

NEŽA ZAJC



*»Žitje protopopa
Avvakuma«*

ŽIVLJENJA IN DELA V
KULTURNOZGODOVINSKE ŠTUDIJE 2

ŽIVLJENJA IN DELA V
KULTURNOZGODOVINSKE ŠTUDIJE 2

*Slovenski
Biografski
Leksikon*



ŽIVLJENJA IN DELA V
Kulturnozgodovinske študije 2
Urednik zbirke Andrej Rahten

Neža Zajc
»ŽITJE PROTOPOPA AVVAKUMA«
RUSKA TRADICIJA NA PREIZKUŠNJI

Uredniški odbor Igor Grdina (*glavni in odgovorni urednik*)
Kajetan Gantar
Andrej Rahten

Recenzenta Igor Grdina, Alen Novalja
Jezikovni pregled Helena Dobrovoljc

Oblikovalska zasnova Milojka Žalik Huzjan
Grafična ureditev in prelom Brane Vidmar

Izdajatelj Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU
Za izdajatelja Andrej Vovko
Založnik Založba ZRC, ZRC SAZU
Za založnika Oto Luthar
Glavni urednik Vojislav Likar

Tisk Birografika Bori, d.o.o., Ljubljana
Naklada 250

Izid knjige je podprla Javna agencija za knjigo RS.

Slika na naslovnici: Okrasni ornament na Georgijevski cerkvi (zgr. 1230–1234; pren. 1471) v Jurjeve-Poljskem: vrag, ki kaže pot nečisti sili, se vzpenja po levovem repu, dokler ne zadene ob trilistno (simbol Božje Trojice) ali dvolistno (simbol Kristusove dvoedine bogočloveške narave) znamenje. Takrat se nečista sila pretrga in pade: vrag ne more prodreti v cerkev, niti se vzpeti do križa.

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789610502821>.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

929Avvakum
821.161.1.09"16"
82.0-94

ZAJC, Neža
"Žitje protopopa Avvakuma": ruska tradicija na preizkušnji / Neža Zajc. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2009. - (Zbirka Življenja in dela ; 5. Kulturnozgodovinske študije ; 2)

ISBN 978-961-254-157-6
248116224

ŽIVLJENJA IN DELA V
KULTURNOZGODOVINSKE ŠTUDIJE 2

NEŽA ZAJC

»ŽITJE PROTOPOPA AVVAKUMA«
RUSKA TRADICIJA NA PREIZKUŠNJI

LJUBLJANA 2009

VSEBINA

Predgovor	7
I.	
Verski razkol in položaj starovercev	11
II.	
Protopop Avvakum: življenje	25
Življenjsko delo: <i>Žitje protopopa Avvakuma</i>	47
III.	
Svetnikovo žitje ali človekov življenjepis?	51
IV.	
Jezikovna dvojnost	75
V.	
Uvod	93
Razkol: ruska tradicija? – vprašanje resnice	115
Vpogled v rusko zgodovino – vpogled v rusko dušo	120
VI.	
Poskus doumevanja celote Avvakumovega <i>Žitja</i>	135
Trenutek zapisa	140
Svetloba	144
Dobesednost	161
Povzetek	171
Резюме	173
Summary	176
Viri in literatura	179

Predgovor

Pričujoča knjiga je nastala na pobudo raziskovalcev starih slovanskih književnosti, ki sem jih spoznala februarja 2009 na Inštitutu slavjanovedenija Ruske akademije znanosti (RAN) v Moskvi. Kjer koli sem v znanstvenih krogih omenila svojo raziskavo *Žitja protopopa Avvakuma*, so se ruski kolegi neravnodušno odzvali; v zadnjem času, ko so tudi zaradi aktualne digitalizacije rokopisnih virov pospešili sistematizacijo dosedanjih izsledkov, je namreč naraslo vsestransko zanimanje za starorusko hagiografsko literaturo, na čelu katere pač stoji ganljivi protopop Avvakum. (Tako se na primer na peterburški univerzi pripravlja slovar jezika staroruskih žitij, na Literarnem inštitutu Puškinski dom je med najbolj izpopolnjenimi in zato cenjenimi zbirka rokopisov razkolniškega obdobja, na Filozofskem inštitutu v Moskvi pa jih precej vznemirjajo podtalne, še ne dovolj poudarjene zastranitve Avvakumove krščanske misli – s pritegnitvijo novejših dognanj o staroruskem korpusu Areopagitik.) A to so le stranpoti, ob katere je zadevala moja misel, ki se je že pletla okoli bodočega raziskovanja ..., kmalu pa sem doumela, da v nekaj besedah ne morem povedati tistega, kar »me je naučil« protopop Avvakum, niti ne zadovoljiti mojih ruskih sobesednikov. Zato sem se odločila, da svoja dognanja – na podlagi magistrskega dela (ki sem ga zagovarjala leta 2007 na Oddelku za rusistiko Filozofske fakultete v Ljubljani) – ustrezno izrazim v zaključeni obliki.

V zadnjih dveh letih se je moje zanimanje za starorusko književnost le še poglobilo, obenem pa se je izostril tisti čut, ki si prizadeva staroruskega pisca *predvsem* razumeti: tj. ne prikrajšati ga za njemu sorodno in njegovemu glasu, neskritemu v črki izvirnega rokopisa, zvesto vrednotenje. Zato so bila načelno dosledno zavrnjena tako suhoparno literarnoteoretična in površinsko jezikovna analiza kot tudi brezupna pomagala sodobnejših pristopov (pod krinko t. i. novega historizma), pač pa je bilo neizogibno že obdelano gradivo dopolniti s kulturnozgodovinskim

zaledjem širše zmožnosti misli in neprizanesljivostjo natančnega vzpostavljanja neponovljive piščeve osebnosti. A uresničevati vodilo »povedati tako, kot je bilo« ter pri tem ne zamolčati posameznikove navezanosti na tuzemsko izkušnjo, ki še zdaleč ne pogojuje njegove vpetosti v sodobnost, pač pa je z njo sovisna negovana ljubezen srednjeveškega človeka do Višjega, je pri odsotnosti slednjega pravzaprav nemogoče ... Prepuščenost sebi, tj. sili lastnega duha, je nevarna, v znanstvenih vodah pa zbujata sumničavost, zato lahko rečem le to, da je po devetletnem *individualnem*, tj. *samosojnem* proučevanju in slutenju staroruske književnosti zame najpomembnejše naslednje: podrobno poglobljanje v besedilo *Žitje protopopa Avvakuma*, napisano v sredini 17. stoletja, mi je s svojo posebno jezikovno oblikovanostjo ter prežetostjo s spornimi vprašanji ruske tradicije omogočilo, da sem prestopila (še!) prag staroruske pismenosti preteklih stoletij. Kajti jaz vem (kakor je vedel pesnik pred vhodom v pekel, da bo šele za tistimi vrati obračunal z domovinskimi sovragi – zgolj s »florentinsko« veččino, tj. s tisto jezikovno *umetnostjo*, ki je bila na staroruskih tleh istih korenin kot »uboštvo« notranje molitve), da je vstop *tja* dovoljen le redkim (ne izbranim, a uslišanim) ...

Tako je nastala knjiga, ki je plod mojega nezaključenega razmišljanja o staroruski književnosti.

Neža Zajc

I.

VERSKI RAZKOL V »PREHODNEM STOLETJU« IN POLOŽAJ STAROVERCEV

V ruski zgodovini je 17. stoletje največkrat poimenovano kot »uporniško« oziroma stoletje uporov. Vendar je bilo prodiranje do že vnaprej določene katastrofične tragičnosti protislovno, težavno in nezmagovito za neenakovredni gruči, ki sta obe neravnovesno in neenakomerno vlekli za svoj konec debele, že načete vrvi (nedavno tega uporabljene kot bič, ki so ga vihteli nad hrbti ujetih prebežnikov). To je bila doba nepomirljive napetosti, ki se ni in ni dala sprostiti. Rusijo je doletela dinastično-državna in gospodarsko-družbena kriza, saj je bilo negotovo carjevanje Borisa Godunova (med letoma 1598–1605)¹ nekakšen impromptu med carskima rodbinama, davna žalostinka zgodnje osirotelosti, neupravičenosti prestola in hkrati oddaljenosti od ljudskih množic, ki mu jih je komaj uspelo držati pod nadzorom (popis prebivalstva in zakoni o prepovedi kmetom, da bi zapustili fevdalno posest, niso pomagali). Čeprav je njegovo bogato obdarovanje konstantinopolskega patriarha rodilo ruski patriarhat in je skušal nadaljevati samodržavno vladanje Ivana IV., sam ni bil več »grozni«, zato je razpustil opričnike,² se z bojarji mirno pogajal, a najnižji sloji, podjarmljeni kmetje so čutili zgolj njegov pritisk. Ljudje so

