

Vladarski mučenci na obrobju srednjeveške Evrope

Kijevska Rusija, Norveška in Duklja

SIMON MALMENVALL*

IZVLEČEK**

Med 10. in 12. stoletjem so severno in vzhodno obrobje Evrope sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo kot uradno vero. Tu se je razvila posebna vrsta čaščenja vladarskih svetnikov oz. mučencev, ki so jih zaradi političnih ciljev umorili kristjani sami. Prispevek se posveča zgodovinski, teološki in literarni analizi treh svetnikov: Borisa in Gleba iz Kijevske Rusije, Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyskih otokov. Omenjeni svetniki se niso zatekli k maščevanju kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje sprejeli smrt zaradi miru v svojih domovinah. Ta pojav je povezan s samozavestjo cerkvene in politične elite novo pokristjanjenih političnih tvorb – lastne domovine so kljub razmeroma poznemu sprejetju krščanstva dojemali kot versko »zrele«, kar je bilo mogoče prav zaradi pojava prvih domačih svetnikov.

KLJUČNE BESEDE

Boris in Gleb, Jovan Vladimir, Magnus Erlendsson, Kijevska Rusija, Duklja, Orkneyski otoki, vladarski mučenci, srednjeveška literatura

ABSTRACT

Between the tenth and twelfth centuries the northern and eastern periphery of Europe was composed of polities which had recently adopted Christianity as the official religion. Here a special type of sainthood emerged which refers to martyrdom caused out of political self-interest by Christians themselves. This article is dedicated to the historical, theological, and literary analysis of three saints: Boris and Gleb from Kievan Rus', Jovan Vladimir from Dioclea, and Magnus Erlendsson from the Orkney Isles. These saints did not resort to revenge as a means of struggle for power, but rather accepted their death for the benefit of peace in their homelands. This phenomenon is connected with the self-esteem of the ecclesiastical and secular elite of the newly Christianized polities – they saw their homelands, despite their relatively late adoption of Christianity, as religiously "mature," which was possible due to the emergence of the first local saints.

* Dr. Simon Malmenvall; Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede; Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta; e-pošta: malmenvall@gmail.com; ORCID: 0000-0002-5177-1257

** Prispevek je nastal v okviru podoktorskega temeljnega raziskovalnega projekta »Z6-1883 – Vladarski svetniki (mučenci) na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška, Duklja« na Fakulteti za pravo in poslovne vede. Projekt financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) iz državnega proračuna.

KEYWORDS

Boris and Gleb, Jovan (John) Vladimir, Magnus Erlendsson, Kievan Rus', Dioclea, Orkney Isles, ruler martyrs, medieval literature

Uvod

Povezanost med religijo in posvetno oblastjo predstavlja eno najopaznejših značilnosti srednjega veka. To se je odražalo tudi na severnem in vzhodnem obrobju Evrope med začetkom 10. in začetkom 12. stoletja. V tem času so omenjeno obrobje sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo. Tu se je, ne glede na vse večje doktrinarne razlike med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo, razvila posebna vrsta čaščenja svetnikov – vladarskih mučencev ali »strastotrpcev« (страстотрпцы) v cerkvenoslovanskem izrazoslovju. Ta vrsta svetništva se nanaša na osebe, ki jih je zaznamovala mučeniška smrt, povzročena zaradi političnih koristi kristjanov samih, ne članov drugih (predkrščanskih) religij kot posledice sovraštva do krščanske vere kot take. Med vladarskimi svetniki, ki so neposredno vključeni v to študijo, je treba omeniti naslednje: kneza Borisa in Gleba (umrla leta 1015) iz Kijevske Rusije, kneza Jovana Vladimirja (umrl med letoma 1016 in 1018) iz Duklje (današnja Črna gora) in jarla (grofa) Magnusa Erlendssona (umrl med letoma 1115 in 1117) z Orkneyskih otokov na severu Škotske, ki so bili takrat del norveškega kraljestva. V smrtni nevarnosti se ti svetniki niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, saj so svojo smrt sprejeli v prid miru v svojih domovinah. Pojav vladarskih mučencev in posledično vzpostavljanje »narodnih« hagiografij je služilo tudi samopotrjevanju pripadnikov cerkvene in posvetne elite novo pokristjanjenih dežel – s pojavom domačih svetnikov so svojo domovino doživljali kot na enakovreden način vključeno v krščanski svet in kot del biblijsko navdahnjenega razumevanja zgodovine, ki ga lahko imenujemo »zgodovina odrešenja«.

Vse tri preučevane svetnike osvetljujemo na ozadju teoloških, družbeno-političnih in literarnih dejavnikov svojega časa. S tem namenom uporabljamo semiotično kulturološko metodo,¹ kakršna je uveljavljena v sodobni ruski literarni zgodovini in ki je značilna za ugledne avtorje, kakor denimo Borisa A.

¹ Za enako metodologijo, vključujoč pojem »zgodovina odrešenja«, smo se odločili že v svojih predhodnih objavah, ki obravnavajo oblikovanje zgodovinske zavesti med srednjeveškimi (pravoslavnimi) Slovani v času neposredno po uradnem sprejetju krščanstva, med drugim v naslednjih: Malmenvall, *Kultura Kijevske Rusije*; Malmenvall, Boris and Gleb, str. 43–58; Malmenvall, *Beseda o postavi in milosti*, str. 8–29.

Uspenskega ali Aleksandra N. Užankova.² Omenjena metoda temelji na globoki analizi pripovednih postopkov v zgodovinskih virih ter njihovih duhovnih in družbenopolitičnih posledic, da bi tako lahko odkrivali samorazumevanje pripadnikov cerkvene in posvetne elite, ki stojijo za njimi.

Zgodbo o knežjih bratih Borisu in Glebu najdemo v različnih pripovednih vzhodnoslovanskih virih, sestavljenih v cerkveni slovanščini, ki jih ruska literarnozgodovinska tradicija imenuje »borisoglebski cikel« (Борисоглебский цикл). Večina teh besedil je nastala na prehodu iz 11. v 12. stoletje.³ V našem primeru kot ključni vir pritegujemo hagiografijo meniha Nestorja iz Kijevsko-pečerskega samostana z naslovom *Branje o življenju in smrti blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba* (Чтение о житии и погублении блаженую стратотерпцю Бориса и Гльба), saj je v celotnem »borisoglebskem ciklu« prav omenjeno besedilo slogovno in idejno najbolj izpiljeno.⁴ Tudi zgodbo o Jovanu Vladimirju lahko najdemo v več narativnih virih. V našem primeru jo osvetljujemo s pomočjo obsežnega hagiografskega poročila o njegovem življenju in smrti, ki je kot šestintrideseto poglavje vključeno v latinsko zgodovino pisno besedilo z naslovom *Gesta regum Sclavorum*, bolj poznano kot *Kronika/Letopis duhovnika iz Duklje* (srb. Летопис попа Дуклянина). To besedilo naj bi po mnenju večine raziskovalcev nastalo v drugi polovici 12. stoletja in predstavljalo najstarejši srednjeveški pripovedni vir na območju zahodnega Balkana.⁵ Pisna pričevanja o Magnusu Erlendssonu posredujejo tri sage v starem nordijskem jeziku, ki so nastale med sredino 12. stoletja in koncem 13. stoletja, in ena latinska hagiografija, domnevno nastala v poznem srednjem veku. Med vire o Magnusovem življenju in smrti dodajamo *Dolgo Magnusovo sago* (*Magnus Saga Lengri*), saj se to besedilo odlikuje po svoji vsebinski izčrpnosti in idejni jasnosti.⁶

² Успенский [Uspenskij], *Царь и патриарх*; Ужанков [Užankov], *Историческая поэтика древнерусской словесности*.

