je živio u 6. stoljeću u likijskoj Pinari. S vremenom su detalji životopisa jednog sveca ulazili u životopis drugog i počelo se vjerovati da je postojao samo jedan Nikola. To miješanje dogodilo se već u bizantskim djelima o Nikoli Sionskom (lib.pushkinskijdom.ru).

„Sveti Nikola od Siona bio je monah sionskog samostana, koji se nalazio nedaleko od grada Myre. Za njega se pouzdano zna da je živio i činio čudesa: izgonio zloduhe i spašavao ljude na moru. Bio je uzoran i ponizan redovnik te je bio zaređen za biskupa Pinare, nedaleko od Myre. Umro je 8. prosinca 564. godine. Njegov život i čudesa zabilježeni su u *Vita Nicolai Sionitae* (Život Nikole od Siona) koji je napisan u drugoj polovici VI. stoljeća“ (Jerković 1992: 312).

Ovdje ćemo govoriti o hrvatskom tekstu *Legenda o svetom Nikoli*, ponovno iz zbirke Matice hrvatske, a riječ je zapravo o legendi iz *Oxfordskog zbornika* koja pripada istočnoj verziji Nikolinih hagiografija. Pripovijeda se u toj legendi o Nikolಿನim roditeljima, njegovu djetinjstvu, kasnijem životu i o nizu čudesa koje je učinio. Nakon čitanja te legende, sljedeći korak bio je pronalazak ruske legende s kojom bi je mogli usporediti. Nakon analize nekoliko raznih verzija žitija, zaključak je da je naša legenda najsličnija legendi čiji bi se naslov s ruskog na hrvatski mogao prevesti kao *Život i sveta djelatnost oca našeg Nikole (arhimandrita) i bivšeg arhiepiskopa grada Mirijaca*, objavljenoj na ruskoj web stranici *Azbuka very*. Tekst je objavljen zajedno s istraživanjem arhimandrita Antonina, napisanim u Jeruzalemu 6. prosinca 1868. godine, a u kojem on objašnjava miješanje informacija o Nikoli Mirlikijskom sa žitijem Nikole Pinarskog, odnosno Sionskog u hagiografskoj tradiciji. Iz tog

uvodnog istraživanja i samog teksta žitija vidljivo je da se radi zapravo o žitiju Nikole Sionskog (Pinarskog), ali kako kaže Juraj Jerković,

„treba naglasiti da su svi pisci tih života uzimali sv. Nikolu od Myre kao životvorca. Sv. Nikola od Siona malo nakon toga je zaboravljen pa je čak i njegov životopis kružio naokolo pod imenom sv. Nikole od Myre“ (isto: 313).

U obe redakcije ove legende pripovijeda se niz različitih epizoda iz života svetog Nikole, ali one nisu uzročno-posljedično povezane i ne nižu se posve u kronološkom redu. U obe je redakcije pripovjedač sveznajući, iako u ruskom tekstu samo u jednom kraćem dijelu kad Nikola govori o svom susretu sa zloduhom prelazi iz trećeg u prvo lice, pa zatim ubrzo ponovno u treće. Također, tekstove karakterizira obilje dijaloga. Sam početak hrvatske i ruske legende nije identičan, ali oba teksta započinju *in medias res*, odnosno, odmah se uvodi u radnju. Ruska verzija teksta započinje spomenom „divnog i veličanstvenog muža“, Božjeg izabranika Nikole iz naselja Traglas u mjestu Faroi, koji se odlučio po Božjoj volji sagraditi hram svetog Siona. Krist je blagoslovio temelje tog hrama i odredio da se u onom trenutku, kad će se slaviti sveti Sion, rodi dijete – sveti Nikola. U hrvatskom tekstu tog dijela nema i spominje se nepoznata dragalamijska zemlja. Ono što je isto u oba teksta jesu imena Nikolinih roditelja – Epipan (Epifanij) i Nona. Osim toga pojavljuje se u oba teksta i prizor u kojem je tek rođeni Nikola potaknut Božjom silom stajao na nogama u krevetiću dva sata. Njegovi su roditelji otišli u manastir i ispričali što su vidjeli, ali im je rečeno da nikome ništa ne govore jer je njihovo dijete rođeno da proslavi Boga. Likovi pobožnih roditelja poput Nikolinih jedan su od uobičajenih elemenata svetačkih legendi i žitija, kao što je ranije navedeno. Potom se oba teksta nastavljaju jednako – kad je imao sedam godina, Nikola je ozdravio jednu ženu koja je imala suhu nogu. U hrvatskom se tekstu zvala Ananeja, a u ruskom Nonnina. Ono čega u hrvatskom tekstu uopće nema jest činjenica da su Nikolu dali učitelju da ga uči pisati, a da je on bio veoma napredan i nadareniji i od vlastitog neiskusnog učitelja. Spomen svečeva učitelja je također jedno od pravila koja čine kanon. Prema ruskom tekstu, ženu koju je ozdravio Nikola je sreo upravo na putu do škole. U ruskom tekstu također postoji i dio o blagoslovu i davanju imena novosagrađenom hramu sv. Siona, dok u hrvatskom toga nema. U hrvatskom tekstu također nema arhamandritova viđenja i proročanstva o Nikoli. U oba se teksta pojavljuje prizor s drvetom koje je opsjeo Sotona. Nije sve jednako opisano, ali suština je ista. U ruskom tekstu Nikola se molio dva sata kod drveta, a zatim naredio narodu da ga sijeku. Budući da su se svi bojali, Nikola je sam uzeo mač, načinio znamen križa i zadao sedam udaraca. U hrvatskom se tekstu taj dio razlikuje. Prvo je Nikola zatražio 12 sjekira, a

jedan mladić se javio kao dobrovoljac da posiječe drvo, pa ga je Sotona usmrtio. Majka mladića je tugovala za njim, ali ga je Nikola vrlo brzo oživio i svi su zbog toga slavili i hvalili Boga. Tek potom slijedi spomenuti dio iz ruskog teksta – Nikola naredi narodu da počnu sjeći drvo, oni se uplaše i on udari sam sjekirom sedam puta. Taj prizor završava na isti način u oba teksta: paničnim govorom uplašenog Sotone i njegovim pokušajem da okrene prema okupljenoj masi drvo koje pada kako bi ih na taj način ubio. Božjom voljom, ali i na Nikolinu intervenciju i molbu, drvo se ponovno okrenulo na pravu stranu i Sotona je istjerman. U prizorima poput ovoga, gdje se kao likovi pojavljuju Sotona ili zlodusi, što su uobičajeni prizori, očita je antiteza, opreka između dobra i zla. Pojavljuju se u legendama i dva prizora s izvorima vode. Prizor o izvoru vode koji je presušio, a Nikola ponovno pronalazi vodu nalazi se u oba teksta i razlikuje samo u nekim detaljima. S druge strane, prizor o zagađenom izvoru vode iz kojeg je Nikola istjerao zloduha pojavljuje se samo u ruskom tekstu legende. U hrvatskoj verziji teksta spominje se i čovjek kojemu je dok je spavao zmija kroz usta ušla u utrobu pa je trebao Nikolinu pomoć. U ruskoj verziji legende ništa takvo nije uočeno, ali zato postoji mnogo slučajeva kada se Nikoli obraćaju ljudi opsjednuti nečistim duhom, koji nisu opisani u hrvatskom tekstu, a čak i bračni parovi koji ne mogu imati djecu i jedan bračni par koji je mučilo siromaštvo. Pojavljuju se u oba teksta i prizori Nikolina spašavanja mornara od razornog vjetrova. U ruskom tekstu su čak dvije različite, a u hrvatskom jedna, samo u hrvatskom tekstu taj prizor dolazi na kraju, što znači da je redosljed pripovijedanja Nikolinih čudesa općenito drugačiji u obje uspoređivane legende, a i ti se prizori u svakom od dva teksta razlikuju u nekim detaljima. Nadalje, opisuje se u oba teksta i ozdravljanje slijepca, samo je čovjek u hrvatskom tekstu slijep već 13 godina, a u ruskom 3. I završeci scene su ponešto drugačiji. U hrvatskom tekstu slijepac je pao ničice na zemlju i molio se Bogu pa ozdravio, a u ruskom je tekstu ozdravio dan poslije posjeta sv. Nikoli. U obje se varijante nalazi i prizor s nepokretnom djevojkom, ali ne i na istome mjestu. Prizor u kojoj je Nikola nahranio majstore u crkvi samo jednim kruhom također je vrlo sličan u oba teksta, osim što je u hrvatskom tekstu majstora bilo 30, a u ruskom čak njih 83.

Budući da je hrvatska verzija Nikolina žitija mnogo kraća, u ruskom tekstu ima nekoliko prizora koji u hrvatskom tekstu ne postoje. Primjerice, prizor u kojem su se klerici htjeli počastiti u crkvi, a Nikola ih je sve ugostio s tri prosfore (beskvasnim kruščićima) i jednom šalicom vina. Usprkos njihovim sumnjama, bilo je dovoljno za sve. Osim toga, u ruskom tekstu postoji i prizor u kojem se demon prerašao u anđela ili, u drugom slučaju, u čovjeka u svijetloj odjeći, ušuljao u samostansku ćeliju sv. Nikole, ali nije ga uspio obmanuti. Opisuju

se također i Nikolina viđenja. U ruskom tekstu postoji i prizor u kojem su Nikolu oklevetali da ne pušta poljoprivrednike da idu u grad pa su poslali da ga se zavezanoga dovede iz samostana, i prizori u kojima se opisuje žrtvovanje volova i slavljenje Boga. K tome, u ruskom tekstu opisuje se i kako je Nikola proglašen episkopom grada Pinara i kako je sagradio hram Bogorodici. Osnivanje vlastitog manastira je također jedan od elemenata koji čine žitijni kanon. Na kraju legende opisani su još smrt i pogreb svetog Nikole, što je u skladu s uobičajenim načinima oblikovanja završetka u legendi. Navodi se da je umro u srijedu, 6. prosinca, a da su mu kosti pohranjene u hramu sv. Siona. Ipak, u komentarima ispod teksta navodi se da taj datum nije posve pouzdan i treba ga se uzeti s rezervom. Naime, poslije riječi „prosinca“ nalazi se dio koji je obrisao i nije moguće sa sigurnošću utvrditi koji se broj tamo nalazio. Sada se tamo nalazi znak Z, što znači 6, ali nije poznato otkad se tamo nalazi, niti tko ga je napisao. Obje redakcije završavaju ne na identičan, ali na vrlo sličan način, formulom kojom se obično završavaju molitve. Nakon završetka ruske redakcije dodan je još jedan odlomak koji govori o istinitosti i autorstvu svega napisanog:

„Evo istinitih Djela sv. Nikole episkopa, izvornih i autentičnih, dosada ni na grčkom, ni na latinskom nikada ne objavljenih, željenih od strane znanstvenika, nigdje ni od koga ne nađenih, čak ni spominjanih, za mene sačuvanih od Boga! Tako govori u zaključku samodopadni Falkonij². Po njegovu mišljenju napisao ih je Artema, brat i učenik sveca, nasljednik njegov na čelu Sionskog manastira, i pisani su nedugo nakon smrti sveca. <...> dodat ćemo da je pogriješio o osobi i imenu autora Djela koje je objavio. Iz 17 njihovih poglavlja vidljivo je da je Artema ostao u Likiji kad mu je brat putovao u Palestinu, a između toga je pisac žitija, kako je vidljivo iz mnogih izraza poglavlja 12. i 14., bio svečev suputnik“ (azbyka.ru).