¹ Boris Fjodorovič Godunov (1552–1605): zgodaj osirotel, poroka z Marijo Skuratovo – Belsko mu omogočila vzpon po družbeni lestvici, aktiven član opričnikov, na tretji poroki carja Ivana IV. je njegova priča, leta 1581 pridobi bojarski naziv, postane član Vrhovne dume in carjev namestnik Fjodorja Ivanoviča v Kazanu in Astrahanu, od leta 1585 vodi državo ob nepokretnem carju (njegovi tekmeči v boju za carski prestol so Romanovi, Šujski, Mstislavi), kot dvorni vojvoda je sodeloval v vojnem pohodu Švedov iz Novgoroda. Leta 1598 ga je t. i. zemski zbor izvolil za carja. Njegovo vladanje je skušalo ohranjati mirje s Poljsko, začelo pa je vojno s Švedsko, ki je Rusiji omogočila dostop do Baltskega morja in vrnila ozemlja, izgubljena v t. i. livonski vojni (proti t. i. Livonskemu redu, Švedski, Poljski in Veliki kneževini Litvanski), ki je trajala med leti 1558–1583 in s katero je Ivan IV. nameraval prodreti do Baltskega morja.

² Naziv posebnega notranjepolitičnega organa, ki ga je ustanovil Ivan IV. med letoma 1565–72, da bi zamejil širjenje visoke aristokracije fevdalcev, posledično pa si še bolj podredil ljudstvo. Leta 1564 se je car umaknil v Aleksandrovo slobodo (se odrekal prestolu zaradi »gneva bojarjev in cerkvenih dostojanstvenikov«), kamor ga je prišlo ljudstvo iskat in prosit, naj se vrne. Po tem dogodku je izdal ukaz o posebnem teritoriju z vojsko in finančno podporo – iz njega so se morali izseliti fevdalci, posestva prodati plemiškim opričnikom (organ za »fizično uničenje carjevih političnih nasprotnikov in konfiskacijo

bili vedno bolj vznemirjeni, zmedeni in panični. Zadrževanje nezadovoljstva je pustošilo notranjost, zaupanje v sobrata je bilo načeto, stiska je bila hujša, kot kdaj koli. Takšno stanje se je le trenutno sprostilo v prvi ruski državljanski vojni (za ruskega človeka nedvoumnem znamenju še pogubnejše groze),³ ki je z okrutnostjo segla krepko preko zmedene otvoritve 17. stoletja. Smuta je bilo mučno prehajanje (ne prehod), a za ruskega človeka tudi kakor dolg trenutek edinstvene izkušnje upa, položenega pod dve podobi: košček prosfore⁴ se je zaradi otrobov zataknil v grlu, požirek Kristusove še »tople«⁵ krvi je brez pomislekov⁵ moral ponovno zdrkniti po grlu ...

Ne, dvom ni ohromil zavesti, absolutno Božje ni bilo ogroženo, a od negotovosti spraševanja (kdo je kriv, komu je biti »car na zemlji«, komu naj se pokori) je bil pravoslavni vernik, nevajen razkrivanja nedotakljivih Skrivnosti, na začetku 17. stoletja neskončno utrujen

Vremenske spremembe povsod po Evropi so povzročile katastrofične posledice.⁶ Leta 1601 deževje dolgo ni jenjalo, zaradi česar so zaloge pšenice začele gniti. Nastopila je zgodnja zima, spomladi pa so morali sejati nezrela, pomrzla semena, iz katerih niso zrastle zdrave pšenične bilke. Bore zaloge kruha je uničil še hujši mraz kot preteklo leto. Naslednje leto (1603) že niso imeli več česa sejati in kruh se je v kratkem času za več kot šestkrat

njihove zemlje«). Čeprav se je Livonska vojna nadaljevala (1558–1583), si je s pomočjo opričnine car Ivan IV. okrepil neomajno oblast, ki je začela spominjati na vzhodnjaško despotstvo (BSE 4: 167).

³ Po bitki pod Sevskim so vojvode na primer obesili tisoče kozakov in malih ruskih kmetov, pobili nedolžne kmete, žene in otroke.

⁴ V Davidovem psalmu (Ps. 77, 25) je zapisano: »In kruh angelski je okusil človek« – prosfora v pravoslavju predstavlja »kruh angelski« (gr. *prosvira*), ki pomeni daritev (žrtvovanje). Včasih so ljudje prinesli (še dandanes na dan pred velikonočno liturgijo) v cerkev doma spečen kruh in med duhovnikovim blagoslavljanjem so se med molitvijo prebrala imena živih in pokojnih, zapisana na posebnih spiskih, ki so jih k »darovom«⁴ priložili verniki. Prosfore sedaj pečejo v posebnih pečeh znotraj samostana ali cerkve; v cerkvenem pravilniku je zapisano, da mora biti kruh za prejetje zakramenta evharistije zamesen iz »čiste pšenične moke, neslane vode, na roko pregneten, kvašen, dobro pečen, ne preveč slan, svež in čist«. Za liturgijo je nepogrešljiva ena prosfora – ta, iz katere se izloči sredica ali rus. *арнец* –, vendar se po tradiciji uporablja vsaj pet prosfor za izvrševanje proskomidije (iz gr. prinašati: prvi del liturgije, med katero se posveti kruh in vino za prejetje evharistije); lahko jih je več: toliko, kolikor je zapiskov »za zdravje«, »za pokoj«⁴ itd. Prosfora je majhen okrogel kruh, na katerem je odtisnjen križ ali kakšen drug krščanski simbol (npr. črke IS HRS, kar pomeni Kristus). Do prosfore imajo pravoslavni verniki spoštljiv odnos: v molitvenem stanju naj bi se jo pokusilo zjutraj na tešče skupaj s posvečeno vodo (»sveto«⁴ ali »krstno«⁴ vodo), pri tem pazilo, da se ne bi odkrušila niti drobtinica. Če jo nesejo domov, jo hranijo v posebnih mošnjičkih ob ikonah.

⁵ Da bi »se odkupili«⁴ za nekorektno tolmačenje sorojaka Sigismunda Herbersteina (obliko kruha, ki se podaja pri carski mizi za simbol suženjstva), tokrat razumemo prosforo (v pravoslavni liturgiji »posvečen kruh«⁴) za znamenje značilno ruske – nerazrušljive in nepomišljujoče – vere.

⁶ Morda je na predvečer 17. stoletja (leta 1599) tudi značilno srečanje pravoslavcev in kalvinistov v Vilni, kjer je bil sklenjen religiozno-politični sporazum, osnovan na skupnem sovráštvu do katolikov (Florovski 2000: 283).

podražil, niso si ga mogli kupiti niti srednji sloji (celo nekateri manj premožnejši bojarji ne). Car Godunov je z lastnim denarjem kupil kruh (»velikodušno odprl dvorne kašče«) in ga razdeljeval revnim. A to je še povečalo nemire, saj so se ljudske množice začele valiti v Moskvo »za kruhom«. Leta 1605 so ljudje, še vedno lačni »carja dobrega«, drug drugega začeli gristi⁷ in posledično v dimu utopičnih predstav podprli Lažnega Dmitrija. A to je bil šele začetek stoletja številnih velikih in še več manjših izrazov nemoči in obupane sile, ljudskih naprezanj, da bi z lastnimi rokami zavarovali svoje bližnje.⁸ Pretresljiva in tragična usoda upornikov se je vtisnila v stene samostana Solovki, t. i. lokostrelski (rus. стрелецкий)⁹ upor je bil zadnji¹⁰ v stoletju uporov...

Takrat so se pojavljali že prvi samozvanci,¹¹ ki niso izhajali samo iz nižjih slojev: predrzni kršitelji pravoslavnega reda (na primer poroka na neprimeren svetnikov dan) in dvornih navad so se obnašali po zahodnoevropskem vzoru reformatorjev, v Moskovski Rusiji¹² pa so jih imeli za heretike ali čarovnike; ljudstvo je sprejelo le samozvance (»resnični car«), ki so med drugim aludirali na evangeljsko legendo o izgubljenem sinu (tokrat carjevem), drugače pa spominjali na narodne junake (med Rusi je močno živa tradicija ohranjanja ustnega izročila): na primer »car batjuška«, izbran od Boga, zato

⁷ Ohranjena so pričevanja o primerih ljudožerstva.