³ Nastanku in literarnim značilnostim besedil »borisoglebskega cikla« se med drugim posvečajo naslednja dela: Müller, *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen*; Lenhoff, *The Martyred Princes*; Hollingsworth, *The Hagiography*; Милютенко [Miljutenko], *Святые князья-мученики*; Ранчин [Rančín], *Памятники Борисоглебского цикла*.

⁴ *Branje o Borisu in Glebu* je s komentarji in pripadajočo spremno študijo dostopno tudi v slovenskem jeziku: *Branje o življenju in smrti*, str. 71–82; Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 83–97.

⁵ Nastanek, zgodovinsko (ne)verodostojnost in literarne značilnosti omenjenega vira med drugim obravnavajo naslednje kritične izdaje: *Ljetopis popa Dukljanina* (ur. Mošin); *Historia Królestwa Slowian* (ur. Leśny); *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 in 2 (ur. Живковић [Živković]).

⁶ Tu velja izpostaviti doslej najpopolnejšo (staro nordijsko-islandsko) kritično izdajo korpusa besedil, ki se nanašajo na Magnusa Erlendssona: *Orkneyinga saga* [...], *Magnúss saga lengri*

Zgodovinski okvir

Boris in Gleb, krščena kot Roman in David, sta bila prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika. Bila sta sinova kijevskega kneza Vladimirja Svjatoslaviča (980–1015), ki je bil krščen kot Vasilij. Vladimir kot kijevski knez in drugi pokrajinski knezi na območju Kijevske Rusije so pripadali rodbini Rjurikovičev, ki je od druge polovice 10. stoletja vladala nad celotnim vzhodnoslovanskim ozemljem. Vladimirja ruska zgodovinopisna tradicija imenuje »krstitelj« (кръстителъ) vzhodnih Slovanov oz. Starih Rusov (Русь), saj se je leta 988 ali 989 odločil, da po zgledu sosednje Bolgarije na jugozahodu in z dinastično poroko s sestro bizantinskega cesarja Bazilija II. (976–1025) za uradno vero svoje politične tvorbe sprejme vzhodno krščanstvo. Nedolgo pred Vladimirjevo smrtjo leta 1015 se je njegov sin Jaroslav, takratni knez v Novgorodu, svojemu očetu uprl in mu prenehaj plačevati dajatve. Kmalu zatem je Novgorod dosegla novica o Vladimirjevi smrti. Jaroslavu je uspelo prepričati Novgorodčane v boj za kijevski prestol, da bi bilo tako mogoče premagati Svjatopolka, starejšega Vladimirjevega sina, ki je v vmesnem času prevzel oblast nad Kijevom in dal umoriti svoja mlajša brata Borisa in Gleba. To je povzročilo spor med Vladimirjevimi potomci, ki se je razplamtel v prvo dinastično vojno krščanskega obdobja Kijevske Rusije. Leta 1019 je Jaroslav dokončno premagal Svjatopolka v bitki pri reki Alti vzhodno od Kijeva, kar mu je omogočilo zasesti kijevski prestol.⁷

Vladimir, krščen kot Jovan ali Ivan, je bil sin kneza Petra, ki je vladal nad Dukljo, južnoslovansko politično tvorbo na ozemlju današnje Črne gore in severozahodne Albanije. V času vojaških spopadov med bizantinskim cesarjem Bazilijem II. (976–1025) in bolgarskim carjem Samuelom (997–1014) se je Jovan Vladimir izkazal kot zvest bizantinski vazal. Ko je Samuel zasedel Dukljo, je Jovan Vladimir proti bolgarskemu carju nastopil z vstajo, a ga je pri tem izdal eden izmed njegovih poveljnikov (*župan*). Jovana Vladimirja so odpeljali v mesto Prespa, Samuelovo prestolnico v Makedoniji, in ga tam držali kot ujetnika, od koder ga je bolgarski car kmalu osvobodil, saj je ugodil prošnji svoje hčere Kosare, ki se je zaljubila v lepoto, krepost in pobožnost, po katerih naj bi se odlikoval dukljanski knez. Jovan Vladimir se je nato s Kosaro poročil, z njo živel vzdržno in Bogu predano, njegov tast pa ga je poslal nazaj v Dukljo kot novega bolgarskega vazalnega kneza. Kmalu po Samuelovi smrti leta 1014 je Samuelov nečak Ivan Vladislav umoril svojega

(ur. Guðmundsson). Nastanku, razvoju in literarnim značilnostim teh virov se med drugim posveča prvi sklop v monografiji: Antonsson, *St. Magnús of Orkney*, str. 5–67.

⁷ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 84–85.

bratranca in zakonitega naslednika Gavрила Radomirja ter tako nasilno zasedel bolgarski prestol. Novi car je Jovana Vladimirja poklical v Prespo, na pot pa mu je poslal vojake, da bi ga umorili v zasedi, a tega niso uspeli izvršiti, saj naj bi pravičnega kneza varovali angeli. Ko je Jovan Vladimir prispel v bolgarsko prestolnico in se odpravil v eno izmed cerkva, da bi tam molil, so ga pred cerkvijo čakali morilci, ki jih je zopet poslal zavistni in oblastišeljni car. Preden je knez stopil iz cerkve, se je spovedal in prejel obhajilo – nato pa se je prostovoljno predal morilcem. Njegovo truplo je Kosara pokopala v cerkvi svete Marije v Krajini na obali Skadrskega jezera, kamor so kasneje položili tudi njeno truplo. Nedolgo po smrti nedolžnega kneza je Ivana Vladislava ob obleganju mesta Drač na podoben način izdajalsko umoril eden izmed njegovih vojakov, ki je prestopil na bizantinsko stran. Tik pred smrtjo naj bi bolgarski car zagledal angela, katerega obraz je spominjal na Jovana Vladimirja, v katerem je prepoznal maščevalca za storjeni zločin.⁸

Magnusa Erlendssona, jarla Orknejskih otokov (1106–1115/1117), je na veliko noč, ki obuja spomin na nedolžno umorjeno »Jagnje«, to je na Jezusa Kristusa, dal pokončati njegov bratranec in sovladar Hakon Palsson – ta namreč ni hotel deliti oblasti z Magnusom. Svojega sorodnika je pod pretvezo mirovnega srečanja zvalil na otok Egilsay, kjer so ga iz zasede napadli njegovi možje. Magnus se je odrekel nasilnemu odporu, da bi tako ohranil življenje svojih vojakov. Odpravil se je v cerkev in se po maši predal morilcem. Hakon je nato Magnusovemu kuharju ukazal, naj svojega gospoda obglavi. Kmalu po Magnusovi smrti naj bi se na njegovem grobu začeli dogajati čudeži. Leta 1135 so prebivalci omenjenega otoka zahtevali, naj se njegove relikvije prenesejo na uglednejše mesto, a sta temu nasprotovala tako jarl Hakon kakor tudi škof Viljem. Kot kazen za svojo nevero naj bi škof začasno izgubil vid in pod vplivom takšnega »znamenja« naposled potrdil Magnusovo svetništvo ter dovolil prenos relikvij v cerkev v mestu Birsay, takratno politično in cerkveno središče Orknejskih otokov. Dve leti kasneje je jarl Rognvald Kali Kolsson (1136–1158), Magnusov nečak, po kanonizaciji ob koncu 12. stoletja znan kot sveti Rognvald, položil temelje katedrali, posvečeni svetemu Magnusu in postavljeni v mestu Kirkwall, novi vladarski in škofijski prestolnici otoške politične tvorbe. Magnusov kult se je hitro razširil po vsej Skandinaviji, posebej veliko častilcev pa je dobil na Islandiji.⁹

⁸ Польшанный, Турилов [Polyvjannyj in Turilov], Иоанн Владимир, str. 736–737; Trajković-Filipović, *Inventing a Saint's Life*, str. 259–260.