Dakle, iz svega rečenog može se zaključiti da su dva uspoređivana žitija usprkos razlikama vrlo slična, a neki su im dijelovi čak i identični.

Sljedeća na redu je *Legenda o svetom Eustahiju*. Korišten je dosad neobjavljen hrvatski tekst legende koji je u svom radu priredila Kristina Štrkalj Despot, u latiničkoj transkripciji i sa suvremenom interpunkcijom. Ona sama ističe da se radi o verziji iz rukopisnog latiničkog zbornika koji nazivamo *Fantovičevim zbornikom* (Štrkalj Despot 2005: 355). To je vrlo kratak i nepotpun tekst koji započinje prizorom lova na jelena. Rimski vojskovođa Placid (Plakida) u

² Nikolaj Falkonij - znanstvenik, arhiepiskop latinski, koji je u vatikanskoj knjižnici 1720. godine našao rukopis žitija svetog Nikole, koji se nije poklapao s već poznatim informacija o životu i čudima tog sveca (azbyka.ru).

lovu ugleda jelena s križem između rogova. To je zapravo Isus koji od njega traži da se krsti zajedno sa svojom suprugom i djecom. Dobio je ime Eustakij, njegova žena ime Eukupista, a sinovi Agapit i Tempisto. O tom tekstu K. Štrkalj Despot dodaje i sljedeće:

„Budući da je priča sadržajno i kompozicijski zaokružena (iako je u odnosu na verziju iz zbirke *Legenda aurea* znatno skraćena) i da završava tipičnim srednjovjekovnim toposom i formulom pobožnosti (*Amen*), možemo zaključiti da se radi o 'namjerno' znatno skraćenoj verziji legende, koja je prije svega poučnomoralizatorskoga karaktera, te je u tom obliku (bez opisa mučeničkoga života i mučeničke smrti) svojedobno svakako bila vrlo prikladna kao poticaj 'poganima' da se obrate na kršćanstvo i kao faktor učvršćenja vjere 'pravovjernih'. Završna formula nesumnjiv je pokazatelj da je tekst dovršen, no nedostatak topike i formule početka upućuje na pomisao da tekstu nedostaje sam početak“ (isto: 357).

Ruski smo tekst pak preuzeli s internetske stranice *Vostočnaja literatura*. Tamo ta legenda nosi naziv koji u prijevodu na hrvatski jezik glasi *Mučenje svetog Eustahija i loze njegove*, a ispod naslova se nalazi sljedeća informacija: „nepoznato vrijeme; neki ju pripisuju Simeonu Metafrastu“ (voslit.info) i još – „Tekst preveden prema izdanju: *Analecta Bollandiana*, III, Paris, 1884“ (isto). U oba se teksta odmah uvodi u radnju, samo što se u ruskoj verziji daje više informacija – sve se događa za vladavine cara Trajana. Iz ruskog teksta saznajemo također i nešto o Eustahijevu porijeklu, što je u hrvatskoj verziji izostavljeno. On je bio iz poznata roda, bogat i slavan. Bio je idolopoklonik, ali je bio dobar čovjek i činio je mnoga dobra djela, samo još nije znao za kršćansku vjeru. Tada slijedi već spomenuti susret s jelenom, koji je gotovo identičan u hrvatskom tekstu. Osim toga, u oba teksta isti je i razgovor u kojem Placidu supruga govori o snu u kojem joj se ukazao Isus Krist. I u ruskom su se tekstu pokrstili, jedino su imena druga — Evstafij, Feopistija, Agapij i Feopist. Ovdje, zapravo gotovo na samom početku ruskog teksta, završava hrvatska kratka nedovršena verzija ove legende: „I karstiv se oni, prijaše telo Isukarstovo i biše dilnici od dobra Svete matere crikve po milosti Svetoga Duha i prijaše život vični. Amen“ (Štrkalj Despot 2005: 360). I ruska verzija, iako mnogo kasnije, završava istim uobičajenim toposom. No, ta se verzija ovdje dalje nastavlja, poprimajući neke karakteristike, koje se gotovo mogu izjednačiti s karakteristikama bajke. Eustahiju je Isus najavio da će morati puno pretrpjeti da bi dokazao svoju vjeru i ljubav. Nakon toga, sve što slijedi jest zapravo niz muka koje su morali pretrpjeti. Prvo su im umrle sve sluge i bili su pokradeni pa su odlučili otići iz svog doma. Čovjek što ih je svojim brodom prevezio u Egipat oteo je Eustahijevu ženu i zaprietio mu smrću ako se ne složi s tim. Put je Eustahij nastavio sam sa sinovima, ali uskoro je ostao i bez

njih. Jednoga je odnio lav, a drugoga vuk. Eustahij je mislio da su mrtvi, ali Bog ih je spasio i odgojili su ih pastiri i poljoprivrednici iz jednog sela. Eustahij se potom također nastanio u jednom selu i živio tamo 15 godina. Cijelo vrijeme živio je od vlastitog rada. To se selo nalazilo u blizini sela u kojem su odrastali njegovi sinovi, ali on za to nije znao, a nisu ni oni znali jedan za drugoga. Kasnije se saznaje da je Bog spasio i Eustahijevu ženu. Naime, starac koji ju je oteo ubrzo se i razbolio i nije ju ni taknuo. Za to vrijeme neprijatelji su napali Rim i Trajan je naredio da krenu tražiti Placida. Obećao da će onaj tko ga nađe dobiti nagradu. U potragu su krenuli njegovi prijatelji Antioh i Akakij. Naposljetku su ga i našli, a on ih je prepoznao i ugostio, te ih služio kao što su oni njega nekad davno. Prepoznali su i oni njega, ali tek kasnije, zbog rane na vratu. Vratio se s prijateljima u Rim. Po povratku Eustahij shvati da nemaju dovoljno veliku vojsku i predloži da pozovu dragovoljce. Među dragovoljcima bili su i njegovi sinovi koje je zavolio, ne znajući da su to oni. Svojom je vojskom pobijedio protivnike. Šatori u kojima su bili vojnici nalazili su se u blizini vrta koji je uređivala Eustahijeva žena. Dvojica vojnika u jednom šatoru pričali su o svojoj prošlosti i shvatili da su zapravo braća. Čuvši njihov razgovor, ona u njima prepozna svoje davno izgubljene sinove. Otišla je to priopćiti zapovjedniku vojske i tada prepozna i svog muža Eustahija, a on shvati da je ta starica zapravo njegova žena. Konačno su svi opet bili zajedno na okupu. Nakon bitke u Rimu je na vlasti bio car Hadrijan koji je tražio da se cijela obitelj pokloni idolima. Odbili su tu zapovijed ostavši vjerni obećanju danom Isusu Kristu pa ih je car bacio zvijerima koje ih nisu ni taknule, a potom i u bakrenu peć, ali njihova su tijela ostala cijela, što je uobičajeno u opisima mučeništva svetaca.

U objema redakcijama tip razvijanja fabule je stepenasti, što je i uobičajeno za legende, a to znači da „zbivanje teži prema određenom cilju, ali mu na putu stoje mnoge prepreke koje zbivanje retardiraju, pa svaka od tih prepreka predstavlja jednu stepenicu u razvijanju fabule“ (Fališevac 2007: 56). Pripovijeda se u trećem licu, iako u ruskom tekstu pripovjedač ponekad stupa u prvi plan, ponešto dodaje ili komentira. U oba je teksta jaka uzročno-posljedična povezanost između događaja koji su ispričovijedani, a naracija je linearna.

Zaključno, u *Legendi o svetom Eustahiju* izlaže se priča o protagonistu, ali i o nekoliko drugih likova, te se zapravo može reći da je u centru zbivanja cijela jedna obitelj i put članova te obitelji od njihova rastanka do ponovnog ujedinjenja.

Sljedeći reprezentativan primjer je i *Mučenje svetog Jakova Perzijanca*. Biserka Grabar navodi da je glavni izvor za život tog mučenika sirijska *Passio* i verzije koje su nastale iz

njezina sirijskog originala koji je danas izgubljen (Grabar 1973: 142). Autorica potom ustvrđuje: „U slavensku hagiografsku literaturu došlo je Mučenje sv. Jakova preko grčkog predloška. Slavenski pak prijevod bio je izvor za hrvatskoglagoljski tekst Mučenja“ (isto). O ruskom pak tekstu u istom članku govori se sljedeće:

„Predstavnik ruske redakcije istog prijevoda mučenja poznat nam je iz čitaćih mineja što ih je u XVI. st. prema rukopisnim minejima iz XV–XVI. st. sastavio moskovski mitropolit Makarije. Premda je velik dio Makarijevih čitaćih mineja izdan <...>, svezak za novembar <...> u kojem se trebalo nalaziti čitanje Jakova Perzijanca, nije nikada ugledao svjetlo dana. Tako je do danas tekst tog čitanja ostao u rukopisu koji se čuva u rukopisnom odjelu Gosudarstvenog istoričeskog muzeja u Moskvi <...>“ (isto: 144).