⁸ Naj naštejemo le nekaj »nemirnih dogodkov«: leta 1603 upor kmetov in hlapcev; leta 1605–6 pohod Lažidmitrija nad Moskvo, upor Moskovčanov proti Poljakom, uboj Lažidmitrija; leta 1606 upor Bolotnikova, zadušitev in množični poboj; 1607–12 nastop Lažidmitrija II., tušinsko zavzetje Moskve, upori v Povolžju in Sibiriji, začetek švedske in poljske intervencije, ki je trajala do leta 1617 (stolbski mir) in 1618 (deulinsko premirje); konec oblasti pod Šujskim; poljsko zavzetje Moskve, boji in osvoboditev; 1614–5 kmečki upori; od začetka stoletja spori in bitke s Poljaki (po smrti Sigismunda III. začne Mihail Fjodorovič v letih 1634–36); 1637–42 napetosti okoli Azova; leta 1656–9 vojna s Švedsko; med letoma 1648–50 so se v Moskvi, Pskovu in Novgorodu trgovci upirali bojarjem, leta 1448 t. i. slani ali moskovski upor, leta 1662 se je zgodil t. i. kovinski upor (proti uvedbi kovinskih kovancev), kmečki vojni pohodi pod vodstvom Stjepana Razina (1669–71), kmalu pa zajetje Soloveckega samostana (1668–1676) ter znamenita »hovanščina«, ko so vse leto 1682 Moskvo oblegali lokostrelci (t. i. lokostrelski upor), ki so si naredili naziv »višja dvorna pehota« (prim. Pančenko 2000: 19; Toporov 2000: 349–50).

⁹ Ivan IV. je med administrativnimi reformami v letih 1555–56 s streleckim odlokom ustanovil pridvorno gardo (rus. стрельцы): centralni organ, ki je upravljal z vojsko lokostrelcev in mestnimi kozaki.

¹⁰ Junija 1698, ko je bil Peter I. na potovanju v tujini, so štiri oborožene čete lokostrelcev – janičarjev iz Toplepekega okraja napadli Moskvo. Hoteli so dvigniti moskovsko srenjo, prebiti bojarske čete in predati oblast »dobri« carici Sofiji. Pod zidovi Novojeruzalemskega samostana na reki Istri je vojska generala Gordona pobila upornike (prim. Pančenko 2000: 19).

¹¹ V nasprotju z Zahodno Evropo (Lažineron, Lažna Devica Orleanska) tega pojava v Rusiji prej ni zabeleženega; ko bi se lahko pojavili, se niso: na primer v 15. stoletju v vojni med fevdalci dveh družin potomcev Dmitrija Donskega; še za časa življenja Ivana III. se je vnel spor med njegovim sinom in vnukom; konec vladavine Ivana Groznega, ko je sam ubil sina carjeviča Ivana Ivanoviča (Pančenko 2000: 26).

¹² Poimenovanje državne tvorbe, ki je označevala hkrati tudi novo obdobje v ruski zgodovini (zamenjalo je dinastično tvorbo posameznih kneževin znotraj Kijevske Rusije – obdobje Kijevske Rusije je trajalo od konca 10. stoletja približno do sredine ali konca 14. stoletja).

zaznamovan s posebnimi »carskimi« telesnimi znaki (hibami?).¹³ A le Lažidmitrij I. (na oblasti v letu 1605) si je z eno roko nadel Monomahovo kučmo, v drugi pa držal orožje brez nabojev, ko je veleval igrati, peti in plesati; zgražanje dvorjanov je preglasil s svojim (po)smehom: »Vi mislite, da ste najbolj pravičen narod na svetu, vi pa ste – razvratni, zlobni, le malo ljubite bližnjega in niste pripravljeni delati dobro« (Toporov 2000: 352).

Vzorec poljskega dvora je imel pred očmi, ko je slonel nad pisalno mizo, na kateri so bile listine, dokumenti, pisma – ne vsi izvirni, mnogi ponarejeni, prepisani, popravljeni, vendar lastnoročno, v nasprotju z Ivanom IV., ki je svoje dokumente narekoval.¹⁴ Moskovski car Vasilij Ivanovič Šujski si je po štirih letih spletk, sumničanj in dvornih intrig na prestolu (1606–10) ter razdelitvi družbe po nekem zaostalem evropskem vzorcu¹⁵ nakopal sovraštvo in zagotovil prekletstvo z zadnjo besedo: obtožbo Borisa Godunova za smrt carjeviča Dmitrija.¹⁶ Šujski je še posebej preferiral »vodno« obliko usmrtitve, zdelo se je, da je državna oblast v 17. stoletju uzakonila nasilje ...¹⁷

Čeprav se je nelagodje smute morda najbolje odrazilo v knjižnih oblikah tiste dobe in so si pisci sami morali odgovarjati, različno glede na ideološko privrženost, kdo je kriv za nestabilnost Rusije, ohranjeni dokumenti ne izpričujejo pričakovanega porasta subjektivnih, pa tudi verodostojnejših ocen dobe. Avtorji ostajajo zadržani. Zato je še vedno veliko breme »smeha in resnice« moralo nositi ustno izročilo; med pesmimi, ki jih je zbral Richard James, duhovnik angleške ambasade v letih 1619–20, je tudi tista o nadarjenem mladem polkovniku Skopinu-Šujskemu, ki govori o tvegani lahkotnosti koraka po moskovskem tlaku. Carjev sorodnik je, kljub temu, da je utrdil njegov prestol, »očistil rusko carstvo od obleganja Litvancev in Čerkezov«, s svojim hvalisanjem vzbudil v mnogih zavist. Na godovanju mu je v čašo z medenim vinom lastna botrica (hči Maljute

¹³ Več o samozvanstvu gl. Pančenko (2000: 25–31).

¹⁴ Tudi avtografi Vasilija III. in Ivana III. (poleg Ivana Groznega) niso bili najdeni (Pančenko 2000: 31).

¹⁵ Leta 1605 je Šujski pomagal Lažidmitriju na oblast, se veselil padca B. Godunova. Ko je med ljudskim uporom 17. 6. 1606 Lažni car padel, je novgorodski metropolit Izidor nadel carsko pokrivalo knezu Šujskemu. Med bojarji in moskovskim in južnim plemstvom se je vnel boj, ki se je nadaljeval v upor pod vodstvom I. Bolotnikova. Kot ukrep je Šujski uvedel program konsolidacij vseh fevdalnih slojev z upoštevanjem njihovih interesov glede razmerja do kmetskega prebivalstva, glede finančnih vprašanj, problemov lastnine ter v razmerju do podložnikov (prim. Keltujala 1911: 784).

¹⁶ Po mnenju V. N. Toporova je bil »umor carja Dimitrija strašljiv vrhunec razvijajoče se npravstvene tragedije ruskega človeka, v zavesti ljudi je smuta nastopila kot posledica tega zločina« (Toporov 2000: 352).

¹⁷ Šujski je ukazal: »Vse lažnivce posaditi v vodo, ujetnike pa s kopji mlatiti do utopitve« (prim. Toporov 2000: 357).

Skuratova!),¹⁸ »prikrita kača čarovniška«, vsula strup. Po njegovi smrti so se v Novgorodu Nemci lahko povsem ustalili.¹⁹

Le redki iznajdljivi posamezniki so se v vmesnem obdobju medvladja, raztrešččnosti nacionalne zavesti in samozvancev izmuznili iz letargije ter začutili svobodo. Njihovi zapisi, žanrsko mejni literarni dokumenti so se pod spretnejšo roko razvili v netendenciozne individualne stvaritve.

Tudi po osmih letih, ko kovanec ni pokazal grba ampak »skopuško in pridobitniško« cifro, in je na carski prestol sedel prvi od Romanovih, Mihail Romanov, so sumničavi dvorjani in bojarji v napetosti prežali s stisnjenimi zobmi, nezaupljivo ljudstvo pa se je mehčalo – želelo bi spet trdno verjeti. Spraševali so se, ali je to isti prestol in kdo so sami – v tem hipu so se le še spominjali, v kaj so verjeli (prazni zakoni), jezik je otrdel (po katerih knjigah moliti, kako peti). Zato so zapisali – da ne bi pozabili: od preteklega, »popolnejšega«, je ostala zasanjana poetičnost, a besede so bile preprostejše, sramežljive, tiste, s katerimi so govorili doma. Verzi na prelomu stoletja, v času smute, so bili zapisani za osebno rabo: da bi ne služili več nikomur (ne državi, cerkvi, ne carju, ne zgodovini; v nasprotju z letopisno ali krasnorečno prozo). V prvi polovici 17. stoletja so se šele začela snovati nova stremljenja, srednjeveški nazori so bili zamajani, a še zdaleč ne porušeni.