⁹ Antonsson, *St. Magnús of Orkney: Aspects of His Cult*, str. 145; Ingham, *The Sovereign as Martyr*, str. 7–9; Tomany, *Sacred Non-Violence*, str. 139.

Mučeništvo Borisa in Gleba med versko in domovinsko dolžnostjo

V uvodu *Branja o Borisu in Glebu* lahko opazimo splošno razširjeno srednjeveško krščansko prepričanje o svetovnem zgodovinskem procesu, ki ga opredeljuje boj med dobrim in zlom, iz katerega Bog izide kot končni zmagovalec. V tem pogledu lahko kot najpomembnejši dogodek v zgodovini Kijevske Rusije prepoznamo uradno sprejetje krščanstva pod Vladimirjem Svjatoslavičem. Kmalu zatem sta Boris in Gleb postala žrtev oblastiželjnega Svjatopolka, v katerega srce je »vstopil hudič«, ki ni mogel sprejeti oslabitve poganstva na račun krepitve krščanstva.¹⁰

Ali ne vidite, bratje, neusmiljenost prekletega? Ali ne vidite, da se je razodela neusmiljenost drugega Kajna? Pravijo, da ko je Kajn razmišljal, kako ali na kakšen način bi umoril svojega brata Abela, ni vedel, kako se zgodi smrt. In tako mu je sovražni hudič spečemu ponoči razkril, kako se izvrši umor. [...] Tudi temu [Svjatopolku] se je razkrilo nekaj podobnega. Razmišljal je namreč, kako in na kakšen način bi umoril svojega brata Borisa. In sovražnik je položil zlo v njegovo srce, da bi naročil, naj ga umorijo na poti.¹¹

Kakor je v Stari zavezi hudič uspel prepričati ljudi, naj se klanjajo malikom in ubijajo preroke, tako je tudi v času in prostoru Kijevske Rusije prepričal Svjatopolka, naj izvrši bratomor dveh vzhodnoslovanskih osebnosti, ki ustrezata starozavezni podobi pravičnega Abela. Nestor tako Borisova in Glebova dejanja tipološko vzporeja s prostovoljno Kristusovo daritvijo na križu. Nedavna zgodovinska izkušnja Kijevske Rusije je na tak način umeščena v biblijski kontekst »božje previdnosti«. Glede na Prvo Mojzesovo knjigo se zgodovina človeštva po izgonu iz raja pričenja z Abelovim ubojem, ki ga je zagrešil njegov brat Kajn – podobno se tudi zgodovina Kijevske Rusije po uradnem pokristjanjenju pričenja s Svjatopolkovim zločinom in svetostjo knežjih bratov.¹²

Družiniki, člani knežjega oboroženega spremstva, pred Borisa postavljajo dve izbiri – bodisi beg ali oborožen odpor. Boris družinikov ne upošteva in sprejme svojo lastno rešitev, to je žrtvovanje samega sebe za preprečitev nadaljnega prelivanja krvi in ohranitev življenja nedolžnih ljudi. Zatem Boris odpotuje v Kijev, da bi se podredil Svjatopolkovi volji. Borisa kmalu dohitijo morilci in ga prebodejo s kopji. Nato Borisovo telo prenesejo v mesto Višgorod severno od Kijeva in ga pokopljejo ob tamkajšnjo cerkev svetega Bazilija.¹³

¹⁰ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 86.

¹¹ Милютенко [Miljutenko], *Святые князья-мученики*, str. 368.

¹² Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 87; Успенский [Uspenskij], *Борис и Глеб*, str. 32–35, 38–39 in 47.

¹³ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 87–88.

V skladu z *Branjem* se ob smrti Vladimirja Svjatoslaviča njegov mlajši sin Gleb nahaja v Kijevu. Ko Gleb prejme novico, da Svjatopolk namerava umoriti Borisa, se odloči zbežati proti severu k »drugemu bratu«, najverjetneje novgorodskemu knezu Jaroslavu. Po Borisovi smrti Svjatopolk svojim vojščakom ukaže zasledovati bežečega Gleba in ti ga kmalu ujamejo v čolnu. Gleb svojim družinikom naroči, naj se umaknjeno k rečnemu bregu in ga pustijo samega. Morilci, ki jih je poslal Svjatopolk, prevzamejo čoln in takoj zatem ukažejo Glebovemu kuharju, naj mu prereže vrat. V zadnji molitvi pred smrtjo Gleb svojo usodo primerja s pravičnim Zaharijo¹⁴ iz Stare zaveze, ki je bil umorjen pred oltarjem v jeruzalemskem templju.¹⁵

Kult Borisa in Gleba se je pojavil v najzgodnejšem obdobju krščanske Kijevske Rusije. Prvi korak do uradne kanonizacije predstavlja potrditev kijevskega metropolita Georgija leta 1072. Dokončno kanonizacijo knežjih bratov pa pomeni prenos njunih relikvij v novo cerkev v Višgorodu, posvečeno knežjima bratoma, ki se je zgodil leta 1115.¹⁶ Zgled Borisa in Gleba je politično vlogo pridobil na začetku 12. stoletja, v obdobju pogostih dinastičnih sporov in delitev ozemlja Kijevske Rusije na posamezne na pol samostojne kneževine. Od takrat naprej sta Boris in Gleb v zavesti vzhodnoslovanskih (cerkvenih) piscev vse bolj začela veljati za nebeška priprošnjika rodbine Rjurikovičev in zaščitnika domovine.¹⁷ V skladu s *Pripovedjo o minulih letih*, vzhodnoslovanskim letopisom z začetka 12. stoletja, in Nestorjevim pojmovanjem v njegovem *Branju* zgled Borisa in Gleba naslavlja nemoralno ravnanje takratnih vzhodnoslovanskih knezov. V boju za oblast so namreč pogosto bežali v sosednje dežele in se vračali v domovino skupaj s tujimi vojskami, s katerih pomočjo niso premagovali zgolj svojih sonarodnjakov, temveč obenem tudi pripadnike lastne knežje rodbine. Tako lahko različne zgodbe o svetih knežjih bratih razumemo kot poziv knezom, naj prenehajo z bratomornimi spori in podredijo svoje osebne interese blaginji skupne domovine, to je Kijevske Rusije.¹⁸

Zgodba o Borisu in Glebu je tolikšen literarni in duhovni odmev doživela zaradi svoje umeščenosti v občutljiv zgodovinski kontekst in tako dobila značaj

¹⁴ Mt 23,35.