Ono što možemo reći nakon čitanja teksta legende koja dolazi u sklopu istog članka Biserke Grabar i ruskog teksta objavljenog na web stranici *Azbuka very*, jest da su tekstovi gotovo isti, osim što su opisi u ruskom tekstu nešto opširniji, a hrvatskoglagoljska verzija je kraća, oskudnija u opisima. Osim toga, u ruskom tekstu se na samom početku opširnije opisuje Jakovljevi život — podrijetlo, njegov brak s kršćankom, bogatstvo i prijateljstvo s carem, zbog čega se i odlučio pokloniti idolima. Uz to, opširnije je izloženo i pismo koje Jakovu šalju njegova majka i supruga, kritizirajući ga za njegovo idolopoklonstvo. Ostatak teksta, Jakovljevo preobraćenje i opis mučenja te obraćanje Bogu i razgovor s okupljenom masom su u osnovi isti. To potvrđuje i Biserka Grabar:

„U vezi s pitanjem međusobnih odnosa naših glagoljskih odlomaka i ćirilskih tekstova spomenuli smo već ranije da se naši odlomci gotovo doslovce slažu sa ćirilskim tekstovima Mučenja. Ovdje možemo samo nadodati da ta slaganja idu do te mjere da bismo, čini se, s pravom mogli zaključiti da su svi tekstovi srodni u direktnoj liniji. Naime, osim razlika na fonetskom planu, kojih ima najviše, što je i razumljivo kad se radi o raznim csl. redakcijama, te nešto razlika na morfološkom i leksičkom planu, jedva da i ima drugih razlika. Ukoliko smo ih u nekom slučaju ipak konstatirali, onda se gotovo redovito radi o nesvjesnom pisarevu ispuštanju, slučajnoj pogrešci ili pogrešci koja proizlazi iz nerazumijevanja teksta ili iskvarenog predloška“ (Grabar 1973: 150).

Ono što je za ovu legendu ključno jesu ponavljanja, i to ponavljanja gotovo istih prizora sakaćenja kroz cijeli tekst, samo što je svaki put u pitanju drugi dio Jakovljeva tijela, i prizora njegova dijaloga s Bogom i okupljenom masom. Takva ponavljanja retardiraju radnju i pojačavaju tešku i mučnu atmosferu koju stvaraju opisana zbivanja.

Zanimljiva je i značajna i *Legenda o Pavlu pustinjaku*, zapadnog, talijanskog podrijetla. Nastala je ta legenda prema latinskim i talijanskim *Vitae patrum*. *Vitae patrum* su „sadržavale životopise pustinjaka i pustinjakinja, kao i razne anegdote i sentencije o pustinjacima“ (Badurina Stipčević 2013: 16). Kako se navodi u uvodnom poglavlju knjige *Hrvatska srednjovjekovna proza I.*, autor teksta je sveti Jeronim. Ta legenda „vješto sastavljene naracije i snažnoga izraza, vrlo je brzo postala popularna diljem istočnih i zapadnih kršćanskih prostora“ (isto 17). Vrlo brzo je latinski original, između ostalih, preveden i na staroslavenski jezik. Ističe Badurina Stipčević još i sljedeće, što se tiče isključivo hrvatske književnosti:

„Hrvatska srednjovjekovna literatura obuhvaća pet glagoljskih tekstova Pavlove legende iz različitih književnih predaja: legenda naslovljena *Žitije Svetago Pavla prvago remeti u Žgombićevu zborniku* iz XVI. stoljeća, kao i dio legende u *Glagoljskome fragmentu sign. 32b* u Arhivu HAZU-a iz druge polovice XV. stoljeća pripadaju grčkobizantskoslavenskoj tradiciji, a latinskoj tradiciji pripadaju tri teksta u glagoljskim brevijarima“ (isto: 17-18).

Autorstvo legende potvrđuje se i informacijom koja se navodi na ruskoj internet stranici *Azbuka very*, a otkriva nam izvor objavljenog teksta – „Djela Blaženog Jeronima Stridonskog. – Kijev. 1880-1903.“ (azbyka.ru).

U obje verzije legende očita je uzročno-posljedična veza u nizanju motiva i linearna naracija. I hrvatska legenda iz Matičine zbirke i ruska sa spomenutog internetskog izvora, počinju na isti način, *in medias res*. Postavlja se pitanje tko je bio prvi pustinjač i navode se mogući točni odgovori: sv. Ilija, Ivan Krstitelj i sv. Antun Pustinjač. Potom se u oba teksta navode i svjedoci koji potvrđuju da je prvi pustinjač zapravo Pavao. U hrvatskom je tekstu to notar Lav koji je, navodno, zapisao život sv. Pavla i osobno govorio s učenicima sv. Antuna koji su ga i sahranili, i koji su ispričali sve o svetom Pavlu. U ruskom tekstu ne spominje se Lav, ali se spominju imena učenika sv. Antuna – Amafa i Makarij. Dio nakon toga je gotovo identičan u oba teksta. Opisuje se kontekst, definira se vrijeme i mjesto radnje – progoni kršćana za vrijeme careva Decija i Valerijana. Jedina je razlika što se u ruskom tekstu navode i dva primjera mučenja: jednog su mučenika naredili zavezati s rukama na leđima i ostaviti ga na suncu da ga izgrizu muhe. Drugog su pak odveli u prekrasan vrt i zavezali ga za drvo mekanim svilenim vezicama da se ne može micati. Potom su doveli lijepu bludnicu koja ga je počela dirati i zavoditi kako bi se u njemu probudila požuda. Ne znajući što da učini, odgrizao si je jezik i pljunuo ga u lice toj bludnici kako bi strašna bol potisnula u njemu požudu. Navođenjem tih primjera dočarava se okrutnost koja je tada bila uobičajena.

Opisuje se potom kako je Pavao nakon smrti roditelja živio kod sestre, ali mu je njezin muž zavidio zbog polovice imanja koju je naslijedio i mrzio ga jer je bio kršćanin. Usprkos suzama svoje supruge, htio ga je predati progoniteljima, ali je Pavao pobjegao u pustinju, što je uobičajen element žitijnog kanona. Prema hrvatskoj verziji, tada je Pavlu bilo 16, a prema ruskoj oko 15 godina. Pavao je u pustinji našao pećinu u kojoj se nastanio i tamo proživio cijeli život. U ruskom se tekstu ta pećina malo podrobnije opisuje, kao i Pavlov način života te što je jeo i pio u pustinji. Opisi su detaljni, kao i isticanje mjesta i vremena radnje. U hrvatskom tekstu taj je dio puno kraći, ali u oba se teksta sveznajući pripovjedač stupa u prvi plan i poziva se na Boga i anđele kao svjedoke istinitosti toga što pripovijeda. U tom se trenutku u oba teksta pojavljuje sveti Antun. On je do tog trenutka u pustinji proživio 90, a Pavao 113 godina, što je ponovno definiranje točnog vremenskog okvira. Antun se pitao postoji li u pustinji čovjek poput njega ili je jedini. U ruskom tekstu se samo navodi da mu je u snu otkriveno da postoji još jedan čovjek i da ga mora poći tražiti, dok se u hrvatskome tekstu Bog izravno obraća Antunu. Tada Antun kreće na put i sreće čudno biće, pola čovjeka, pola konja, koji bi, prema pripovjedačevoj napomeni, mogao biti sam đavao. Nakon toga susreće malog čovjeka s rogovima, koji u ruskom tekstu ima kozje nožice i moli Antuna da se pomoli Bogu za takve kao što je on, što sveca razveseli. U ruskom tekstu pripovjedač i ovdje stupa u prvi plan i želi uvjeriti čitatelje u istinitost svojih riječi pa spominje da je za vrijeme cara Konstancija u Aleksandriju također dovedeno takvo biće koje je bilo pravi spektakl za ljude. U hrvatskoj verziji teksta ta digresija izostaje. Sam susret Antuna i Pavla opisan je jednako u oba uspoređivana teksta, kao i vrana koja im donosi cijeli kruh (a inače je donosila samo pola) i Pavlova najava svoje skore smrti. Takvo svečevo predviđanje smrti je, kako je već ranije rečeno, također uobičajeno za svetačke legende i žitija. U oba teksta Pavao šalje Antuna da donese mantiju koju mu je dao biskup Atanaz (episkop Afanasij) da pokrije njome njegovo tijelo nakon smrti. U oba je teksta, također, Antun imao priviđenje anđela, proroka i apostola koji nose dušu svetog Pavla u nebo. Postoji razlika u tekstovima u idućem prizoru. Naime, u ruskom tekstu se Antun, vrativši se u pećinu, obratio Pavlu i tada shvatio da se radi o beživotnom tijelu, a u hrvatskom tekstu se Antun, budući da je Pavlovo tijelo bilo u položaju za molitvu, pomolio s njim i tek tada shvatio da je mrtav. Prizor Pavlova pogreba u kojem su Antunu pomogli lavovi također je isti, kao i završetak legende. Jedina razlika je u tome što u hrvatskom tekstu ne postoji odlomak na samom kraju teksta, svojevrsni zaključak pisan visokim stilom koji govori o tome da nije sve u zemaljskim bogatstvima, i koji služi kao opomena i kritika bogatima i pohlepnima. Takav završetak je zapravo uobičajen za legende, što ističe i Dunja Fališevac:

„Budući da je i početno i završno mjesto priče samo po sebi istaknuto te nosi velik dio obavijesti, i počeci i završeci neobično su pogodni da se u njima istakne moral i pouka priče, da se istakne u kojoj je mjeri priča relevantna i uputna kao exemplum za život“ (Fališevac 2007: 59).

Osim svecima, treba pažnju posvetiti i sveticama, među kojima je jedna od najpoznatijih bila sveta Katarina. Dunja Fališevac navodi da se kult svete Katarine već od 7. stoljeća proširio na istoku i zapadu, a da je do 14. i 15. stoljeća ona već bila jedna od najpopularnijih svetica zapadne Europe. Njezin se kult proširio za vrijeme prvih križarskih ratova, ali ne postoji nikakav dokaz da je ona zaista postojala. Nadalje, hrvatska verzija *Života svete Katarine* je zadarska latinička legenda, zapisana ili prepisana krajem 15. stoljeća. Pisana je visokim stilom, u tekstu postoje brojne retoričke figure i mjestimice je oblikovan kao ritmička proza. Rukopis je pisan gotičkom latinicom, a što se tiče našeg izvornog prijevoda, teško je točno odrediti kad je nastao (Fališevac 2010: 256). Fališevac se poziva i na teze Vatroslava Jagića, koji je istaknuo da je „legenda bila namijenjena pobožnoj službi koludrica u samostanu benediktinki sv. Marije u Zadru, da je pisana 'u čistom narodnom jeziku hrvatskom', što je bilo uobičajeno za tekstove namijenjene ženskim samostanima“ (isto). On smatra da je tekst pisan vjerojatno u 15. stoljeću, ali da se zapravo radi samo o prijepisu iz nekog starijeg primjerka zbornika koji su časne sestre dale prepisati jer je već bio uništen od čestog korištenja (isto).

Također, navedena autorica raspravlja o tome od kojih je tekstova zapravo sastavljen naš prijevod, a spominju se Arechis, Zlatna legenda i Pseudoatanazij (isto: 257).