Ko je carski prestol zasedel Aleksej Mihajlovič, je bilo veselje že oteženo s prisiljenim navdušenjem, ki je mejilo na histerijo, tujo meniški spokorjenosti – zanos ruske duše se je umaknil v tiho bogoslužno petje psalmov. Stare vrednote je bilo treba z voljo, pa tudi s silo ponovno vzpostaviti. Od tod neizmerna želja, da bi videz opazovalca prevaral – nadadno doumeto krhanje Resnice je porodilo kršenje prepovedi: prvi ruski pridvorni oder s skrivnim baročnim razkošjem in »teatralnim« obupom. Vendar so bili ljudje v sredini stoletja še vedno precej nezadovoljni: in to vsak družben sloj posebej. Višji uradniški sloj, sestavljen iz bojarjev, djakov – načelnikov in nekaj plemstva je imel zaradi svojega delovanja redne in vse pogostejše stike z zahodno Evropo, zato so na ruska tla hote ali nehote prinašali tuje navade. Večinoma so ostali zvesti »ruski misli«, kakor se je oblikovala v 16. stoletju, a seznanjenje z naprednejšimi in sodobnejšimi evropskimi miselnimi tokovi (katoliškimi, renesančnimi, protestantskimi) jih je pogosto pehalo v nekakšno brezizhodnost – vedno bolj so se zavedali, da so omenjena kulturna obzorja z ruskimi razmerami nezdržljiva. Še posebej so do zahodnoevropejcev gojili prezir plemiški sloji, ki so v 17. stoletju najbolj očitno izgubljali oblast, med njimi so bili tudi trgovci, ki so se zaradi

¹⁸ Maljuta Skuratov je bil ustanovitelj »tajne službe – policije« (poimenovanje Maljuta izhaja iz njegove majhne rasti), voditelj opričnikov, od leta 1569 je bil eden najbližjih zaupnikov Ivana Groznega (po njegovem ukazu umoril Fjodorja Kolyčeva – več o tem v nadaljevanju).

¹⁹ Keltujala (1911: 730–733).

velikih stroškov in izgub v vojnah (z Litvo, Latvijo in Poljsko) ter zahodnoevropske konkurence na trgu nahajali v težkem položaju. Zato so se bojarsko-plemiški aristokraciji upirali v številnih manjših protestih v Moskvi, Novgorodu in Pskovu. Najnižji sloji so si želeli le nazaj, v prejšnjo, staro Rusijo ...

Druga polovica 17. stoletja je bila zaznamovana z odkritim sporom nasprotujočih si ideologij, ki jih le s težavo razdelimo na določene, že v sebi zaključene družbene tokove ali celo organizirana gibanja, saj je bila to doba vsemogočega spreminjanja, prehajanja in nastajanja – gotovost mišljenja takratnih ideoloških postavk (z njihovimi vodji na čelu) pa se še posebej s širšega zornega kota ruske zgodovine zdi neoprijemljiva, včasih celo brezupna. Morda bi opredelitev premikov v takratnem mišljenju začrtala malce trdnejši osnovi dveh ideološko-družbenih tokov, v ruski nacionalni zavesti šele v 2. polovici 19. stoletja imenovanih t. i. slavjanofili in zapadnjaki. Vzroke za pojav takšne kulturne sekularizacije je iskati v specifičnem razmerju med carsko oblastjo in rusko pravoslavno cerkvijo: vatikanski instituciji (in ne papeštvu!) podobno gojenje dveh državotvornih počel («država znotraj države»), ki se nista znali niti zediniti niti raziti, je porodilo za ruskega človeka »večno dvojno« doživljanje oblasti. Rusija svojih sil ni usmerjala na Zahod, temveč navznoter: ohranjanje statične zapriseženosti lastnemu se je v času naglega vzpona moskovskega carstva ustalilo v neizčrpnem nacionalnem čustvu. Trenja v soodnosu Cerkve in Carstva so zagotavljala notranjo samozadostnost: razvijanje Simbola nedotakljive in nespremenljive oblike živega bogoslužja. Nepopustljivost obeh oblastnih tvorb je ne le usmerjala, ampak »tvorila« rusko resničnost. Historiozofska utemeljitev pravoslavnega carstva se ni udejanjila šele leta 1591 z ustanovljenim moskovskim patriarhatom, ki je Rusijo uzakonil kot krščansko velesilo v svetovnem pomenu, ampak že veliko prej ...

Še nikdar ni bila cerkvena institucija v tako tesnih, celo intimnih medsebojnih odnosih s carskim dvorom kot v 17. stoletju, hkrati pa je nič drugače kot pretekla stoletja vplivala na rusko resničnost prikrito, celo skrivnostno svojevoljno in samozadostno. Šele v 17. stoletju je sploh dovoljeno misliti o izobraženstvu, z upom na intelektualni razvoj posameznikov, navsezadnje o ruskem jeziku – ter se opotekajoče soočati s pojmom ruske tradicije ...

Pod krinko priznavanja staroruskih dosežkov v vojaškem, državnem in zato predvsem oblastnem pomenu so novi učitelji premišljeno poskušali odpravljati stare duhovne vrednote, namesto njih vsaditi tuje vzorce (lažne prednosti evolucije tako ali tako niso segle do ruske zemlje), čeprav jim to pravzaprav – do danes – ni uspelo. Navezovali naj bi se na evropske nazore, a resnici na ljubo ne more biti govora o kakršnih koli zahodnih niti ne zares baročnih idejah, le o ukrajinskih in poljskih, seveda na prepihu, kar je konec

koncev izgledalo kot svojevrstna moskovska dovtetnost za doslej prepovedano razkošje oblik in še nesluteno nebrzdanost veseljačenja, oblečeno v dovoljeno, tj. carsko opravo, ki se je že ogledovala po svoji širni domovini, proti severu ... Tako so bili morda res t. i. prvi ruski zapadnjaki konec stoletja že sami po sebi napoved strašljivo »naprednega« in brezbrizno uspešnega obdobja reform Petra I., ki si je hladnokrvno podjarmil ne le močvirje, ampak vklenil v »čugun«²⁰ tudi človeško meso.

Tradicionalisti, ki so doživljali zaton stare Rusije kot narodno in tudi osebno katastrofo, so težili k ponovni vzpostavitvi »svete Rusije« in njene notranje zaprtosti. Vračanje k stari ruski pravoslavni tradiciji so zagovarjali pripadniki družbeno-religioznega gibanja razkolnikov²¹ (imenovani tudi »bogoljubci«). To gibanje je kazalo na zaostritev nasprotij med socialnimi sloji, naraščajoč odpor kmetov do podložništva, bojarjev do carjeve lahkomišelnosti absolutistične politike in izobraženih duhovnikov do samovoljnega odločanja na vplivnih položajih uradne Cerkve. Res pa je tudi, da so preprosti ljudje zaradi zmage nad interventi (poljskimi, beloruskimi, ukrajinskimi) v zadnjih letih smute čutili, da zmorejo več, kot le biti podložni, presežek česar so usmerjali v obnavljanje stanja pred carsko krizo in državljansko vojno – posledica takšnih stremeljenj je bil dvig ruske nacionalne zavesti.

Vse tako kaže, da se je gibanje bogoljubcev pojavilo skoraj takoj po tem, ko so nižjgorodske oborožene množice osvobodile Moskvo izpod poljske zasedbe. Večinoma so bili bogoljubci Nižjgorodci (doma iz severnoruskega mesta Nižnji Gorod in okolice), kar je bilo verjetno povezano s posebno vlogo Makarijevskega samostana Rumenih vod (Žoltovodskega) pri poroditvi bogoljubskega gibanja (svetnik Makarij je bil pokrovitelj

²⁰ Zlitina železa in premoga; litoželezna peč (še danes v pogovornem jeziku); železniška proga (arhaični izraz).