¹⁵ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 88; Успенский [Uspenskij], *Борис и Глеб*, str. 36–39.

¹⁶ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 89; Hollingsworth, *The Hagiography*, str. XXVI–XVII.

¹⁷ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 89–90; Милютенко [Miljutenko], *Святые князья-мученики*, str. 5, 271–272 in 279–280; Hollingsworth, *The Hagiography*, str. XIV–XVI, XXVII–XXXI in LV–LVI.

¹⁸ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 90; Senyk, *A History of the Church*, str. 232–234.

politične teologije. Smrt Borisa in Gleba namreč spada v čas prvega dinastičnega spopada po uradnem sprejetju krščanstva, to je znotraj deklarativno že krščanske knežje rodbine, ki bi morala dajati zgled sloge in krepostnega življenja. Uboj knežjih bratov, ki ga je Svjatopolk zagrešil z zvijačo, je simbolno nasprotoval vsemu, kar je Cerkev na moralnem področju želela doseči v novo pokristjanjeni družbi.¹⁹ Besedila »borisoglebskega cikla« kot idejna celota prinašajo tudi razmislek o položaju Kijevske Rusije v skupnosti krščanskih državnih tvorb, zlasti v odnosu do Bizantinskega cesarstva, njenega duhovnega »učitelja«, katerega ugled je Vladimirja Svjatoslaviča spodbudil k sprejetju krščanske vere. Vzporednice z biblijskimi osebnostmi in dogodki kažejo na željo takratnih vzhodnoslovanskih piscev, da bi razsežnost »božje previdnosti« potrdili tudi v okviru nedavne vzhodnoslovanske zgodovinske izkušnje. Mučeništvo Borisa in Gleba na tak način razumejo kot ponovno uresničitev starozavezne zgodbe o Kajnu in Abelu. Od tod zgodovinsko pot Kijevske Rusije umeščajo v univerzalni svetopisemski in krščanski proces »zgodovine odrešenja« in dokazujejo, da je vzhodnoslovanska skupnost kljub razmeroma poznemu pokristjanjenju postala enakovredni del krščanskega sveta. S tem opozarjajo tudi na prodiranje nedavno sprejetih krščanskih vrednot v zavest posvetne elite, kar služi potrjevanju legitimnosti rodbine Rjurikovičev.²⁰

Mučeništvo Jovana Vladimirja kot novega »dobrega pastirja«

Kakor v primeru Borisa in Gleba moramo tudi literarni prikaz življenja in smrti Jovana Vladimirja ustrezno razumeti predvsem v luči krščanskega ideala prostovoljnega žrtvovanja za dobro drugih ljudi.²¹ Med Borisom in Glebom na eni strani ter Jovanom Vladimirjem na drugi lahko opazimo vrsto tipoloških podobnosti: vsi trije so živeli v istem obdobju, pripadali so vladajoči posvetni eliti, bili so knezi v dveh slovanskih in razmeroma nedavno pokristjanjenih državnih tvorbah, ki sta bili pod močnim bizantinskim kulturnim vplivom,²² vse so zaradi političnih koristi umorili njihovi sorodniki, vsi trije so prostovoljno sprejeli smrt, da bi ohranili mir v svojih domovinah in preprečili smrt drugih ljudi, vsi trije so bili naposled razglašeni za svetnike, pri katerih se odraža prodiranje novih krščanskih idealov na področje družbeno pomembnih

¹⁹ Malmenvall, *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija, str. 90–91.

²⁰ Prav tam, str. 91–92.

²¹ Ингам [Ing[h]am], Мучеништво светог Јована Владимира, str. 890–891; Костић Тмушић [Kostić Tmušić], Поетски елементи, str. 129.

²² Ђирковић [Ćirković], *Срби међу европским народима*, str. 18–23; Andrijašević, *Crnogorsko nasljeđe*, str. 148–149.

odločitev in s tem umestitev ozemelj na takratnem evropskem obrobju v svetovno krščansko skupnost. Kljub temu lahko med omenjenimi svetniki prepoznamo opazno razliko: sestavljaivec pripovedi o dukljanskem knezu pomembno vlogo pripisuje njegovi ženi Kosari – to z literarnega in idejnega vidika pomeni posebnost v primerjavi z izključno moškim knežje-vojaškim okoljem, kakršno je prisotno v primeru vzhodnoslovanskih knezov in drugih vladarskih mučencev na evropskem obrobju.²³

Osrednji literarni in teološki motiv v hagiografskem poročilu o Jovanu Vladimirju, vključenim v *Kroniko*, se navdihuje v priliki o Jezusu Kristusu kot »dobrem pastirju« iz Janezovega evangelija.²⁴ Omenjeni motiv življenjsko zgodbo dukljanskega kneza spremlja že od njegove odločitve, da se zaradi miru v svoji domovini preda carju Samuelu:

Zdi se mi dobro, moji najdražji bratje, izpolniti evangelistove besede, ki pravi: Dobri pastir podari svoje življenje za svoje ovce. Zato je, bratje, bolje, če svoje življenje namenim vsem vam in svoje telo prostovoljno predam v zakol ter vas tako rešim lakote ali meča.²⁵

Motiv »dobrega pastirja« se navezuje tako na Kristusovo avtoriteto oz. njegovo božjo naravo kakor tudi na njegovo ljubezen do človeštva, ki se uresniči v tem, da »podari svoje življenje za svoje ovce«. Umorjeni dukljanski knez se tako kaže kot pravični kralj in »dobri pastir« obenem, saj položaj posvetnega vladarja uporablja za posnemanje Kristusove ponižnosti.²⁶ V tem pogledu lahko izpostavimo zanimivo dejstvo, da Jovana Vladimirja preganjajo dvakrat, najprej pod Samuelom, nato pod Ivanom Vladislavom – oba preganjalca sta njegova (bodoča) sorodnika, ki v določenem trenutku zasedata bolgarski prestol. Omenjena preganjalca predstavljata dve plati tematsko zaključene celote. V razmerju do prvega preganjanja pisec *Kronike* izdajo dukljanskega kneza, za katero je odgovoren eden izmed njegovih *županov*, primerja s Kristusovo izdajo, za katero je bil odgovoren eden izmed njegovih apostolov Juda Iškarijot.²⁷ Ta primerjava pomeni tipološko napoved prihodnjih dogodkov. Prvi prihod v Prespo, ki ga zaznamuje trpljenje v ujetništvu, je napoved drugega prihoda v isto mesto, ki ga zaznamuje smrt, oba prihoda pa povezuje knezova duhovna zmaga, njegova končna »vrnitev domov«, ko ga pokopljejo v cerkvi svete

²³ Живковић [Živković], *Портрети српских владара*, str. 72–73; Ингам [Ing[h]am], *Мучеништво светог Јована Владимира*, str. 893.

²⁴ Jn 10,11.

²⁵ *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 (ur. Живковић [Živković]), str. 126.

²⁶ Костић Тмушић [Kostić Tmušić], *Поетски елементи*, str. 130.

²⁷ *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 (ur. Живковић [Živković]), str. 126; Mt 26,14-16 in 21-25; Mt 27, 3-10; Jn 12,4-6; Jn 13, 21-30 in Jn 18, 2-5.