Hrvatski tekst iz knjige *Hrvatska srednjovjekovna proza I.* bit će uspoređen s ruskim tekstom s internetske stranice *Pravoslavie.ru*. Uz taj se tekst navodi i njegov autor, Svetitelj Dimitrij Rostovski. U oba teksta pripovjedač je sveznajući, a tip razvijanja fabule stepenasti. Motivi su povezani uzročno-posljedičnom vezom, a naracija je linearna. Tekstovi započinju *in medias res*, informacijama o glavnim likovima, caru Maksimu u ruskom tekstu, a Masentiju u hrvatskom tekstu, te Katarini, osamnaestogodišnjoj djevojci. Vrijeme i mjesto radnje točno su definirani. Opis cara nešto je opširniji u ruskom tekstu, a njezin opis je u oba teksta gotovo identičan, u njemu se nižu epiteti, jedino se u našem tekstu navodi da je ona „Koste kralja hći“ (Badurina Stipčević 2013: 107), a u ruskom se tekstu navode pjesnici i filozofi čiji je nauk učila – Homer, Vergilije, Aristotel, Platon i dr. (*pravoslavie.ru*). Takvi detaljni opisi karakteristični su za legende. U ta se dva opisa može uočiti izrazita antiteza, čime se ističe

Katarinina dobrotu i careva zloba. U hrvatskom je tekstu izostavljen dio o Katarininu životu prije obraćenja na kršćanstvo, njena vizija Majke Božje i Isusa i majčino nagovaranje da se uda. Katarina je brak odbila, što i odgovara kanonu, odnosno pravilima. Katarinin razgovor s carem nije od riječi do riječi identičan u oba teksta, ali je smisao isti – Katarinina kritika idolopoklonstva. U oba teksta Katarina govori o sebi i o svom podrijetlu. U hrvatskom tekstu navodi ime svog oca Koste, a u ruskom kaže da je carska kći. U oba teksta ona se odriče svega naučenog, svih mudrosti, jer su to niske vrijednosti. Nakon njenog predstavljanja na dvoru se okuplja 50 mudraca da razgovaraju s njom i pokušaju ju odvratiti od njenih uvjerenja. Taj dio je u hrvatskom tekstu skraćena, a u ruskom tekstu oni prije razgovora s Katarinom vode dijalog s carem, gdje im on obećava nagradu ako ju pobijede, a smrt ako izgube. Prije susreta s mudracima u oba se teksta Katarini ukazuje anđeo koji joj govori da se ne mora bojati, u hrvatskom tekstu on nije imenovan, a u ruskom se ističe da se radi o Mihaelu. Ona mudrace uspijeva uvjeriti da nisu u pravu, ali u ruskom tekstu to je duži dijalog, u kojem im sv. Katarina navodi da su i njihovi filozofi i pisci pisali o kršćanskom Bogu. Car ih je dao spaliti, ali su im tijela ostala čitava. Potom se u oba teksta pojavljuje prizor u kojem car nudi Katarini carstvo ako prijeđe na njegovu stranu, što je ona odbila, s tim da je u hrvatskom tekstu njihov razgovor samo prepričan, a u ruskom je izložen u formi dijaloga. Identičan je u oba teksta i prizor u kojem carica poziva vojskovođu Porfirija da joj pomogne doći do tamnice u koju je njezin muž zatvorio Katarinu. U ruskom tekstu taj je dio također opširniji, jer je tamo dijalog u kojem mu ona govori da je vidjela Katarinu u snu, a spominje se i njeno ime – Augusta. U ruskom tekstu potom slijedi dijalog između Katarine i carice, gdje Katarina carici proriče mučeništvo koje će narediti njen muž. Također, u ruskom tekstu prikazano je kako se i Porfirij preobratio, i govori se kako je golubica svaki dan donosila hranu Katarini. I u hrvatskom je tekstu navedeno to isto, samo se pripovijeda drugim redoslijedom. Nakon toga dolaze centralni prizori u ovoj legendi, a to su prizori Katarinina mučeništva. Mučili su je na kotaču, a oslobodio ju je anđeo. Dolazi carica i kori cara za njegove postupke, pa u oba teksta on naređuje da i nju ubiju, samo je sam opis smrti različit – u hrvatskom tekstu ubijena je probijanjem prsa, u ruskom su joj zgnječene bradavice, no u oba teksta na kraju joj je odrubljena glava. Izdvojiti ćemo još jedan prizor kojeg u hrvatskom tekstu legende nema, a u ruskom je opet poprilično opširan. Prizor je to u kojem vojskovođa Porfirij priznaje caru da se preobratio na kršćanstvo te car naređuje da se i njemu i njegovim vojnicima zbog toga odrube glave. U hrvatskom tekstu izostaje i carevo nagovaranje Katarine da se predomisli prije samog pogubljenja. Kad shvati da mu ne uspijeva, šalje ju na mjesto pogubljenja, gdje se nalazila masa naroda koja ju također pokušava odvratiti od smrti. Prije

smrti Katarina se moli. Molitve nisu identične, ali su slične, a u hrvatskom se tekstu još javlja glas koji poručuje da je molitva uslišana. Završetak je isti – odrubili su joj glavu, a umjesto krvi poteklo je mlijeko, što je još jedan uobičajen element ovoga tipa tekstova – posmrtno čudo. Poslije svega Katarinino su tijelo anđeli odnijeli na goru Sinaj. Obje se legende završavaju uobičajeno – hvaljenjem Gospodina i riječju „Amen“.

Osim svega rečenog o sličnostima i razlikama, za hrvatsku je legendu značajna i napomena Dunje Fališevac: „podijeljena je u 8 lekcija, a zadarske redovnice recitirale su je u koru na dan sv. Katarine kao lekcije; na kraju lekcija nalaze se dvostruko rimovani dvanaesterački responsoriji i versikuli, po dva, tri ili četiri stiha u svakom responsoriju ili versikulu“ (Fališevac 2010: 262).

Što se tiče ruskog teksta, tamo se nalaze samo dva „pjevna“ dijela, koja su navedena nakon završetka same legende.

b) Legende koje postoje samo u hrvatskim, odnosno ruskim redakcijama

Nakon prethodnih usporedbi raznih redakcija istih legendi, izdvojit će se nekoliko legendi koje nemaju svoje ruske ili hrvatske redakcije.

Jedna od njih je *Legenda o Ivanu Zlatoustom* iz Matičine zbirke legendi, koja je, kao i ranije spomenuta *Legenda o Pavlu pustinjaku* nastala prema latinskim i talijanskim *Vitae Patrum*. Ta je legenda izabrana za analizu jer je bilo očekivano da će postojati njena ruska redakcija, budući da je Ivan Zlatousti izrazito štovan u Pravoslavnoj Crkvi. No, kada se došlo do neočekivanih rezultata, da ona kao takva ne postoji u ruskoj verziji, odlučeno je da se ona analizira u ovom dijelu rada, osobito zbog toga što se svojom radnjom ističe od drugih spomenutih legendi. U jednoj se mjeri podudara s talijanskom verzijom. Nalazi se samo u *Žgombićevu zborniku*, nastalom u 16. stoljeću. Danas se čuva u Arhivu Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti (Badurina Stipčević 2015). „Glagoljski tekst u latiničkoj transliteraciji prvi je objavio Stjepan Ivšić 1931., a kasnije je tekst izdan i u hrestomatijama hrvatske srednjovjekovne književnosti“ (isto). I taj tekst karakterizira stepenasti tip fabule i sveznajući pripovijedač, koji odmah u prvoj rečenici stupa u prvi plan i govori u prvom licu množine kako je saznao sve ono što će ispričati: „Nahajamo v starom pisme v njekeh mesteh jedan kapitul od žitija Svetoga Ivana Zlatoustoga“ (Badurina Stipčević 2013: 73). Događaji su opet u uzročno-posljedičnoj vezi, a naracija je linearna. Vrijeme i mjesto radnje nisu točno

određeni. Dojmljiva je to legenda, drugačija od svih dosadašnjih, s nekim motivima koji se pojavljuju u bajkama, kao što su likovi kralja, kraljice i mlade prelijepe kraljevine koja prati oca u lov, izgubi se pa nailazi na utočište usred pustoši, koje se ispostavi izvorom nevolje za nju. Naime, Ivan Zlatousti, koji je tako prozvan jer je molitve pisao slinom koja se pretvarala u zlato, jedne olujne noći u pustinji ponudi utočište djevojci, kraljevoj kćeri. Pod utjecajem alkohola, napastuje ju i ubije. Shvativši što je učinio, određuje si strogu pokoru života četveronožne zvijeri, sve dok mu Bog ne oprost. To je može podsjećati na kazne koje inače u bajkama na kraju dočekaju negativne likove. Legenda ima sretan završetak, koji kao i obično u bajkama, nastupa nakon nekog vremena, nakon raspleta niza događaja, obično teških za glavnog junaka. Ivana Zlatoustog pronalaze kralj i njegov sin, a i kraljevinu nalaze živu i zdravu. Naime, njezin je otac tražio Ivana da mu pokaže gdje ju je pokopao. Došavši na njen grob, kralj je počeo razmicati kamenje i tada je vidio njeno lice, još uvijek rumeno. Ona je skočila kao da se tek probudila, pitala oca jesu li štogod ulovili u gorama i rekla da je zbog umora malo legla. Ivan je naposljetku oslobođen grijeha, pa i od života četveronožne zvijeri. I ova se legenda završava na uobičajen način, u visokom stilu, hvalom Boga.

Izdvojit ćemo još dvije hrvatske legende koja nemaju svoju rusku varijantu.