²¹ S takšnim poimenovanjem sledimo terminologiji A. N. Robinsona, ki misli, da je za zgodnje obdobje (do konca 17. stoletja) tega družbeno-religioznega gibanja izraz »razkol«, ki se je takrat tudi pojavil, ustrežnejši kakor izraz »staroobrdčevstvo«, ki se je začel uporabljati šele v 80. letih 18. stoletja. Že v 17. stoletju je socialna raznorodnost gibanja, ki je podpirala razkol (od bojarjev, bogatih trgovcev do kmetov in mestnih revežev), porodila več skupin, med katerimi sta bili poglobitni dve osnovni usmeritvi razkolnikov: popovci in brezpopovci. V 18. stoletju pa razkolniško gibanje ni bilo več široko demokratično in protifevdalno kakor na začetku, temveč je postajalo vedno bolj konzervativno in omejeno na določen družbeni sloj, pa tudi notranje vedno bolj neenotno. Posledica tega, v duhovnem nazoru pa upada eshatoloških idej, je bil nastanek »edinoverne cerkve« – ena od popovskih smeri staroobrdčevske cerkve, ki je začela pristajati na mogoče kompromisne dogovore z uradno pravoslavno cerkvijo (prim. Robinson 1963: 20, op. 68; prim. SRNSR 1999: 495–496). V nadaljevanju bomo nasprotnike cerkvenih reform, vpeljanih v sredini 17. stoletja, imenovali razkolniki, mestoma tudi staroveri ali bogoljubci (slednji izraz se je sicer res uporabljal že v 16. stoletju, ko je bil v pomenu »pobožnih kristjanov« zapisan v sklepih stoglavega zbora, ki so ga razkolniki v 17. stoletju zelo upoštevali in se nanj sklicevali). Razkolništvo ali staroobrdčevstvo je termin, ki od 17. stoletja naprej označuje religiozne tokove, ki so vzniknili kot posledica razkola v ruskem pravoslavju.

oboroženih množic, ki so premagale Poljake in osvobodile Moskvo). Bogoljubci so hoteli na začetku svojega delovanja porušiti predstavo, razširjeno v pridvornih krogih, o namišljeni stabilizaciji države in o njeni slogi s cerkveno organizacijo oblasti (episkopat in belo duhovništvo).²²

Bogoljubci so pritegnili tudi nekatere takrat bolj izobražene predstavnike ruskega kulturnega in družbenega življenja predvsem iz bojarskih vrst, med njimi so bili duhovnik Stefan Vonifatjev, bojar Fjodor Rtiščev in njegova sestra Anna, bojar Morozov, arhimandrit Novospaskega samostana Nikon. Slednji so se začeli zbirati ob mladem carju Alekseju Mihajloviču, zato je imel ta krog (>krožek<) bogoljubcev v letih 1645–1652 lahko vodilno vlogo v cerkveni politiki in uradni kulturni dejavnosti sploh (tudi glede tiskanja knjig). A spremembe staroruskega načina vsakodnevnega življenja so bile podrejene njihovi osnovni težnji, tj. približati rusko obredje sodobnemu grškemu. Takšne simpatije pa so se začele širiti v pridvornih krogih že v začetku prevzema oblasti nove dinastije moskovskih bojarjev Romanovih. Zato je povsem upravičeno domnevati, da je bil prvi idejni vodja bogoljubcev patriarh Filaret, duhovni oče takratnega carja Mihaila Fjodorova. Filaret Nikitič, ki se je leta 1619 vrnil iz poljskega ujetništva, je takoj prepovedal evropske knjige (poljske, ukrajinske, beloruske), zato pa je toliko bolj podžgalo njegovo grekofilsko nagnjenost srečno naključje, da ga je v patriarha posvetil jeruzalemski patriarh Teofan, ki se je tudi po tem dogodku pogosto zadrževal v Moskvi, bil navzoč pri liturgiji in dvornih sprejemih tujcev. Vrhunec je gibanje zagovornikov »bogoslužja čistega« doseglo v prvih letih vladanja Alekseja Mihajloviča, ki je ob podpori grških patriarhov, ki so še podpihovali njegovo sovražnost do islamskih dežel, sebe imel za edinega takratnega pravoslavnega vladarja, za dediča velikih bizantinskih carjev. Poleg tega je gojil simpatije do zahodnoevropskih tokov, najlaže dostopnih prek takratne knjižne produkcije v jugozahodni in južni Rusiji, ki je car ni več zavračal (podtalno omalovaževanje moskovske dinastično-meniške tradicije).

V letih 1649–51 so si nekateri vplivni posamezniki, kot je bil jeznoriti Gavriil (Gabriel) iz Nazareta, prizadevali za zблиžanje ruske in grške liturgične prakse. Arsenij Suhanov pa je po grškem potovanju silno kritiziral grške razmere v pravoslavni cerkvi (>da sploh ne pojejo, vsak dan pijejo vino in jedo meso, sprejemajo cigane, spijo na tleh<

²² Za cerkveno oblast sta se potegovali dve strani duhovništva: episkopat z bogatimi samostani ter t. i. belo duhovništvo, ki se po dohodkih in načinu življenja ni zelo razlikovalo od nižjih slojev prebivalstva. Vodilni predstavniki belega duhovništva so bili protopopi Stefan Vonifatjev, Ivan Neronov, Avvakum in Nikon.

itd.), vztrajal na prvobitnosti ohranjenega ruskega cerkvenega obreda.²³ Na Atonu pa so v tistem času zažigali ruske knjige²⁴ ...

Vendar je bilo razhajanje v pojmovanju »starega, resnično pravoslavnega« obreda v osnovi krožka nemogoče uskladiti: nižjegorodski bogoljubci so prvobitno neomadeževanost bogoslužja čutili samo v značilno ustaljenem ruskem obredu – ki se je od sodobnega grškega razlikoval – in so hote ali nehote težili nazaj k bizantinski tradiciji, tj. pred letom 1548. Ivan Neronov, Daniil Kostromski, Lazar iz Romanovo-Borisglebovskega, Login Muromski in Avvakum so hoteli doseči večjo odvisnost vsakodnevnega življenja ruskih ljudi od cerkvenih pravil (prežetost s cerkvenim obredjem²⁵), posledično pa enotnost cerkvenega in širšega družbenega življenja (idealna izenačitev »vere in kulture« pod krilatico Rusije kot zadnje nosilke pravoslavlja). Pozivali so duhovnike k pastirski dejavnosti, se borili z ljudskimi načini zabave, v katerih so videli preživele ostanke poganstva. Svoje ideje so udejanjali v moskovski Kazanski cerkvi, ki je v tistem času postala središče »kazancev«: tu so prvič peli enoglasno,²⁶ imeli javne, pa tudi osebne pridige – slednje je pomenilo nesporno novost v primerjavi z distanco do vernikov, ki jo je v preteklosti Cerkev skušala nenehno vzpostavljati.

²³ Prvič je potoval v Grčijo leta 1649, na poti je bival tudi v romunskem delu Moldavije, kjer je slišal o starcu Damaskinu, srbskega rodu, ki se je križal z dvema prstoma, kar naj bi se naučil iz moskovskih knjig, pa so ga grški menihi zasmehovali, moskovske knjige razglasili za krivoverske in moral je priseči, da se ne bo več tako križal. A. Suhanov si je to razlagal, kot da Grki od nekdanj sovražijo Slovane, zato ker imajo svoje knjige in svoje metropolitne, tudi »sv. Cirilu naj ne bi pustili prevesti njihovih knjig – to mu je dovolil šele dobri papež Hadrijan«. Suhanov se je na potovanju po grških samostanih z Grki ves čas prepiral, kar je popisal v knjigi *Trenja z Grki o veri* (o pokristjanjenju, križanju, o starem in sodobnem stanju), ki jo je predstavil na moskovskem dvoru; a njegov zorni kot se ni vklapljal v novo politiko in so ga ponovno poslali v Grčijo, da bi »govoril po resnici« (leta 1653). Obiskal je še Konstantinopel, Egipt in Jeruzalem, kar je opisal v delu *Proskinitarij*. Tudi v Jeruzalemu je bil priča nečistemu obredu prejetja obhajila, izvedel pa tudi o drugih, celo kriminalnih spletkah znotraj cerkvene institucije (Keltujala 1911: 845–851).

²⁴ Florovski (2000: 306).

²⁵ Rus. оцерковление быта.

²⁶ Leta 1651 je bila uvedena tudi reforma cerkvenega petja (prepovedala je dve leti nazaj uzakonjen način liturgičnega petja), ki je bila hkrati tudi pevška in glasbena reforma (nova predelava notnega gradiva: usklajevanje besedila in glasbe): »unisono« petje zamenja »partesno«; zgodi se prehod od mnogoglasja k enoglasju, obenem pa »homovo« petje preide v »narečno«. Najprej je treba opozoriti, da je mnogoglasje liturgični termin bogoslužne prakse (različen od muzikološkega termina večglasje, tj. polifonija), ko se v enem prostoru poje več molitev, s tem pa se tudi izgovarja več besedil hkrati (pravilnik o glasnem izgovarjanju vseh predpisanih molitev), zaradi česar je njihovo sprejemanje oziroma razumevanje otežkočeno. V homovem petju so se izgovarjali vsi e-ji in o-ji ne glede na t. i. šibko (so izginili) ali krepko pozicijo (etimološko izvornih) erov, narečno petje pa izgovorjavo zapetih besed skuša čim bolj poenostaviti in približati bralni oz. govornjeni izgovorjavi. Omenjene novosti skušajo stare liturgične navade sprejemanja sakralnih besedil (»napisanih z mislijo na Boga«) preusmeriti na recepcijo (preprostega) človeka (prim. Uspenski 1994: 353–356; Florovski 2000: 306–7).