Marije v Krajini in kjer se po ženini smrti z njo združi »v večnosti«. ²⁸ Na tej podlagi lahko ugotovimo, da življenje Jovana Vladimirja opredeljuje izdajalsko ravnanje njegovih bližnjih, njegova pristna ljubezen do žene, ponižnost do ljudi in brezmejno zaupanje v Boga; da si upa »iti do konca«, do prostovoljnega žrtvovanja za druge – kakor »dobri pastir«, ki »podari svoje življenje za svoje ovce«. Ob upoštevanju literarne in idejne zasnove šestintridesetega poglavja *Kronike* lahko pripoved o Jovanu Vladimirju razumemo tudi v navezavi na teološko povedno evharistično podobo »dobrega pastirja«, katerega kri je bila »prelita za mnoge«. ²⁹ Kakor sinoptični evangeliji razlagajo zadnjo večerjo, pri kateri je Kristus napovedal svojo prostovoljno smrt, in kasnejše žrtvovanje na Kalvariji, ki se je zgodilo po Judovem izdajstvu, tako tudi šestintrideseto poglavje *Kronike* sprva omenja izdajalsko ravnanje enega izmed *županov*, nato pa pripoveduje zgodbo o pravičnem vladarju, katerega življenje in smrt spominjata na »dobrega pastirja«, ki se žrtvuje za druge. Zadnje dejanje, ki ga stori Jovan Vladimir, je namreč prejem obhajila, to je Kristusovega »telesa in krvi«, ³⁰ kar pomeni, da se ob svoji smrti istoveti s Kristusovo smrtjo.

V političnem in kulturnem pogledu je glavna razlika med vzhodnoslovanskima knezoma in Jovanom Vladimirjem v tem, da njegovemu kultu niso dodajali izrazite dinastične ali domovinske razsežnosti. Spomin na dukljanskega kneza je že v 13. stoletju izpodrinil spomin, ki se je oblikoval okrog nove južnoslovanske vladajoče rodbine Nemanjičev s svojima svetnikoma, to je Stefanom Nemanjo (umrl leta 1199) in njegovim sinom Rastkom Nemanjo, prvim srbskim nadškofom z meniškimi imenoma Sava (1208–1236). ³¹ Kljub temu ne moremo izključiti možnosti, da je zgodba o Jovanu Vladimirju, kakor jo posreduje *Kronika*, vplivala na *Simeonovo žitje*, prvo znano cerkvenoslovansko hagiografijo, ki je nastala na ozemlju današnje Srbije. ³² Omenjena hagiografija pripoveduje o Stefanu Nemanji, ki je bil prvi samostojni vladar (*veliki župan*) Srbije iz rodbine Nemanjičev, svoje življenje pa je sklenil kot menih po imenu Simeon. To delo, ki predstavlja ključno besedilo, s katerim se vzpostavlja duhovni ugled rodbine Nemanjičev, je med letoma 1208 in 1216 napisal njegov sin Stefan Nemanjić, znan tudi kot Stefan Prvovenčani (1196–1227), brat svetega Save. ³³ Glavno sporočilo omenjene hagiografije je usmerjeno v poudarjanje »božje milosti«, ki deluje v vseh zgodovinskih obdobjih ter vsakemu

²⁸ Ингам [Ing[h]am], Мучеништво светог Јована Владимира, str. 886.

²⁹ Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20.

³⁰ *Gesta regum Sclavorum*, zv. 1 (ur. Живковић [Živković]), str. 134.

³¹ Ингам [Ing[h]am], Мучеништво светог Јована Владимира, str. 877.

³² Јухас Георгиевска, Мирковић, Башић [Juhas Georgijevska, Mirković in Bašić], *Стефан Првовенчани*, str. 13.

³³ Prav tam, str. 11.

ljudstvu podarja njegove lastne »svete može in žene« in »svete zemeljske vladarje« – v našem primeru naj bi Bog Srbom podaril Simeona.³⁴ Njegova zgodba tako pomeni uresničitev »božje milosti« v zgodovinsko in prostorsko omejenih okoliščinah, a znotraj svetovnega procesa »zgodovine odrešenja«. Med Jovanom Vladimirjem in Simeonom lahko prepoznamo vrsto tipoloških podobnosti: oba sta bila svetnika iz vrst posvetnih vladarjev, oba sta izhajala iz politične tvorbe na zahodnem Balkanu, oba so odpeljali v ujetništvo njuni sorodniki, oba je iz ujetništva rešil čudežni »božji poseg«, oba sta naposled (bodisi duhovno ali neposredno) kaznovala svoje nasprotnike in oba sta v hagiografskem smislu postala »dobra pastirja« svojega ljudstva.³⁵ Na ravni zgodovinskih okoliščin, teoloških idej in literarnih podob lahko domnevamo, da Simeonov kult in s tem začetek hagiografske tradicije, povezane z rodbino Nemanjićev, ni pomenil popolne novosti brez vsaj delnega zgledovanja pri obstoječem vzorcu, ki ga je ponujala pripoved o Jovanu Vladimirju. O tem lahko domnevamo tudi na podlagi prostorske in zgodovinske bližine vladanja obeh svetnikov. Vseeno pa moramo v razmerju med Jovanom Vladimirjem in Simeonom izpostaviti pomembno razliko: slednjega ne moremo uvrstiti v skupino vladarskih mučencev, saj se kaže kot vojaški svetnik, ki se je zavestno bojeval proti domačim in tujim nasprotnikom; Stefanovo uspešno vladavino je na koncu dopolnila drugačna vrsta odpovedi oz. žrtvovanja, to je odločitev za »angelsko življenje«, ki ga prinaša Bogu v celoti predano menišvo.

Mučeništvo Magnusa Erlendssona kot »nova zaveza« med Bogom in ljudmi

Kulta vladarskih mučencev ali »strastotrpcev« ne najdemo zgolj med srednjeveškimi Slovani na vzhodnem in jugovzhodnem obrobju Evrope, ki so spadali pod okrilje bizantinsko-pravoslavnega krščanstva, temveč tudi v skandinavskih deželah na evropskem severu. Tovrstnega svetništva niso poznali niti v takratnem Bizantinskem cesarstvu niti v romanski južni Evropi. Pojav vladarskih mučencev je bil tako značilen za tiste dele srednjeveške Evrope, kjer so krščanski ideali šele začeli postopno oblikovati družbene vrednote.³⁶ Omenjeni pojav lahko pojasnimo s pomočjo dveh temeljnih ugotovitev: vladarski mučenci niso zgolj pripomogli k umestitvi novo pokristjanjenih vladar-

³⁴ Јухас Георгиевска, Мирковић, Башић [Juhás Georgijevska, Mirković in Bašić], *Стефан Првовенчани*, str. 16–17.

³⁵ Prav tam, str. 28, 33–34, 65–70, 136–137 in 140–148; Hafner, *Studien*, str. 44–53.