Prva od njih je *Život Marije Magdalene*, objavljena u zborniku Matice hrvatske. Analizirana je ovdje jer su na ruskom jeziku zabilježene mnoge informacije o Mariji Magdaleni, ženi koja je prva vidjela uskrsnalog Krista. Međutim, ova verzija legende ne postoji na ruskom jeziku. U ovoj verziji ne doznajemo toliko toga o životu same Marije Magdalene, što bi se od jedne legende očekivalo, već se čitateljima predstavlja neočekivana epizoda u kojoj ona pomaže caru u Marseilleu i njegovoj ženi da dobiju dijete, i po tome je tematski drugačija od dosad analiziranih legendi. Ona se izvorno nalazi u *Žgombićevu zborniku*. Taj glagoljski tekst blizak je životopisu Marije Magdalene u *Zlatnoj legendi* Jacopa de Voraginea (Badurina Stipčević 2013: 19). Fabula ove legende razvija se stepenasto, a pripovijeda se u trećem licu. U njoj su definirani mjesto radnje i vremenski okviri, tako se, primjerice, na samom kraju navodi da je Marija Magdalena provela 32 godine u pustinji bez ljudi, što je uz to i u skladu s pravilima kanona. Kao i u drugim slučajevima, jasna je uzročno-posljedična veza između motiva. Iako ne postoji ruska verzija ove legende, izdvojit ćemo zanimljivu činjenicu, a to je da se prikaz Marije Magdalene razlikuje u pravoslavlju i katoličanstvu. U katoličanstvu je prihvaćeno njeno izjednačavanje s likom Marije iz Betanije, Lazarove sestre (bitno.net). Isto izjednačavanje događa se i u našoj legendi: „<...> Mariju Magdalenu s Lazarem, bratom jeje <...>“ (Badurina Stipčević 2013: 94)

Druga legenda koja nema rusku verziju jest *Pasija i translacija svetoga Mavra*, koja se također nalazi u izboru legendi u knjizi *Hrvatska srednjovjekovna književnost I.* odabrana je jer je specifična po tome što se u njoj govori o Mavru, zaštitniku našeg grada Poreča, pa je po tome i očekivano da ruska verzija te legende ne postoji. Dok se sadržajem i spomenom grada Poreča ova legenda razlikuje od ruskih legendi, poglavito onih koje nemaju svoje hrvatske verzije, ona se po načinu pripovijedanja, tipu fabule, naraciji i temi ne razlikuje puno od ostalih spomenutih legendi, osim od onih kod kojih je izričito napomenuto da su po nekim elementima drugačije.

Legenda započinje naredbom cara Nemerijana da se ljudi odvrate od svoga Boga i da vjeruju u idole, a ako ne pristanu, prijetio im je strašnim mukama. Zbog toga se Mavar, kako je oslovljen u tekstu, uplašio i pobjegao u goru, jer je propovijedao kršćansku vjeru. Takvo povlačenje u samoću još je jedno od općih mjesta svetačkih legendi. U toj gori nije ništa ni jeo ni pio 3 mjeseca, samo se molio. Jedne noći ukazao mu se anđeo Gospodnji i rekao mu da ga Bog nije zaboravio te da se ne boji. Nakon toga, Mavar je otišao u Rim, gdje su ga prepoznali i odveli ga knezu Celerijanu. Njemu je rekao da dolazi u ime Božje, a on ga je tražio da se odrekne svoje vjere. Mavar na to nije pristao, pa je stoga naređeno da ga se razapne na križ izapali. Kad je Mavar rekao Celerijanu da će završiti u paklu sa svojim ocem Đavlom, ovaj se razljutio i naredio da mu se glava odsječe izvan grada. Nakon što je ubijen, došli su anđeli i odnijeli njegovu dušu. U to su vrijeme u Rim došli Mavrovi prijatelji i rodbina, ali nisu smjeli reći tko su. Uzeli su njegovo tijelo, položili ga u kameni lijes i stavili na brod. Kad je to čuo, car Nemerijan ih je tražio, a oni se uplašili i razbježali, pa nitko nije ostao s tijelom na brodu. Car je potom naredio da se brod s Mavrovim tijelom zapali, ali brod se sam, a zapravo Božjom voljom, odvezao, a sidro se diglo bez ljudske pomoći, te se brod otisnuo na pučinu i došao do grada Poreča. Kad su Porečani vidjeli taj brod, otišli su po biskupa i sve mu ispričali. Naredio im je da odu izvidjeti što je na brodu i tada su našli Mavrovo tijelo. Odnijeli ga u grad na počasno mjesto i oko toga mjesta sagradili crkvu.

Ta je legenda nastala pod utjecajem latinskih i talijanskih tekstova. Uvelike je slična uobičajenom modelu legendi koje opisuju mučeništvo svetaca, ali ono što je čini specifičnom jest to da se ovdje, kako je već rečeno, spominje grad Poreč. Naime, riječ je o Mavru (Mauru) Porečkom, prvome poznatom biskupu Porečke biskupije i zaštitniku grada Poreča. S druge strane, pronađen je mali broj tekstova o svetom Mavru na raznim ruskim internetskim izvorima koji objavljuju žitija, ali uglavnom je uvijek bila riječ o svetom Mavru,

Benediktovom učeniku. Od svih tih tekstova, nijedan nije imao nikakve sličnosti s hrvatskom legendom.

Reći ćemo, naposljetku, i nešto o nekoliko izabranih ruskih žitija koje nemaju hrvatske verzije. Izabrana su prije svega jer je težnja bila naći u njima neke karakteristike kojima će se razlikovati od hrvatskih legendi.

Od izabranih tekstova najbliže drevnom kanonu je *Skazanje o Borisu i Glebu*, a pripada ono periodu književnosti Kijevske Rusije. „To je djelo napisano prema strogim zahtjevima klasičnog bizantskog žitija“ (studfile.net). Izabrano je jer nam, za razliku od ostalih legendi, govori dosta toga o ruskoj povijesti, budući da je riječ o kneževima koji su proglašeni svetima.

Toj su svetoj braći posvećena mnoga djela, a ova je legenda, odnosno *skazanje*, nastala, prema mišljenju S. A. Bugoslavskog, sredinom 11. stoljeća. „U staroruskoj književnosti skazanja predstavljaju pripovjedačko-hagiografski žanr s korištenjem povijesnih i legendarnih materijala, koji uključuju tradicionalna figurativna i stilska svojstva folklora ili hagiografske književnosti“ (litterms.ru). Bugoslavski je također smatrao da je kasnije tome *Skazanju* pridodano i *Skazanje o čudima*, koje su sastavljala tri autora u razdoblju od 1089. do 1115. godine. Na osnovi *Skazanja* dopunjenog čudima Nestor je oko 1108. godine napisao *Čitanje o životu i pogubljenju blaženih mučenika Borisa i Gleba*. A. A. Šahmatov je, s druge strane, smatrao da je najprije nastalo Nestorovo *Čitanje*, a zatim je na njegovoj osnovi nastalo *Skazanje*, koje je od samoga početka u svom sastavu imalo i priče o čudima (lib.pushkinskijdom.ru).

Tekst *Skazanja*, ne temelju kojega je i napravljena analiza za ovaj rad, nalazi se na internetskoj stranici Puškinskog doma, ali u samom se uvodu navodi sljedeće:

„Objavljujemo tekst 'Skazanje o Borisu i Glebu' prema spisku Uspenskog zbornika (prema izd.: Uspenski zbornik XII-XIII st. Izdanje su pripremili O. A. Knjazevskaja, V. G. Demjanov, M. V. Ljapon, M., 1971), ali u tom sastavu, koji je, prema hipotezi S. A. Bugoslavskog, to djelo imalo u svom prvotnom obliku, tj. bez 'Skazanja o čudima' <...>“ (isto).

Legenda započinje zazivom Božjeg blagoslova i prorokovim riječima, a potom se objašnjava podrijetlo braće Borisa i Gleba, što je još jedan uobičajen postupak u ovome žanru. Njihov otac Vladimir je imao 12 sinova, od različitih žena. Oženio je i trudnu ženu svoga brata kojeg

je ubio, zbog čega nije volio njenog sina Svjatopolka. Ta bi činjenica mogla objasniti daljnji tijek radnje, odnosno Svjatopolkovo ponašanje. Sve što se u tekstu pripovijeda povezano je jasnom uzročno-posljedičnom vezom, a naracija je linearna. Boris i Gleb bili su Vladimirovi sinovi od žene Bugarke. Vladimir je podijelio svojim sinovima vlast nad kneževinama. Boris je vladao Rostovom, a Gleb Muromom.

Kad je Vladimir bio na samrti, došao je Boris iz Rostova, a Pečenezi, nomadski narod koji je sklopio savez s Bizantom, ponovno su napali. Tada je Vladimir k sebi pozvao Borisa i poslao ga u bitku. Kad se vraćao, glasnik mu je javio da mu je otac umro, a da je Svjatopolk zatajio njegovu smrt i pokopao ga. Boris je znao da ga Svjatopolk želi mrtvog, ali se pouzdao u Boga, što je još jedan karakterističan motiv ovoga žanra. Svjatopolk je nakon smrti svog oca zauzeo prijestolje i počeo planirati ubojstvo svoje braće, odnosno svih ostalih nasljednika. U međuvremenu su Borisa savjetovali da ode u Kijev i bori se protiv Svjatopolka, ali on je rekao da ne može dići ruku na svoga brata, i još k tome starijeg, koji mu je bio poput oca. U tome već možemo uočiti njegovu veličinu, dobrotu te ispravne vrijednosti koje je zagovarao. U tekstu se rabi još jedan tipičan postupak – spominju se drugi sveci radi usporedbe: mučenik Nikita, sveti Vjačeslav, sveta Barbara i dr., ali se navode i molitve i citiraju psalmi. Boris je već čuo glasine da ga se spremaju ubiti. Kad su ubojice došle, čuli su ga kako se moli u svom šatoru. Ubili su ga, ali se prije smrti sa svojim ljudima pomolio, čak i za svoje ubojice, što je ponovno pokazatelj njegove izvanredne dobrote. Tipičan za žanr je i spomen točnoga vremena smrti – dvadeset i četvrtog dana mjeseca srpnja. Kad su vozili Borisovo tijelo, počeo je podizati glavu. Saznavši za to, Svjatopolk je poslao Varjage da mu probodu srce.

Ali nije stao na tome, nego je poslao po Gleba, rekavši mu da ga treba bolestan otac. Kad je do njihovog brata Jaroslava stigla vijest o smrti oca, upozorio je Gleba da ne ide nikamo jer im je otac mrtav, a brata je ubio Svjatopolk. Svjatopolk je poslao sluge da ubiju i Gleba. Kad su ga napali, on se, kao i njegov ubijeni brat, pomolio za dušu svojih roditelja i brata Borisa, Jaroslava, pa čak i Svjatopolka i svojih napadača. Nakon toga su ga zaklali. Ponovno se navodi vrijeme kad je ubijen – petog dana mjeseca rujna, u ponedjeljak. Tijelo su mu bacili na pusto mjesto, ali Bog ga nije napustio. Kad god su tamo prolazili trgovci, pastiri i lovci vidjeli su plamen, svijeće koje gore ili čuli pjevanje anđela. Nakon svega što se dogodilo, Jaroslav je zaratio sa bratom Svjatopolkom. Kad je Jaroslav pobijedio, Svjatopolk je počeo bježati, misleći da ga netko progoni. I on je došao do pustog mjesta i tamo umro. Nakon pobjede Jaroslav je našao tijelo svog brata Gleba, koje je bilo netaknuto, neraspadnuto, što je, kao što smo već mogli vidjeti u brojnim ranijim primjerima, također tipičan motiv.