Oblast je sprva zavračala novosti. Dejavnost bogoljubcev, ki je krepila njihov stik in vpliv na preproste ljudi (pomoč revnim, pridige na ulicah, trgih, ustanavljanje šol in dobrodelnih prireditvev), je episkopat občutil kot ogrožanje duhovne oblasti («upor črede pastirjem»). Vendar tudi bogoljubci niso popuščali in niso znali preseči religioznih okvirov svojega delovanja. Ta njihova težnja se ni ujemala s potjo sekularizacije, po kateri je stopala Rusija.

V 50. letih 17. stoletja se je zvrstil niz dogodkov, odločilnih za tragičen izid drugače mislečih: 20. marca 1652 so prenesli iz Čudovskega samostana v moskovsko Uspensko cerkev posmrtno ostanke patriarha Germogena,²⁷ ki je leta 1612 med poljskim zavzetjem Moskve umrl mučeniške smrti. Zatem je Nikon izdal ukaz pripeljati ostanke Filipa Kolyčeva iz Soloveckega samostana v moskovsko Uspensko cerkev, kjer je na njegov grob položil carjevo pismo (izjavo), v katerem car Aleksej Mihajlovič prosi pokojnega, da mu oprostí »pradedove grehe«. V Uspenski cerkvi so pokopali še arhipastirja Iova, ki je odstavil Lažidmitrija, nekaj dni zatem pa je umrl patriarh Iosif. Devetega julija leta 1653 ga je nasledil patriarh Nikon. Ob tem dogodku je pregovoril carja, da se mu pokloni: simbolični pomen tega dejanja je bila potrditev »ponovno vzpostavljene« avtoritete Ruske cerkve, ki naj bi zaključila štiridesetletni proces premen ne le v cerkvenem, ampak še bolj v družbenem in duhovnem življenju naroda. Zato je sledilo kratko obdobje iluzorno uravnoteženega dvovladja – carja Alekseja Mihajloviča in patriarha Nikona, »velikega vladarja«²⁸ (kakor se je sam poimenoval leta 1653). Nikonova osnovna težnja je bila, da naj bi Rusija postala središče svetovne krščanske pravoslavne cerkve. Vendar ruska teokracija ni imela prihodnosti, saj ni ustrezala carju in plemstvu. Poleg tega je Nikonu nasprotovala sama Cerkev (večina belega duhovništva ni sprejela reform), zato je moral leta 1658 odstopiti s patriarhovega mesta. Takrat se je zgodil razkol, čeprav se je v resnici začel že veliko pred tem ... (krivoverske ločine so bile le ena od nelegalnih oblik nesprejemanja uradne oblasti).

Cerkvene reforme so spreminjale predvsem zunanji videz ruskega pravoslavnega obreda. Predpisana grška forma je bila vpeljana že v Ukrajini in Belorusiji, po zgledu grških vzorcev pa so bile popravljene tudi cerkvene knjige. To naj bi potekalo takole: Arsenij Grek (zahodnoevropsko izobražen, v Moskvo prišel šele leta 1649) in Epifanij Slavinecki sta besedilo grških liturgičnih knjig, ki so jih natisnili v Benetkah pravoslavni Grki, prevedla v cerkveno slovanščino in prevod primerjala s starimi grškimi in slovanškimi rokopisi (Keltujala 1911: 852). V popravljene *Knjigi psalmov* so bili opuščeni spisi o

²⁷ Zadnji, v 20. stoletju kanonizirani moskovski patriarh, »umrl za narodno svobodo Rusije« pod poljsko-rusko nadvlado, ki je okupirala Moskvo na začetku 17. stoletje.

²⁸ Rus. великого государя.

poklonih (število katerih je bilo pri branju *Molitve o kesanju* Efrema Sirskega zmanjšano na štiri) ter o dvoprstnem križanju, ki so ga zdaj zamenjali s troprstnim.

Namesto klanjanja do tal je reforma uvajala klanjanje samo do pasu, namesto hoje okoli cerkve v smeri sončne poti, hojo v nasprotni smeri, kakor potuje sonce, namesto sedmih posvečenih hlebcev kruha so jih začeli uporabljati le pet, dvakratno ponovitev »aleluja« pri petju so zamenjali s trikratno, osmerokraki križ pa s štirikrakim.

Uprla se je velika večina ljudstva in duhovništva, ki se niso hoteli odreči starim večstoletnim ruskim običajem. Polemika med razkolniki in reformatorji je bila v resnici brezizhodna (razhajanje v doživljanju in svetovnem nazoru, ki ga ni moč razložiti samo s srednjeveškim in novoveškim miselnim sistemom). Vendar je bilo nesoglasje z novostmi le povod in zunanja oblika upora. Glavni razlog je bil v tem, da reforme niso bile sprejete na mestnem cerkvenem zboru, temveč samo preko patriarha, kar je bilo v nasprotju s tradicionalnim ruskim cerkvenim načelom sobornosti.²⁹ Z uvajanjem oblasti posameznika so ogrožali avtonomijo cerkve in jo podrejali monarhični državi. Nikonova ideja neomajne oblasti teokratičnega imperija je izzvala tudi negodovanje bojarjev in carja. Za ruskimi pristaši zahodnoevropskih nazorov je namreč stala državna oblast, ki je poskrbela za njihovo zmago. Leta 1658 je Nikon odstopil s patriarhovega položaja, cerkveni zbor ga je obsodil, prav tako voditelje razkolnikov, a je priznal cerkveno reformo. Slednje je pripomoglo k temu, da je Aleksej Mihajlovič postal absolutni monarh (ni več branil stare vere).

Med glavnimi protestniki proti Nikonovim reformam so bili Stefan Vonifatjev, Ivan Neronov, episkop Pavel Kolomenski, župniki Daniil Kostromski, Daniil Temnikovski, Login Muromski, Lazar Romanovo-Borisoglebovski idr. Med njimi je bil tudi protopop Avvakum.

²⁹ Religiozno-bogoslužni pojem, ki označuje edinost, celostnost cerkvenega organizma. Pojem je razumljen tudi kot ideja skupnosti ljudi, njihove težnje po zlitju na osnovi vzajemne pomoči, ljubezni itd. na poti k religioznemu združenju naroda, človeštva (SRNSR 1999: 475).

II.

PROTOPOP AVVAKUM: ŽIVLJENJE

Glede na njegovo osebno navedbo, da »so ga v enaintridesetem letu, ki je minilo od njegovega rojstva, sprejeli za protopopa (pravoslavnega prošta) v Voznesenski cerkvi v majhnem trgovskem mestu Jurjevce Povoljskem, ob Volgi nad Nižnjim Gorodom«, kjer pa je živel le osem tednov, potem pa je l. 1652 odpotoval v Moskvo, lahko sklepamo, da se je Avvakum Petrovič rodil 25. novembra³⁰ ali leta 1620 ali 1621 v družini vaškega duhovnika Petra (Grigoro-Zakudemskega okoliša), v vasi Grigorjevo, ki se še danes nahaja v Velikomuraškinskem okraju Nižgorodskega predela. Imel je tri mlajše brate: Gerasima, Kozmo in Evfimija. Verjetno se je nekoliko kasneje rodil še en brat, a sta z Evfimijem v času kuge umrla. Takole brezsravno³¹ in iskreno Avvakum začenja pripovedovati o svojem rojstvu v osrednjem delu *Žitja protopopa Avvakuma*:

»Rojstvo moje je bilo v nižgorodskih krajih, ob reki Kudmi, v vasi Grigorjevo. Oče moj je bil duhovnik Peter,³² mati Marija, krščena Marta. Oče moj je rad pil žganje, mati moja se je veliko postila in molila, me vedno učila strahu Božjega« (Avvakum 1994: 7).³³

³⁰ A. N. Robinson navaja drugačen datum: 29. junij, krščen pa 6. julija (osmi dan po rojstvu v čast sv. Avvakuma).

³¹ Prim. Avvakumova zvestoba »sveti Rusiji« je bila organsko povezana z njegovim skeptičnim in zavračajočim odnosom do obstoječe religiozne, pa tudi družbene ureditve (rus. вольнодумство). S tega zornega kota je povedna že prva avtobiografska poved, ki začenja osrednji del Avvakumovega *Žitja* (Pančenko 1980: 392).

³² Verjetno je, da je Avvakumov oče Peter prišel v Grigorjevo ne dolgo pred sinovim rojstvom, ker je bil pred letom 1620 v vasi župnik Artamon Ivanov.