³⁶ Paramonova, *The Formation of the Cult*, str. 281; Klaniczay, *Conclusion: North and East European Cults*, str. 288–289 in 302–304.

skih rodbin in njihovih domovin v »zgodovino odrešenja«, temveč so jih tudi postavljali v simbolno enakovreden položaj v okviru takratne evropske kulture. To je povzročilo premik duhovnega zornega kota, po katerem je prostorsko obrobje postalo enakovredno simbolnemu središču. Novo enakovredno vlogo obrobja so zagotavljale v ta namen sestavljene hagiografije, ki so jih dodatno potrjevale tako relikvije kakor tudi čudežni dogodki, za katere naj bi bila zaslužna priprošnja čaščenih svetnikov. Od tod nam postane razumljivo, da med najstarejšimi pisnimi besedili, ki so nastala na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope, najdemo prav hagiografska poročila o domačih svetnikih oz. vladarskih mučencih. Pripadniki cerkvene in posvetne elite novo pokristjanjenih političnih tvorb so namreč želeli, da bi njihove domovine postale del središča krščanskega sveta in zgodovine – utemeljitev in razglasitev svetosti njihovih lastnih vladarjev, ki naj bi s svojim življenjem in smrtjo posnemali Kristusa, je zato predstavljala »dokaz« o božji navzočnosti v njihovi lastni zgodovini in s tem o enakovrednosti evropskega obrobja v razmerju do ostalih krščanskih dežel. Na tak način je, vsaj na duhovni ravni, razlikovanje med središčem in obrobjem začelo izgubljati svoj pomen.³⁷ Ker naj bi tovrstni svetniki posnemali Kristusa in kakor »velikonočno Jagnje« prelili svojo »nedolžno kri«, kar je v Kristusovem primeru pomenilo sklenitev »nove zaveze« med Bogom in ljudmi, so prostovoljno žrtvovanje svetih vladarjev razlagali tudi kot znamenje zaveze med Bogom in ljudmi, ki so živeli v političnih tvorbah, kjer so se tovrstni svetniki pojavili.³⁸

V tem kontekstu moramo med svetniki na severnem evropskem obrobju, ki tipološko spominjajo tako na Borisa in Gleba kakor tudi na Jovana Vladimirja, izpostaviti norveškega jarla Magnusa Erlendssona z Orkneyskih otokov.³⁹ Magnusovo mučeništvo lahko vzporejamo zgodbi o vzhodnoslovanskih knezih in obenem pripovedi o Jovanu Vladimirju v skladu z naslednjimi literarnimi podobami: smrtjo nedolžnega vladarja zaradi notranjepolitične zarote, ki jo je skoval njegov (bližnji) sorodnik; zarotnikovo prevaro, s katero je svojo žrtev zvabil v kraj, oddaljen od njenega doma, kjer je bila bolj ranljiva; odločitvijo napadenega vladarja, da se zlu ne upre z uporabo sile; predsmrtnimi trenutki nedolžne žrtve, ki jih preživi v molitvi in zaključí s prejemom obhajila. V tem primeru lahko nadalje opazimo nekaj podobnosti, ki Magnusa še posebej povezujejo z dejanji Borisa in Gleba: Magnus se je, kakor sta to naredila Boris in Gleb, kljub prisotnosti svojih družinikov odpovedal oboroženemu odporu

³⁷ Trajković-Filipović, *Saint Vladimir of Zeta*, str. 9–10; Klaniczay, *Holy Rulers*, str. 327.

³⁸ Trajković-Filipović, *Saint Vladimir of Zeta*, str. 14–15; Sciacca, In *Imitation of Christ*, str. 254–257.

³⁹ Ingham, *The Sovereign as Martyr*, str. 7.

proti svojemu morilcu, da bi tako rešil življenja nedolžnih ljudi; Magnusa je, kakor kneza Gleba, umoril njegov lastni kuhar; škof Viljem je, kakor kijevski metropolit Georgij v primeru Borisa in Gleba, sprva dvomil v svetost umorjenega kneza. Vse to Magnusa pridružuje Kristusovi smrti na Kalvariji, njegovega morilca pa izdajstvu Kristusovega apostola Jude Iškarijota.⁴⁰ Na podlagi omenjenih podobnosti lahko domnevamo, da je »borisoglebski cikel« s svojo literarno in idejno zgradbo delno navdihoval sestavljavce Magnusovih sag. V času od 10. do 13. stoletja so bile namreč vezi med Kijevsko Rusijo in Skandinavijo zelo pogoste in večplastne, pri čemer dejavnik vse očitnejšega doktrinarnega ločevanja med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo ni imel ključnega pomena. Tu lahko omenimo zgolj številne dinastične poroke, ki so vzdrževale politično povezanost in kulturno izmenjavo med omenjenima stranema.⁴¹ Od tod ne moremo izključiti možnosti, da so pripadniki skandinavske cerkvene in posvetne elite poznali vsaj nekatera vzhodnoslovanska literarna dela.

Interpretacija Magnusovega svetništva, kakor nam jo prikazuje sestavljavec *Dolge Magnusove sage*, je neločljivo povezana s prepričanjem, da so prebivalci Orkneyskih otokov uradno sicer že kristjani, v resnici pa še vedno ravnajo v skladu s poganskimi navadami. V tem pogledu je zanimiva pripomba, da naj bi Magnusov nasprotnik Hakon Palsson med svojim obiskom na Švedskem obiskal vedeževalca, ki mu je napovedal prihodnost in mu obljubil »zemeljsko slavo«.⁴² Prav na ozadju duhovnega boja med poganstvom in krščanstvom v zgolj navidezno pokristjanjeni otoški družbi »na koncu sveta« lahko razumemo naslednje besede, ki jih najdemo v uvodu omenjene sage:

Naj bo slava in veličastvo in čast Vsemogočnemu Bogu, našemu odrešeniku in stvarniku, zaradi njegovega obilnega usmiljenja in milosti, ki jo deli nam, ki prebivamo na skrajnem koncu sveta. Tako se izpolnjujejo besede učenjakov, ki so jih zapisali v svojih knjigah; zdi se jim namreč, da izvirmo zunaj tega sveta.⁴³

Sestavljavec sage torej meni, da je obravnavano deželo »na koncu sveta« vendarle blagoslovila »božja milost«, ki jo je obdarila in povzdignila z njenim lastnim svetnikom. Življenje in smrt posvetnega vladarja se tako umešča v zgodovinski in duhovni kontekst – pomeni namreč preobrat v zgodovini določenega krščanskega ljudstva, nad katerim je vladal (kasnejši) svetnik.

⁴⁰ Prav tam, str. 8–9 in 16.

⁴¹ Милютенко [Miljutenko], *Святые князя-мученики*, str. 22–23; Ingham, *The Sovereign as Martyr*, str. 7–8; Tomany, *Sacred Non-Violence*, str. 128.

⁴² *Orkneyinga saga* [...], *Magnúss saga lengri* (ur. Guðmundsson), str. 341–343.

⁴³ Prav tam, str. 335.

Svojevrstna ponovitev Kristusovega križanja in njegova zmaga nad hudim duhom, ki se odraža v Magnusovem sprejetju nasilne smrti, predstavlja pomemben korak v uresničevanju »božjega načrta«, da se krščanska vera utrdi tudi na Orkneyskih otokih. Čeprav Magnus svojega ljudstva uradno ne spreobrne v krščanstvo, ga s svojim mučeništvom vendarle simbolno umešča v svetovno skupnost krščanskih ljudstev. V tem pogledu je mučenišтво nedolžnega vladarja prikazano kot boj med Bogom in hudim duhom, ki sledi podobi pravičnega Abela in krivičnega Kajna.