Poslije svega ispriповijedanog, kratko se spominju njihova čuda, što čitateljima daje poruku da je upravo to i bila Borisova i Glebova uloga na svijetu – da ozdravljaju ljude. Osim toga, sagrađene su crkve u njihovu čast, a ljudima koji su tamo dolazili događala su se čuda.

Nakon toga slijedi pohvala Borisu i Glebu, odnosno isticanje njihovih vrлина, uzvišenosti, svetosti i blaženosti, napisano visokim, kićenim stilom. I pohvala je jedan od čestih elemenata žitija. Sveznajući pripovjedač ih moli da ne zaborave svoju domovinu i da se mole za nju i njene stanovnike.

Na samom kraju nalazi se kratak opis Borisova izgleda, što je neuobičajen oblik završetka ovoga tipa tekstova.

Dakle, premda se i ova legende uklapa u konvencije žanra, drugačija je i zanimljiva po specifičnoj obiteljskoj tematici i bliskosti drevnom kanonu.

Nadalje, dva od izabranih žitija koje nemaju svoju hrvatsku varijantu nalaze se u *Kijevo-Pečerskom Pateriku*, koji je izrazito važan zbornik pa je zbog toga i izabran. L. A. Oljševskaja ističe da je *Paterik* „nepromijenjivi tip hagiografskog zbornika koji uključuje djela o svecima određenog područja (Oljševskaja 2003: 5). A *Kijevo-Pečerski Paterik* je, kako kaže E. L. Konjavskaja, „prvi originalni spomenik žanra paterika u staroruskoj književnosti, čiji je glavni dio nastao u prvoj trećini 12. stoljeća, uključuje priče o stanovnicima Kijevo-Pečerskog manastira, o događajima iz povijesti manastira, djela drugih žanrova“ (Konjavskaja 2018).

Treba imati na umu da tekstovi u *Pateriku* ne prate žitijni kanon: „Pojavili su se takozvani Pateriki – zapravo priče o podvizima. Postepeno <svim žitijima> zajednički kanonski dio postaje sve manje važan i na kraju nestaje <...>. Ostaju jednostavno zanimljive priče o podvizima monaha“ (studfile.net).

Prvi od dva odabrana teksta iz *Paterika* jest *Žitije Gregorija Čudotvorca*. Započinje ono *in medias res*, tematski je zanimljivo, ne pripovijeda se slijed događaja u svečevu životu, već neke izdvojene epizode, u trećem licu. Ipak, ne razlikuje se od ostalih onoliko koliko bi se možda očekivalo, već posjeduje i mnoga karakteristična tematska obilježja koja su prepoznata i u ranijim primjerima. To su primjerice, dijelovi u kojima se prikazuju svečeva dobra djela, prizor u kojem Gregorije proriče smrt cara i prizor pri samom kraju žitija, kada car naredi da Gregorija ubiju tako da mu zavežu kamen oko vrata i bace ga u rijeku, ali je on nakon toga nađen u svojoj ćeliji. Izgledao je kao da je još živ, bio je zavezan i moker. Naposljetku su ga zakopali u pećini. Car i njegova vojska su se na kraju utopili, točno onako kako je Gregorije i

rekao. Međutim, ima u tom tekstu i nekih zanimljivih i neobičnih prizora koje dosad nismo susretali, pa samim time to žitije čine specifičnim u odnosu na druge. Ti prizori su ispriповjedani sukcesivno i variraju isti motiv. Zanimljiv je tako dio u kojem se opisuje kako je Đavao nagovorio zle ljude da pokradu Gregorija, iako on nije zapravo imao ništa osim knjiga i vrta. Gregorije je tada zamolio Boga da im dade sna. Oni su tako zaspali i spavali pet dana i noći. Probudili su se gladni, pa ih je nahranio i pustio kući. Kad su se njihove namjere proćule, naređeno je da se kazne, ali je Gregoriju bilo ųao pa je dao dio svojih knjiga u zamjenu za njihovu slobodu, a ostale je prodao i novac dao potrebitima. Prizor krađe ponavlja se još dvaput. Drugi put su lopovi došli da mu pokradu plodove iz vrta, ali se odjednom više nisu mogli pomaknuti. Kad ih je takve našao, Gregorije im je rekao vaųnu poruku, a to je da će tako skonćati ne budu li htjeli ųivjeti od vlastitog rada. Nakon njegovih rijeći su se pokajali i nastavili ųivot radeći u manastiru. Osim toga, opisuje se i treće nedjelo loših ljudi, a to je pokušaj prevare. Trojica nepoznatih htjela su ga prevariti. Dvojica od njih rekla su da im je treći prijatelj osuđen na smrt vješanjem na drvo, ali da neće umrijeti ako im Gregorije nešto da. On je isto imao viđenje takve smrti tog trećeg ćovjeka pa je htio pomoći. Otišao je u pećinu gdje se moli, donio im knjige i rekao da mu vrate ako im ne budu koristile. Oni su knjige uzeli s namjerom da ih prodaju, a kad su vidjeli drveće u vrtu, odlućili su se vratiti noću da mu pokradu i plodove. To je, dakle, treći pokušaj krađe, ali takoder neuspješan. Kad su se vratili, zatvorili su starca u njegovu pećinu i otišli u vrt da sprovedu svoj naum. Onaj treći, kojemu je predviđeno da umre, zakvaćio se odjećom za granu dok je krao plodove i ugušio se viseći na drvetu. Njegove je prijatelje Gregorije kaznio, ali ponovno ne teškom kaznom, nego radom u manastiru. Ovo ųitije, dakle, ima vaųan element svakog ųitija, a to je pouka za ćitatelje. Ono nudi pouku ćitateljima izravno, na naćin da su pouke, odnosno „kazne“, koje Gregorije daje ostalim likovima zapravo i pouke za ćitatelje. ųitije završava uobićajenom formulom – hvaljenjem i slavljenjem Boga, ali zanimljivo je da prije te završne rećenice stoji i jedna poslovice kojom se pojaćava pouka djela – ųto ćovjek posije, to će i ųeti.

Drugo ųitije, izabrano iz istog *Paterika* jest *ųitije Isakija Zatvornika*. Radi se takoder o ųitiju s dosta klasićnih i već otprije poznatih motiva. Ovaj tekst tako nudi dodatni primjer koji dobro ilustrira tipićne motive u ruskim ųitijima. Teme, dakako, variraju, ali mnogi su motivi vrlo slićni. Bogati trgovac po imenu Ćernj odlućio je postati monah i svoje je bogatstvo dao siromašnim ljudima i manastirima. Došao je svetom Antunu da ga primi u monahe. Dobio je ime Isaakij. Nakon toga je vodio jako strog ųivot, suzdrųavao se od hrane i pića i ųivio u pećini obućen u krzno, a spavao je sjedeći. Proųivio je tako sedam godina. Iako je, dakle, rijeć

o prepoznatljivim elementima, zanimljiv je nastavak radnje. Naime, jedne večeri Isakiju su ušli demoni u sobu, pretvarajući se da su Isus i anđeli, i on im se poklonio. To, doduše, i nije toliko novo i neobično, jer smo takve prizore prerusivanja i prevare već ranije spominjali, ali svakako je neobična činjenica da su ti demoni počeli svirati i iscrpili ga ni manje ni više nego – plesom. Pokušali su ga prevariti i još jednom kasnije u tekstu, ali tada im nije povjerovao. Općenito prizori sukoba sveca s demonima su u skladu sa žitijnim kanonom. Isakija su pronašla braća, a o njemu se brinuo sveti Antun. Kad je ozdravio, obećao je da se više neće zatvarati, nego će pomagati po manastiru. Zanimljiv je i jedan kraći prizor u kojem jedan kuhar kaže Isaakiju da uzme crnog gavrana koji je bio u kuhinji. Kad je životinja ostala mirna i Isaakij ga je uspio uzeti, svi su ga počeli štovati, ali on je odbacio ljudsku slavu i započeo tzv. jurodivost, ili ludost radi Krista. Prema *Hrvatskom jezičnom portalu*, jurodivi je onaj „koji u otklonu od normalnog ponašanja ljudi pokazuje natprirodne sposobnosti (predviđanja, prorokovanja, liječenja, mudrosti itd.); čest naziv u starijoj ruskoj književnosti za tzv. svetog luđaka, svetu ludu, svetu budalu“ (hjp.znanje.hr). Ponovno se naselio u istu pećinu, skupljao oko sebe djecu i oblačio ih u monašku odjeću. Zbog toga su ga tukli i njihovi roditelji i Igumen Nikon. No on je, u skladu s tipičnim konvencijama ovoga žanra, sve strpljivo podnosio. Osim toga, uobičajeno je i to da svetac pretrpi neku tjelesnu povredu, ali na njegovom tijelu nema nikakvih vidljivih znakova te povrede. Tako je i Isaakij stajao bosim nogama u plamenu, ali se nije povrijedio. Naposljetku se u pećini i razbolio, prenesen je u manastir i tamo je umro. Pokopan je gdje je i živio – u pećini. Na samom kraju teksta pripovjedač se, također u skladu s konvencijama žanra, obraća čitateljima visokim stilom, poziva ih na štovanje svetaca i molitvu za spasenje duše i vječni život.

Posljednja analizirana legenda je također bliska narodnoj bajci, kao ranije spomenuta hrvatska *Legenda o Ivanu Zlatoustom*, kako po motivima, što će biti vidljivo iz opisa same radnje, ali i po načinu pripovijedanja i po umetanju nekih narodnih mudrosti i zagonetki, odnosno folklornih motiva, kao što su prizori borbe protiv zmaja i motiv mudre djeve (Njejolov 1998: 69). Zbog toga se može vrlo brzo ustanoviti da se razlikuje od ostalih djela te skupine. Sadrži elemente i ljubavne priče i žitija o asketima (studfile.net). Ona nema hrvatsku varijantu i vrlo je specifična, zbog čega zavrjeđuje zasebnu analizu. Radi se o *Povijesti Petra i Fevronije Muromskih*, čiji je autor Ermolaj-Erazm. To djelo pripada književnosti tzv. perioda učvršćenja jedinstvene centralizirane države (kraj 15. – 16. st.) (isto).

Prije samog početka nalazi se uvod pisan visokim stilom u kojem se hvali Boga i sve što je stvorio, i njegova sina Isusa Krista. Ističe se sve ono što je Isus učinio za ljudski rod i kako ga svi kršteni trebaju štovati.