³³ Vsi prevodi so moji z zavestjo o morebitni neustreznosti, a sledila sem zgolj načelu čim uspešnejšega podajanja slogovno-skladenjskih posebnosti Avvakumovega govora. Zato so na primer zaznamovan besedni red, groba ali podomačena leksika itd. večinoma ohranjeni – N. Z. Citati v ruščini bodo navedeni tam, kjer bo za rusko govorečega bralca izvirno besedilo relevantno in pomenljivo (sploh z ozirom na povedano).

Leta 1636 mu je pri petnajstih letih umrl oče, ovdovela mati pa kmalu za tem. Avvakuma so sorodniki pregnali iz hiše. Na željo pokojne matere se je oženil z Nastasjo Markovno, rojeno leta 1624, ki je živela z očetom Markom Grigorovim, precej premožnim kovačem, a kot beremo v *Žitju*, ni po njegovi smrti ostalo nič, zato je pred poroko z Avvakumom (nevesti je bilo štirinajst let, njemu pa sedemnajst let) živela v revščini.³⁴ Leta 1647 se je

»rodil sin Prokopej, ki je sedajle z materjo in bratom zakopan v zemljo /.../ vzal sem zakrivljeno popotno palico, mati pa nekrščenega dojenca, pa smo se zbrali z brati in soverniki v moji hiši, zapeli svete evangeljske pesmi /.../ in na poti sva Prokopija krstila, kakor evnuha Filip nekoč« (Avvakum 1994: 7).³⁵

Zaradi preganjanja je z enaindvajsetimi leti začel službovati kot diakon (leta 1642) v sosednji vasi Lopatišči, čez dve leti (1644) je bil povišan v duhovnika (rus. поп). Leto kasneje se mu je rodila hči Agripina, istega leta pa je umrl tudi car Mihail Fjodorovič.

Leta 1647–48 je prvič odšel v Moskvo, kjer je spoznal Stefana Vonifatjeva, v letih 1645–656 protopopa moskovske Blagoveščenske cerkve (sl. Cerkev Marijinega oznanjenja) in carjevega duhovnika,³⁶ ki je skupaj s protopopom Kazanske cerkve Ivanom Neronovim³⁷ že vodil moskovske bogoljubce, zbrane ob carju (t. i. krožek).

»Рождение же мое в нижегородцких пределах, за Кудмой рекой, в селе Григорове. Отец ми бысть священник Петр, мати Мария инока Марфа. Отец мой прилежаше пития хмельнова, мати же моя постница и молитвенница бысть, всегда учаше мя страху божию« (Avvakum 1994: 7).

³⁴ Umrla je 28 let za svojim možem: najprej je živela na Mezeni, potem se je po posredovanju kneza V. V. Golicina preselila s sinoma Ivanom in Prokopijem v Moskvo, kjer je sprva živela pri sorodniku, potem pa v lastni hiši ob Trojični cerkvi, na Šabolovki, kjer je bila pokopana (v 19. st. je bil še ohranjen njen nagrobnik). Umrla je leta 1710 v Moskvi, kot je povedal na zaslišanju leta 1717 njun sin Ivan (prim. še Prjanišnikovski zvezek; Esipov G. Raskol'nič'i dela XVIII.vv. SPB., 1861. T.1.).

³⁵ prim. Apostolska dela. 8, 27, 38.

³⁶ Stefan Vonifatjev je bil očitno nekaj časa Avvakumov duhovni oče (epizodna pripoved o zamenjavi knjige, ki mu jo je podaril Vonifatjev, za konja), tj. njegov osebni duhovnik, zato je razumljivo, da se je prav k njemu Avvakum zatekel po pomoč. Stefan Vonifatjev je že sodeloval pri obredu sprejemanja carske oblasti Alekseja Mihajloviča, pa tudi na njegovi poroki (16. 1. 1648), kjer so namesto svatbenih pesmi peli cerkvene – bil je pobudnik za carjeve novice, ki naj bi ohranjale »staro« obredje in pobožnost.

³⁷ Ivan Neronov (roj. 1591 – 2.1. 1670): eden prvih razkolnikov, Avvakumov učitelj in prijatelj; rodil se je v revni družini (v času smute ostal sirota), maševal v Jurjevce-Povolskem, živel pri duhovniku Ananiji (ob njem so se zbirali bodoči voditelji religioznega gibanja, kasneje označen kot predhodnik optinskih starcev – Toporov), nekaj časa bil pevec psalmov v Trojici Sergeja Lavri, se preselil v Nižnji Novgorod, kjer je zapuščeno leseno cerkev spremenil v pomembno zbirališče ljudstva (razkrival nekrepost duhovnikov, preganjal skomoroho itd.), pred vojno s Poljsko (1632–33) se je začel vmešavati v državniške posle in napovedoval poraz, ki se je uresničil. Zaradi »ponosa in vzvišenih misli« je bil 31. 1. 1632 poslan v karelski Nikoljski samostan. Po posredovanju S. Vonifatjeva je leta 1648 prišel v Moskvo, kjer je postal

»Ko sem bil še pop, me je carjev duhovnik Stefan Vonifantjievč blagoslovil s knjigo Efrema Sirskega, da bi jo uporabljal, koristil sebi in ljudem. Jaz pa, pregrešni, sem spregledal blagoslov očetovski in ukaz ter jo zamenjal s bratrcem za konja« (Avvakum 1994: 51–52).

Avvakumu si je za »težki greh nespoštovanja darovane knjige svetih očetov«³⁸ nakopal na glavo (sebi in bratrancu) četo zlih duhov; od Vonifatjeva pa je poleg daril za domače prejel še pooblastilo, ki mu je dovoljevalo usmerjati življenje »duš svojih duhovnih otrok«. Samozavestnejši se je vrnil v Lopatišče, kjer je postajal vedno bolj pridigarško in duhovniško aktiven; naj pove več zgled, da je imel ponavadi v stari Rusiji župnik med petnajst in dvajset duhovnih otrok, Avvakum pa jih je imel več kot trideset; vse je poznal po imenu, bili so iz različnih družbenih slojev, tudi iz najvišjih, pogosto jih omenja v svojih delih. Eno izmed razkolniških načel je bilo namreč, da niso ljudi pozivali v samostane, temveč so verjeli, da mora človek sam sebe odrešiti v življenju, v svetu (rus. спастись в миру), med drugimi, enakimi mu ljudmi – sotrpini. Vendar Avvakum svoje duhovne otroke tudi drzno »kaznuje« in preko njih širi svoje ideje, odkrito nasprotujoče patriarhovi volji – jim namesto le-tega »poveljuje«.

Tako je na primer svozglavo zavrnil blagosloviti vojvodo Mateja, obritega sina grofa Šeremeteva,³⁹ ki je »znal pripovedovati različne pametne in vesele šale, tako da smo se mu, mi, v Rusiji, nevajeni takih nenavadnih dogodkov, morali čuditi« (Robinson 1963: 358). Oče in sin Šeremetev, neobremenjena s pravili staroruskih običajev,⁴⁰ sta bila pogosto v stiku s tujci, od katerih sta prevzela nekatere navade, tako si je njegov sin na primer

protopop Kazanske cerkve na Rdečem trgu. Takrat se je tudi srečal z Avvakumom (Robinson 1963: 220–223). Odločil se je za strog asketski nazor, ki vključuje moralno pomoč ljudem – takšno je bilo tudi stališče Maksima Greka in zavolžskih starcev (prim. Toporov 2000: 375–6) – več o tem v nadaljevanju.

³⁸ Kar predstavlja enega najbolj značilnih sižejnih vozlov epizodnih pripovedi v Avvakumovem *Žitju* (Avvakum 1994: 50–52).

³⁹ Vasilij Petrovič Šeremetev (umrl leta 1659): bojar in eden prvih dvornih oseb, Avvakum je slišal zanj že v mladosti, ko je bil Šeremetev vojvoda v Nižnjem Novgorodu. Sodeloval je pri »velikem sprejemu« antiohijskega patriarha Makarija pri vhodu v Zlato palačo. Bil je vojvoda Kazana do 23. junija 1647. leta, iz Moskve odpotoval po rečni poti (reke Moskva, Oka, Volga) in se srečal z Avvakumom v vasi Lopatiši septembra leta 1647, malo po tem, ko se je Avvakum vrnil iz Moskve.