Nihče ne more biti kakor Abel, razen tisti, ki prenaša in razkriva Kajnovo jezo in nevoščljivost. Kakor je sveti Ezekiel⁴⁴ prebival med strupenimi ljudmi in kakor so pravičnega Lota⁴⁵ preganjali krivičniki, tako je sovražnik celotnega človeškega rodu na vseh straneh zbudil skušnjavo in ogenj preganjanja proti temu božjemu bojevniku [Magnusu], spodbujajoč neslogo in sovraštvo med brati in družiniki in dragimi prijatelji, da bi ga tako vpeljal v malodušje in izničil te čudežne darove, ki so v njem začeli rasti.⁴⁶

Na tej podlagi je duhovna razlaga, ki uvaja vzporednico med Magnusom in Abelom na eni strani ter Hakonom in Kajnom na drugi, enaka motivu Abela in Kajna, ki smo jo prepoznali v primeru Borisa in Gleba.

Zaključek

Izziv, s katerim se v okviru preučevanja vladarskih mučencev na obrobju srednjeveške Evrope spopadamo pri primerjalni analizi hagiografskih in drugih besedil, je zahtevno razlikovanje med tistimi literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, ki kažejo na obstoj določenih tipoloških podobnosti, ter literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, ki so posledica enkratnih dejstev in družbenih okoliščin v primeru posameznih vladarskih mučencev ali njihovih kultov. Na splošno lahko številne podobnosti med tovrstnimi svetniki zaobjamemo z ugotovitvijo, da so sestavljavci zgodovinskih pripovedi in hagiografskih besedil, ki nam ponujajo ovrednotenje življenja in smrti vladarskih mučencev, posegali po razmeroma razumljivi podobi posnemanja Kristusove prostovoljne žrtve na križu, s katero je neposredno povezana podoba izdajstva Jude Iškarijota. Nedolžnost žrtve in njena prostovoljna odpoved upiranju zlu z nasiljem sta tako postali ključni prvini, s katerima so srednjeveški pisci ustvarili predstavo o vladarskih mučencih kot Kristusovih posnemovalcih. Temu se je

⁴⁴ Ezk 3–33.

⁴⁵ 1 Mz 1–14; 1 Mz 19.

⁴⁶ *Orkneyinga saga* [...], *Magnúss saga lengri* (ur. Guðmundsson), str. 354.

pogosto pridruževalo tudi vzporejanje s pravičnim Abelom kot predhodnikom Bogu všečnega vladarja in krivičnim Kajnom kot predhodnikom oblastizeljnega moralca pod vplivom hudega duha. Tako enkratne poteze posameznih svetnikov oz. njihovega literarnega prikaza kakor tudi tipološke podobnosti so izoblikovale pojav vladarskih mučencev, ki se je med 10. in 12. stoletjem razvil v novo pokristjanjenih političnih tvorbah na severnem in vzhodnem obrobju Evrope. Posamezen vladarski mučenec je ne glede na svojo zgodovinsko in literarno enkratnost postal del nove svetniške tradicije, v skladu s katero so lahko vladarja razglasili za mučenca po zaslugi njegove pravičnosti in ponižnosti, ki se je izpolnila v prostovoljnem žrtvovanju za druge ljudi in za dobro svoje domovine. Tak svetnik je nadalje podpiral predstavo o duhovni zrelosti novo pokristjanjenega ljudstva na obrobju takratne Evrope ter tako svoje ljudstvo s prostorskega in kulturnega obrobja postavil v simbolno središče krščanstva, ki ga je zaznamovala sklenitev zaveze med Bogom in novo pokristjanjenim ljudstvom. V pripovedih o prvih domačih svetnikih, za katere je značilno, da so izhajali iz vrst politične elite, so se cerkveni pisci z območja vzhodne, jugovzhodne in severne Evrope navdihovali pri kultu (antičnih) mučencev, najzgodnejšem pojavu svetništva v krščanskem svetu, ki so prav tako umrli kot nedolžne žrtve, četudi v zelo drugačnih družbenopolitičnih razmerah.⁴⁷ Uveljavitev in ovrednotenje pojava vladarskih mučencev tako dokazuje, kako so splošne in tradicionalne predstave zgodnjekrščanskega, bizantinskega in latinskega čaščenja mučencev uspeli osvetliti v novi in družbeno specifični luči.

Če želimo ustrezno razumeti pojem obrobja na severu in vzhodu srednjeveške Evrope, moramo izpostaviti določeno razliko, ki ločuje Kijejsko Rusijo na eni strani ter Dukljo in Orkneyske otoke na drugi. Upoštevati moramo namreč splošno znano ugotovitev, da je takratna Kijejska Rusija – kljub razmeroma poznemu uradnemu sprejetju krščanstva, geografski oddaljenosti od kulturnih središč krščanskega sveta in potrebi po svoji umestitvi v okvir »zgodovine odrešenja« – predstavljala ozemeljsko obsežno, vojaško močno, diplomatsko dejavno in kulturno ustvarjalno politično tvorbo; bila je namreč najopaznejši (zunanje)politični dejavnik na vzhodu Evrope.⁴⁸ Po drugi strani pa tako za Dukljo kakor tudi za območje Orkneyskih otokov velja, da sta bila kljub svojemu položaju ob razmeroma pomembnih regionalnih poteh ne le geografsko in kulturno obrobni, temveč tudi ozemeljsko majhni politični

⁴⁷ Hafner, *Studien*, str. 16–17; White, *Byzantine Saints in Rus'*, str. 105.

⁴⁸ Osvetlitev politične in kulturne vloge Kijejske Rusije v širšem kontekstu srednjeveške Evrope in (verskih) predstavah o sebi, ki jo je oblikovala njena cerkvena in politična elita v 11. in 12. stoletju, ponuja monografija: Malmenvall, *Kultura Kijejske Rusije*.

tvorbi – bili sta torej »resnično« obrobje na jugovzhodu oz. severozahodu takratne Evrope.

VIRI IN LITERATURA

- Andrijašević, Živko: Crnogorsko nasljeđe ranog srednjeg vijeka (država, društvo, kultura). *1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira* (ur. Đorđe Borozan). Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umetnosti, 2017.
- Antonsson, Haki: *St. Magnús of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context*. Leiden: Brill, 2007.
- Antonsson, Haki: St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. *The World of the Orkneyinga Saga: The Broad-Cloth Viking Trip* (ur. Olwyn Owen). Kirkwall: Orkney Isles Council, 2006, str. 144–159.
- Branje o življenju in smrti blaženih strastotrpcev Borisa in Gleba. *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: Prevodi in komentarji izbranih tekstov* (ur. Blaž Podlesnik). Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019, str. 71–82.
- Ђирковић, Сима [Ćirković, Sima]: *Срби међу европским народима [Srbi među evropskim narodima]*. Београд: Equilibrium, 2004.
- Gesta regum Sclavorum*, zv. 1: *Критичко издање и превод [Kritičko izdanje i prevod]* (ur. Тибор Живковић [Tibor Živković]). Београд: Историјски институт, 2009.
- Gesta regum Sclavorum*, zv. 2: *Коментар [Komentar]* (ur. Тибор Живковић [Tibor Živković]). Београд: Историјски институт, 2009.
- Hafner, Stanislaus: *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. München: Oldenbourg Verlag, 1964.
- Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina* (ur. Jan Leśny). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Hollingsworth, Paul: *The Hagiography of Kievan Rus'.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.
- Ингам, Норман [Ing[h]am, Norman]: Мучеништво светог Јована Владимира Дукљанина [Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina]. *Летопис Матице Српске [Letopis Matice Srpske]*, 166, 1990, str. 876–896.
- Ingham, Norman W.: The Sovereign as Martyr, East and West. *The Slavic and East European Journal*, 17/1, 1973, str. 1–17.
- Јухас Георгиевска, Љиљана, Лазар Мирковић, Миливоје Башић [Јуhas Georgijevska, Ljiljana, Lazar Mirković in Milivoje Bašić]: *Стефан Првовенчани: Сабрани списи [Stefan Prvovenčani: Sabrani spisi]*. Београд: Просвета и Српска књижевна задруга, 1988.
- Klaniczay, Gabor: Conclusion: North and East European Cults of Saints. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* (ur. Haki Antonsson in Ildar H. Garipzanov). Turnhout: Brepols, 2010, str. 283–304.
- Klaniczay, Gabor: *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Костић Тмушић, Александра [Kostić Tmušić, Aleksandra]: Поетски елементи и структура Житија светог Јована Владимира [Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira]. *Црквене студије [Crkvene studije]*, 13, 2016, str. 127–136.