Legenda započinje određivanjem točnog mjesta radnje i pričom o caru Pavelu i njegovoj supruzi, kojoj je Đavao slao zlog zmaja da s njom bludi. Ona ga je vidjela u njegovom pravom obličju, dok je svima drugima izgledao kao car. Ona je sve to ipak ispričala svome mužu. Kako bi svladali zlog zmaja, car joj kaže neka ga pita zna li on sam kako će umrijeti. Ona je to i učinila, a on joj je odgovorio: „smrt mi je suđena od Petrova ramena, od Agrikova mača“ (pushkinskijdom.ru). Na kraju se upravo to i dogodilo, ubio ga je Pavlov brat Petar, Agrikovim mačem koji je pronašao u zidu oltara u crkvi. „Za narodni ep obična epizoda u 'Žitiju Petra i Fevronije' postaje kršćansko-žitijna: zmaj <...> je zlo izašlo iz pakla, zao duh“ (studlife.net). Od zmajevе krvi Petar je dobio rane i čireve po koži. Dovedi su ga k jednoj mudroj djevojci da ga izliječi. Njenu mudrost prepoznao je Petrov sluga jer mu je govorila u zagonetkama koje nije razumio. Ona nije htjela nikakvu nagradu ako ga uspije izliječiti, ali je tražila da ju oženi. Knez joj obeća da će ju oženiti ako ga uspije izliječiti. Ona mu pripremi lijek kojim je trebao namazati tijelo, ali mu je naredila da ostavi jednu ranu nenamazanom. U međuvremenu, Petar je pokušao nadmudriti djevojku i provjeriti kakvo je zaista njeno umijeće, ali ona ga je svaki put pobijedila svojim izvanrednim odgovorima. Naposljetku je prekršio svoje obećanje i nije ju htio uzeti za ženu kad je ozdravio. Budući da je ostavio jednu ranu nenamazanu lijekom, bolest mu se proširila tijelom. Opet se vratio djevojci da ga izliječi i dao joj riječ da će ju oženiti. Tako je postala kneginja, a ovdje prvi put saznajemo i njeno ime – Fevronija. U vezi s time zanimljiva je sljedeća napomena: „Neke crte sveca uočene su prije kod kneza Petra, nego kod njegove supruge, koja k tome, kako slijedi iz teksta, čini svoja čudesna iscijeljenja više vlastitom umjetnošću nego Božjom voljom“ (isto). Bojarima se nije sviđala kneginja i zahtijevali su od kneza drugu ženu. Ali knez je znao koliko je njegova supruga posebna, i ne želeći prekršiti zavjet dan Bogu, odluči ostati s njom. Njoj su pak nudili bogatstvo da napusti kneza, ali ih je ona opet nadmudrila svojim igrama riječi. Naposljetku su ih prognali iz grada. Na brodu s Fevronijom bio je čovjek koji je o njoj imao bludne misli, za što ga je ona, budući da je imala sposobnost čuti ih, prekorila. Fevronija je učinila još jedno čudo, blagoslovivši panjeve iz kojih je iduće jutro izraslo drveće s granama i lišćem. Nakon toga su došli plemići iz njihova grada Muroma i molili ih da se vrate jer tamo vlada kaos i mnogi su ubijeni, što su Petar i Fevronija i učinili. Zamolili su Boga da, kad dođe vrijeme, oboje umru u isto vrijeme, da ih pokopaju u istu grobnicu, te da im naprave lijes od jednog

kamena, tako da između njih bude samo tanka pregrada. Oboje su se zaredili: Petar je nazvan David, a Fevronija Efrosinija. Aleksandr Užankov ističe: „Ime David znači 'ljubljeni', treba znati – i od Boga i od supruge. Efrosinija je 'radost', radost spasenja“ (Užankov 2004).

Jednog dana ona je uvezivala koncem i iglom likove svetaca u pokrov za hram Prečiste Bogorodice, kad ju je suprug obavijestio da mu je stigao smrtni čas. Ostavila je posao nezavršenim i umrla zajedno s njim, kako je i obećala. O tom činu kaže Užankov: „Autor ističe prioritet riječi nad zemaljskim djelom, makar ono bilo i Bogu ugodno“ (isto). Ljudi su odlučili Petra pokopati u gradu, u crkvi Presvete Bogorodice, a Fevroniju izvan grada u ženskom manastiru, jer su oboje bili zaređeni. No, drugog dana njihovi su lijesovi nađeni prazni, a tijela su im bila u zajedničkom lijesu koji su dali izraditi za života. Nerazumni ljudi opet su ih vratili u odvojene lijesove, a tijela su im ujutro opet bila u zajedničkom. Nakon toga više ih nisu smjeli razdvajati i pokopali su ih na način koji su i sami htjeli. Na kraju legende sukladno kanonu još dolazi pohvala blaženim supružnicima.

Aleksandr Užankov objašnjava o kakvoj je ljubavi u legendi zapravo riječ – to je žrtva, ljubav prema bližnjem svom, ljubav radi njegova spasenja, ljubav koja zaslužuje Božju nagradu (isto).

ZAKLJUČAK

Hagiografija, svetačka legenda ili staroslavenski pojam *žitija* najlakše se može objasniti kao životopis sveca. One pripovijedaju o životu, čudesima, i vrlo često o mučenju i smrti pojedinog sveca. Samim time predstavljaju plodno tlo za književne, sociološke i jezične analize, uzimajući u obzir kako društvene, tako i književne utjecaje.

U ovom radu težište je bilo na usporedbi hrvatskih i ruskih svetačkih legendi, odnosno različitih redakcija istih legendi. Osim toga, opisane su i osobitosti nekih legendi za koje se tijekom istraživanja pokazalo da imaju samo rusku ili samo hrvatsku varijantu, kako bi se stekao širi uvid u korpus i značajke hrvatskih i ruskih legendi. Nadalje, pokazale su se i rusko-hrvatske književne veze i dodiri s naglaskom na hagiografiji, ali i važnost pojedinih legendi koje imaju značajna mjesta u dvjema odabranim književnostima. Osim glavnog dijela rada koji se bavi poredbenom analizom svetačkih legendi, objašnjen je i kontekst u kojem su

nastala djela, kao i vrijeme nastanka pri čemu su uzete u obzir osobitosti srednjeg vijeka kao epohe, kako u hrvatskoj, tako i u ruskoj književnosti.

Nakon usporedbe četrnaest svetačkih legendi može se reći da je potvrđena pretpostavka postavljena na samom početku rada – različite redakcije istih legendi veoma su slične, ponekad i identične, ali su isto tako uočene i razlike, makar u detaljima, a ponekad i neočekivane. Budući da je uzet u obzir tek mali broj legendi, ova tema istovremeno ostaje otvorena i za daljnje istraživanje na drugim primjerima. S druge strane, pretpostavka da će se legende koje nemaju svoju rusku ili hrvatsku redakciju u velikoj mjeri razlikovati naposljetku se pokazala netočnom, što bi se najbolje dalo objasniti normiranošću kanona i samom njegovom funkcijom unutar zajedničke kršćanske kulture. Ipak, riječ je o vrlo plodnom istraživačkom tlu – o književnoj vrsti iz koje su potekle i druge vrste, o specifičnoj epohi (kako vremenski, tako i društveno), o književnostima koje su u međusobnom doticaju i o dvama slavenskim jezicima. Sve navedeno omogućuje otkrivanje brojnih sličnosti koje će potvrđivati doticaje, ali i razlika koje će poticati istraživanja, čime svetačke legende nastavljaju privlačiti zanimanje istraživača.

POPIS LITERATURE

Primarna literatura

Žitje Ćirilovo u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 49-50.

Spomen i žitije blaženoga učitelja našega Konstantina Filozofa, prvoga prosvjetitelja slavenskomu narodu u: Bratulić, J. (1985): *Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 27-89.

Žitie i žizn' i podvigi, iže vo svjatih otca našega Konstantina Filozofa, prvoga nastavnika i učitelja slavjanskoga naroda.

http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Tschechien/IX/Slav_pis/frametext1.htm (12. 03. 2021.)

Žitije svetog Aleksija u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 55-59.

Žitie Aleksija čeloveka Božija. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2172> (12. 03. 2021.)

Legenda o svetom Nikoli u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 61-65.

Žizn' i dejateljnost vo svjatih otca našega Nikolaja (arhimandrita) i bivšega arhiepiskopa goroda mirejcev. https://azbyka.ru/otechnik/Antonin_Kapustin/sv-nikolaj-episkop-pinarskij-i-arhimandrit-sionskij/#note22_return (12. 03. 2021.)

Od Placida, viteza Rimskoga u: Štrkalj Despot, K. (2005): *Dosad neobjavljena hrvatska verzija Legende o svetom Eustahiju*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje. 359-360.

Mučeničestvo svjatogo Evstafija i krovnyh ego. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Byzanz/II/Vita_Eustaphii/text.htm (13. 03. 2021.)

Tekst (Mučenje Jakova Perzijanca) u: Grabar, B. (1973): *Mučenje sv. Jakova Perzijanca u hrvatskoglagoljskim odlomcima XIV st.* 155-159.

Legenda o Pavlu pustinjaku u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 67-72.

Žizn' Pavla Pustynnika.
https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/zhizn_pavla_pustynnika/ (13. 03. 2021.)

Život svete Katarine u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 107-114.

Žitie i stradanie svjatoj velikomučenicy Ekateriny. <http://www.pravoslavie.ru/43178.html> (13. 03. 2021.)

Legenda o Ivanu Zlatoustom u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 73-80.

Povest' Petra i Fevronii Muromskih. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5116> (13. 03. 2021.)

Život Marije Magdalene u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 93-98.

Pasija i translacija svetoga Mavra u: Badurina Stipčević, V. (2013): *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 87-91.

O svjatom Grigorii-čudotvorce. https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/kievo-pecherskiy_paterik/28 (13. 03. 2021.)

O prepodobnom Isakii peš'ernike. https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/kievo-pecherskiy_paterik/36 (13. 03. 2021.)

Skazanie o Borise i Glebe. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4871> (13. 03. 2021.)

Sekundarna literatura

- Tiskani izvori

Badurina Stipčević, V. (2013): *Predgovor* u: *Hrvatska srednjovjekovna proza I. Legende i romani*. Zagreb: Matica hrvatska. 11-48.