- Lenhoff, Gail: *The Martyred Princes Boris and Gleb*. Columbus: Slavica Publishers, 1989.
- Ljetopis popa Dukljanina* (ur. Vladimir Mošin). Zagreb: Matica Hrvatska, 1950.
- Malmenvall, Simon: Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijeviski Rusiji. *Zgodovinski časopis*, 71/1–2, 2017, str. 8–29.
- Malmenvall, Simon: Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. *Konstantínove listy*, 12/2, 2019, str. 43–58.
- Malmenvall, Simon: *Branje o Borisu in Glebu*: reprezentacija verskega in političnega zgleada. *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: Prevodi in komentarji izbranih tekstov* (ur. Blaž Podlesnik). Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019, str. 83–97.
- Malmenvall, Simon: *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2019.
- Милютенко, Надежда И. [Miljutenko, Nadežda I.]: *Святые князья-мученики Борис и Глеб: Исследование и тексты* [*Svjatye knjaz'ja-mučeniki Boris i Gleb: Issledovanie i teksty*]. Санкт Петербург: Издательство Олега Абышко, 2006.
- Müller, Ludolf: *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb*. München: W. Fink Verlag, 1967.
- Orkneyinga saga: Legenda de Sancto Magno. Magnúss saga skemmri: Magnúss saga lengri; Helga þáttur ok Úlfs* (ur. Finnbogi Guðmundsson). Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag, 1965.
- Paramonova, Marina: The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* (ur. Haki Antonsson in Ildar H. Garipzanov). Turnhout: Brepols, 2010, str. 259–282.
- Польвянный, Дмитрий И., Анатолий А. Турилов [Polyvjannyj, Dmitrij I. in Anatolij A. Turilov]: Иоанн Владимир [Ioann Vladimir]. *Православная энциклопедия* [*Pravoslavnaja énciklopedija*], zv. 23. Москва: Церковно-научный центр Православная энциклопедия, 2010, str. 736–739.
- Rančin, Aleksandr M. [Rančin, Aleksandr M.]: *Памятники Борисоглебского цикла: текстология, поэтика, религиозно-культурный контекст* [*Pamjatniki Borisoglebskogo cikla: tekstologija, poëtika, religiozno-kul'turnyj kontekst*]. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017.
- Sciaccia, Franklin A.: In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land. *Slavic Review*, 49/2, 1990, str. 253–260.
- Senyk, Sophia: *A History of the Church in Ukraine*, zv. 1: *To the End of the Thirteenth Century*. Rome: Orientalia Christiana Analecta, 1993.
- Tomany, Maria-Claudia: Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography. *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia* (ur. Thomas A. DuBois). Toronto: Toronto University Press, 2008, str. 128–153.
- Trajković-Filipović, Stefan: Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of *The Annals of a Priest of Dioclea*. *Revue des études Byzantines*, 71/1, 2013, str. 259–260.
- Trajković-Filipović, Stefan: *Saint Vladimir of Zeta between Historiography and*

- Hagiography* (MA Thesis in Medieval Studies). Budapest: Central European University, 2012.
- Успенский, Борис А. [Uspenskij, Boris A.]: *Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси* [*Boris i Gleb: Vosprijatie istorii v Drevnej Rusi*]. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Успенский, Борис А. [Uspenskij, Boris A.]: *Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление)* [*Car' i patriarh: harizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyslenie)*]. Москва: Языки русской культуры, 1998.
- Ужанков, Александр Н. [Užankov, Aleksandr N.]: *Историческая поэтика древнерусской словесности: Генезис литературных формаций* [*Istoričeskaja poëtika drevnerusskoj slovesnosti: Genезis literaturnyh formacij*]. Москва: Литературный институт им. А. М. Горького, 2011.
- White, Monica: *Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb. Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)* (ur. Naki Antonsson in Ildar H. Garipzanov). Turnhout: Brepols, 2010, str. 95–114.
- Живковић, Тибор [Živković, Tíbor]: *Портрети српских владара* [*Portreti srpskih vladara*]. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

Ruler Martyrs on the Periphery of Medieval Europe *Kievan Rus', Dioclea, Norway*

Summary

Boris and Gleb were the first canonized East Slavic saints. After the death of their father and Kievan prince Vladimir (980–1015), his eldest son Sviatopolk ordered the assassination of his younger brothers Boris and Gleb to be carried out. Both of them respected the will of their older brother Sviatopolk, voluntarily accepting their violent death. In the East Slavic historical consciousness, the sacrifice of Boris and Gleb came to be viewed as a reflection of the sacrifice of the Old Testament figure Abel and as a model of the imitation of Christ – closely tied to the renouncement of secular power. Furthermore, the fact that the first canonized East Slavic saints came from the secular ruling elite testifies to the attempts of the Rus' literati to stress the strong influence of recently adopted Christianity on politically important decisions in Kievan Rus', pointing to its allegedly achieved religious “maturity” within the context of “salvation history.”

This type of sainthood was present in recently Christianized lands on the northern and eastern periphery of Europe at the time. This phenomenon of ruler martyrs refers to saints characterized by a martyr's death caused out of political self-interest by Christians themselves – not by members of other

religions as a result of hatred against the Christian faith as such. This type of sainthood was unknown both in (Latin) southern Europe and the Byzantine Empire. A similar ruler martyr cult among the Medieval Slavs can be found in the case of the prince Jovan Vladimir of Dioclea (Duklja), who died between 1016 and 1018. He was murdered by his cousin Ivan Vladislav (1015–1018), tsar of Bulgaria. The life and martyrdom of Jovan Vladimir, depicted in the *Chronicle of the Priest of Dioclea*, is based on the New Testament image of the “Good Shepherd” serving as an example of a virtuous ruler following Christ “laying down his life” for his “flock” (people). A representative case within the phenomenon of ruler martyrs, similar to that of Boris and Gleb and Jovan Vladimir, can also be recognized in Magnus Erlendsson, Jarl (Earl) of the Orkney Isles, who was murdered by his cousin Haakon Palsson. The saint’s life and death represent an example where the “earthly” value of political power is dealt in a Christian fashion, giving precedent to the self-sacrifice for others and eternal “heavenly glory.” Like Christ who gave his own life for the peace and redemption of the world, Magnus gives his life for the peace and redemption of the people of Orkneys – thus symbolically integrating it into “salvation history” shared by all other Christian polities.