- Badurina Stipčević, V. (2019): *Hrvatskoglagoljska brevijarska Legenda o svetom Nikoli* u: *Fiumensia*, god. 31 (2019), br. 2. 25-47.
- Bishop, M. (2001): *The Middle Ages*. New York: A Mariner Book, Houghton Mifflin Company
- Bratulić, J. (1985): *Vrela* u: *Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. str. 15.
- Bratulić, J. (1985): *Žitje Konstantina Ćirila* u: *Žitja Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost. 16-17.
- Curtius, E. R. (1998): *Srednjovjekovni kanon* u: *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*. Zagreb: Naprijed. 278-282.
- Damjanović, S. (1998): *Predgovor* u: *Hrvatska srednjovjekovna književnost*. Vinkovci: Riječ. 5-11.
- Dorofeeva, L. G. (2017): *Problemy izučeniya ruskoj agiografii* u: *Slovo.ru: Baltijskij akcent*, tom 8, №1
- Fališevac, D. (1980): *Hrvatska srednjovjekovna proza. Književnopovijesne i poetičke osobine*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber
- Fališevac, D. (2007): *Stari pisci hrvatski i njihove poetike*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Fališevac, D. (2010): *Sveta Katarina – prva učena žena u hrvatskoj književnoj kulturi* u: *Slovo*, sv. 60. Zagreb. 255-277.
- Fedotov, G. P. (2000): *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomah. Tom vos'moj: Svjatye Drevnej Rusi*. Moskva: Matris
- Grabar, B. (1973): *Mučenje svetog Jakova Perzijanca u hrvatskoglagoljskim odlomcima XIV st.* u: *Slovo*, br. 23. Zagreb. 141-160.
- Grabar, B. (1978): *Legenda o svetom Aleksiju u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti* u: *Slovo*, br. 27. Zagreb. 61-84.
- Head, T. (2001): *Medieval Hagiography. An anthology*. New York: Routledge

- Hercigonja, E. (1975): *Povijest hrvatske književnosti. Srednjovjekovna književnost*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber
- Jerković, J. (1992): *Život svetog Nikole u: Služba Božja: Liturgijsko-pastoralna revija*, Vol. 32, No. 4, 1992.
- Jolles, A. (1978): *Legenda u: Jednostavni oblici*. Zagreb: BiblioTeka. 20-47.
- Katičić, R. (2010): *O hagiografiji i njezinoj istraživačici u: Slovo*, sv. 60. Zagreb. 25-27.
- Le Goff, J. (1993): *Srednjovjekovni imaginarij: eseji*. Zagreb: Antibarbarus
- Lihačov, D. S. (1971): *Poetika drevnerusskoj literatury*. Lenjingrad: Hudožestvennaja literatura
- Njejolov, E. M. (1998): *Skazka i žitie. Petrozavodskij gosudarstvennyj fakul'tet*
- Oljševskaia, L. A. (2003): *Istorija ruskoj paterikografii (Kievo-pečerskij i Volokolamskij pateriki)*. Moskva
- Petrović, I. (1983): *Sadržajne i literarne osobine odlomaka Žitija Konstantina-Ćirila u hrvatskoglagoljskim i ruskim tekstovima u: Croatica*, Vol 14, No. 19. 113-129.
- Petrović, I. (1984): *Hagiografsko-legendarna književnost hrvatskog srednjovjekovlja i senjski Marijini mirakuli. Izvori, žanrovske, tematske i tipološke karakteristike u: Slovo*, sv. 34. Zagreb. 181-201.
- Petrović, I. (2000): *Hrvatska i europska hagiografija u: Hercigonja, E. (2000): Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost. Svezak II, srednji vijek i renesansa (XIII-XVI. stoljeće)*. 321-347.
- Štrkalj Despot, K. (2005): *Dosad neobjavljena hrvatska verzija legende o svetom Eustahiju u: Rasprave Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje (31)*. 355-382.
- Vaucher, A. (1997): *The Saint u: Le Goff, J (1997): The Medieval World*. London: Parkgate Books. 313-347.
- Zatar, A. (1991): *Knjiga nad knjigama (Srednjovjekovna književnost između zbornika i sume) u: Književna smotra, God. 23 (1991), 83*. 17-25.

- Mrežni izvori

Badurina Stipčević, V. (2015): *Glagoljski Žgombićev zbornik kao književni izvor*. <https://www.matica.Shr/kolo/460/glagoljski-zgombicev-zbornik-kao-knjizevni-izvor-24950/> (14. 3. 2021.)

Srednji vijek. *Proleksis enciklopedija online*, 2012. <https://proleksis.lzmk.hr/46639/> (12. 04. 2021.)

Srednji vijek. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=57603> (12. 04. 2021.)

Focije. *Proleksis enciklopedija online*, 2012. <https://proleksis.lzmk.hr/21685/> (14. 03. 2021.)

Crkveni raskol. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=12747> (14. 03. 2021.)

Obš'ie karakteristiki žanra žitija v drevnerusskoj literature. https://myfilology.ru/russian_literature/russkaya-literatura-xi-xvii-vekov/obshchie-kharakteristiki-zhanra-zhitia-v-drevnerusskoi-literature/ (14. 03. 2021.)

3.3. *Russkaja srednevjekovaja literatura*. Elektronna biblioteka. https://libraryno.ru/3-3-russkaya-srednevekovaya-literatura-2012_istor_literat/ (14. 03. 2021.)

Žitie Konstantina (Uvod). *Vostočnaja literatura*. http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Tschechien/IX/Slav_pis/frametext1.htm (15. 03. 2021.)

Žitie Aleksija čeloveka Božija. Vstuplenie. Elektronnye publikacii Instituta ruskoj literatury (Puškinskogo doma) RAN. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2172> (15. 03. 2021.)

Čudesy Nikoly Mirlikijskogo. Vstuplenie. Elektronnye publikacii Instituta ruskoj literatury (Puškinskogo doma) RAN. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2171> (15. 03. 2021.)

Marija Magdalena: Bila je javna grešnica sapeta sa 'sedam zala', a ostala je s Isusom kad su ga napustili i apostoli (2020). <https://www.bitno.net/vjera/svetac-dana/marija-magdalena-obracenica-svjedokinja-isusova-uskrsnuca/> (13. 04. 2021.)

Užankov, A (2004): *Tajnye smisly „Povesti o Petre i Fevronii Muromskih“*. Čast' II. https://www.k-istine.ru/sants/our_sants_petr_fevronia-04.htm (15. 03. 2021.)

Konjavskaja, E. L. (2018): *Kievo-Pečerskij Paterik*. <https://www.pravenc.ru/text/1684523.html> (15. 03. 2021.)

Jurodivi. Hrvatski jezični portal. <http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search> (15. 03. 2021.)

Skazanie. Slovar' literaturnyh terminov. <http://litterms.ru/s/273> (15. 03. 2021.)

Skazanie o Borise i Glebe. Vstuplenie. Elektronnye publikacii Instituta ruskoj literatury (Puškinskogo doma) RAN. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4871> (15. 03. 2021.)

Svjatitelj Dimitrij, mitropolit Rostovskij. Pravoslavnyj cerkovnyj kalendar'. <https://azbyka.ru/days/sv-dimitrij-rostovskij> (19. 04. 2021.)

Prepodobnyj Simeon Metafrast. Biografija. https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Metafrast/ (19. 04. 2021.)

Žitije. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=67755> (19. 04. 2021.)

Legenda. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=35853> (29. 04. 2021.)

Jakovljeva, A. (2019) *Žitie kak žanr drevnerusskoj literatury*. <http://www.pravoslavie.ru/119869.html> (29. 04. 2021.)

8. *Kanon drevnerusskogo žitija. Evolucija žanra*. <https://studfile.net/preview/3862618/page:3/> (29. 04. 2021.)

Nikulina, E. N. 1.7. *Naznačenie žitija svjatogo. Žitijnyj kanon*. <https://religion.wikireading.ru/62030> (29. 04. 2021.)

SAŽETAK

Svetačke legende ili žitija (koja se odnose na bizantsko-slavenski kulturni krug) sadržavaju životopise svetaca, ali mogu pričati priču i o svečevom mučeništvu za Krista. Bila je to izrazito važna, ali i popularna književna vrsta srednjeg vijeka. U prvome dijelu ovoga rada razmatraju se kulturno-društvene okolnosti srednjega vijeka, srednjovjekovna književnost općenito te osobitosti svetačkih legendi, odnosno žitija, a potom napose i obilježja hrvatske i ruske srednjovjekovne književnosti, kao i njihove književne veze te njihove reprezentativne svetačke legende. Glavni dio rada bavi se usporedbom sedam hrvatskih i ruskih redakcija istih tekstova, kako bi se istaknule njihove sličnosti i razlike. Potom se analiziraju tri hrvatske legende koje nemaju svoje ruske redakcije, te četiri ruska žitija koja nemaju svoje hrvatske redakcije, kako bi se stekao širi uvid, te istaknule razlike, ali i otkrile potencijalne sličnosti.

ABSTRACT

Legends about saints or the so called *žitija* (as they are referred to in the Byzantine-Slavic cultural circle) contain the biographies of saints, but they can also tell the story of a saint's martyrdom for Christ. It was a particularly important, as well as a popular literary genre of the Middle Ages. The first part of the paper offers an overview of the cultural and social circumstances in the Middle Ages, of medieval literature in general, and of the specific features of saintly legends or *žitija* as a literary genre, and, more specifically, of Croatian and Russian medieval literatures and saintly legends, as well as of the Croatian-Russian literary ties. The main part of the paper contains the analysis of seven Croatian and Russian editions of the same texts, highlighting their differences and similarities. This is followed by the analysis of three Croatian legends that do not have their Russian counterparts and four Russian *žitija* that do not have their Croatian counterparts, with the aim to provide broader insight, and to emphasize their differences, as well as to explore their potential similarities.

Ključne riječi: hagiografija, svetačke legende, žitija, sveci, srednji vijek, hrvatsko-ruske veze

Key words: hagiography, legends of the saints, saints, the Middle Ages, Croatian-Russian relations

Ключевые слова: агиография, жития, легенды о святых, святые, Средневековье, хорватско-российские отношения

ŽIVOTOPIS

Rođena sam 22. kolovoza 1996. godine u Zagrebu. Većinu života provela sam u Kutini gdje sam i pohađala i završila osnovnu školu (OŠ Zvonimira Franka) i srednju školu (SŠ Tina Ujevića), smjer opća gimnazija. Nakon završetka srednje škole, 2015. godine upisala sam Filozofski fakultet u Zagrebu – dvopredmetni studij ruskog jezika i književnosti i komparativne književnosti. Preddiplomski studij komparativne književnosti završila sam 2018., a preddiplomski studij ruskog jezika i književnosti 2019. godine. Potom sam upisala i diplomski studij.