⁴⁰ Prepoved šaljenja, nošnje brade in uživanja tobaka (strus. pitje tobaka: njuhanje in kajenje) navajamo le za ponazoritev tipične (ne le staro) ruske nepopustljivosti in neodstopanja od preteklega. Običaj neobritega moža sta obsodila že metropolit Danil in Maksim Grek, pa tudi stoglav, ki ga je razglasil za »zgolj ljudem všečnega«. Car Mihail Fjodorovič je objavil posebne spise, vključene v liturgične knjige o obsodbi skomorohov, ljudskih navad veseljačenja ter britja brade. Čeprav se je ravno v 2. polovici 17. stoletja to prav na dvoru in v višjih družbenih slojih (med bojarji) že začejalo spreminjati.

že v zgodnji mladosti začel briti brado; to pa je nazoren primer ne le okostenelosti pravil v družbi, temveč tudi kaže na takratno zaostrovanje nasprotij med lokalnim duhovništvom, ki je skušalo konkretizirati carjevo politiko, ter lokalno posvetno oblastjo. V carskih listinah so se pojavili še strožji ukrepi, ki so skušali »izkoreniniti« med preprostim prebivalstvom razširjene stare ljudske običaje veseljačenja (čeprav je že stoglavi zbor »tem poganskim navadam« grozil z izločitvijo iz cerkve), tako da so jih kaznovali z nasiljem. Ravno v času Avvakumovega prvega moskovskega obiska so to poudarjali Ivan Neronov, car in patriarh Iosif, zato lahko v Avvakumovem *Žitju* beremo (spominja se dogodka iz leta 1648), kako je bil sam eden prvih lokalnih škofov, ki so praktično uresničevali carjeve ukaze:

»Pridejo v vas mojo plešoči medvedi z bobni in drumlicami, in jaz, grešnik, sem proti Kristusu postopal, pregnal sem jih, maske in bobne sem na polju razbil, in zajel dva velika medveda; enega sem pretepel, a je tako ali tako preživel, drugega pa sem spustil na polje« (Avvakum 1994: 10–11).

Tik pred prelomnim letom cerkvene reforme je bil Avvakum še pred marcem leta 1652 v Jurjevce-Povoljsku posvečen v prošta (rus. protopopa, gr. propositus) ali protoprezbiterja.⁴¹ Zgodilo pa se je, da se mu je uprlo nasilno in nestrpno ljudstvo (»škofi, mužiki in babnice« so ga hoteli kar »psom v rov vreči«) iz vrst nižjega in srednjega duhovništva in Avvakuma je pred podivjano množico, ki je »z grebljicami tolkla po njem, ga z nogami teptala in mu z rokami trgala lase« (prav tam) rešil šele vojvoda s puškarji.⁴² Takšni izgredi so bili posebej značilni za tisto obdobje, v resnici so se nezadovoljni predstavniki nižjega in srednjega duhovništva sprli med seboj, svoj gnev pa usmerili v nadrejenega Avvakuma, ki je prvim pridigal, naj ne grešijo, druge pa nadzoroval pri pobiranju »patriarhovih« prispevkov (na primer za poročni obred).

Povišan v protopopa je Avvakum drugič odšel v Moskvo, kjer je zasluženi denar oddal v patriarhovo blagajno. To je bilo že po smrti patriarha Josifa, ki je umrl 15. aprila leta 1652.

⁴¹ Tri leta vaški župnik, dve leti diakon, osem let duhovnik, pri enaintridesetih letih pa je postal protopop -slov. prošt (gr. propositus) ali protoprezbiter. Brez prvih petih let to skupaj šteje 25 let duhovniškega poklica in pridigarske službe. Zanimivo je, da z letom prvega obiska Moskve v *Žitju* začenja odštevanje let svoje službe in tako vzpostavlja pripovedni položaj prvoosebnega pripovedovalca: »Ko sem bil duhovnik, potem posvečen /.../ zdaj bo petindvajset let od vsega tega.«

⁴² Puškarji so bili v 16. st. oboroženo osebje mestnih utrd, ki so imeli posebne pravice. V sredini 17. stoletja so bili kot organ razpuščeni, bojar B. I. Morozov pa jih je razporedil po okoliških mestih kot policijsko stražo.

Stefan Vonifatjev je istega leta Avvakuma predstavil carju Alekseju Mihajloviču. Takole pripoveduje:

»Ko sem dospel do Moskve, k duhovniku carjevemu protopopu Stefanu, in še k enemu protopopu Neronovu Ivanu, sta me oba carju predstavila, in odslej me je vladar poznal« (Avvakum 1994: 10).

To je bilo začetek zapletenega odnosa med carjem in Avvakumom, ki se ni razrešil do carjeve smrti.

Ivan Neronov je Avvakumu dodelil službo v kapeli Kazanske cerkve, posvečeni Guriju in Varsonofiju, kazanskima čudotvorcema,⁴³ ki ju je od takrat imel za svoja zaščitnika. Odslej so se tudi tam zbirali moskovski bogoljubci. »Veliko ljudi je prihajalo v Kazansko, tako mi je bilo to ljubo – nauk sem čital nepretrgano« (Avvakum 1994: 13). Stefan Vonifatjev in njegova »bratovščina« so obnovili del pravoslavne liturgične maše, ki se je pred tremi stoletji v Rusiji prekinila: to je bila pridiga, ki je sledila običajni bogoslužni maši – z branjem in razlaganjem naukov cerkvenih očetov in na podlagi žitij svetnikov. Dober sprejem med najnižjimi družbenimi sloji je pogojevala preprostost njihovega podajanja svetopisemskih vsebin, predvsem pa jezik, neizumetničen in ljudem domač. Prav Neronov je prenesel pridigo onkraj cerkvenih sten naravnost »med narod«. Pri njem se je zato Avvakum največ naučil:

»Nisem počival nikoli, ne le običajno v cerkvah, tudi v domovanjih, in na razpotjih, po naseljih in vaseh, pa tudi v carskem mestu, in v deželi Sibirski sem pridigal in poučeval besedo Božjo« (Avvakum 1994: 8).

Približno v tistem času pa je krožek začel obiskovati nov carjev ljubljenec Nikon, tudi Nižjgorodec, novgorodski metropolit. Kmalu so sledila premišljena dejanja; takoj po smrti patriarha Iosifa (15. 4. 1652) mu je car zaupal pomembno nalogo: prepeljati posmrtno ostanke metropolita Filippa Moskovskega iz Soloveckega samostana, kamor so bili pripeljani šele leta 1591.⁴⁴ Ni minilo stoletje od grozljivega uboja enega izmed moralno

⁴³ Po zavzetju Kazana je Ivan Grozni ustanovil kazansko eparhijo (leta 1555), njen prvi arhepiskop je bil Gurij, njegov najbližji pomočnik pa arhimandrit Varsonofij (Robinson 1963: 279).

⁴⁴ Pred posvečenjem v duhovnika je bil bojar Fjodor Kolyčev (1507–1569) vplivna dvorna oseba, svetovalec Ivana III.; po sporu, s katerim se je pri svojih tridesetih letih umaknil v Solovecki samostan, kjer je bil

najbolj neoporečnih osebnosti v ruski zgodovini, ki se je zgodil 23. decembra 1569. leta izpod roke Maljute Skuratova v tverskem Otročjem samostanu na ukaz ves čas nepomirjenega Ivana IV. Groznega. Filipp Kolyčev, leta 1647 kanoniziran, pompozno prenesen v Moskvo, verjetno ni klonil carskemu licemerju, ki ga je sam še predobro poznal: po takšnem kratenju še onstranskega miru z javnim poklonom Alekseja Mihajloviča in njegovo svečano molilno prošnjo svetniku kot živemu, da bi odpustil »grehe pradedu našega carja Ioanna, ki se je znesel nad teboj z zavistjo in z razjarjeno nevzdržnostjo« in ga rotil »vrniti se v Moskvo«, Kolyčeva nista mogla prepričati v »pravoverno« ponižnost preračunljivega boja za absolutno oblast (ni izključeno, da je car ravnal po Nikonovih nasvetih). V *Žitju* se Avvakum zmore z ironijo spominjati: »Potem je Nikon, prijatelj naš, iz Solovk prinesel Filippa metropolita« (Avvakum 1994: 12).

Takrat je kot naročeno umrl patriarh Iosif I. Avvakum v svojem *Žitju* piše,⁴⁵ da je s Kornilijem Kazanskim podpisal predlog, da bi bil S. Vonifatjev nov patriarh, a ta je odklonil in sam predlagal Nikona (podpis te listine je Avvakum gotovo vsak zavestni hip svojega nadaljnjega življenja obžaloval) – car Aleksej Mihajlovič je poslušal S. Vonifatjeva. 25. julija leta 1652 je bil Nikon posvečen v moskovskega patriarha, naslednje leto pa je začel uresničevati cerkveno reformo, ki je Rusko cerkev privedla do razkola.

V času velikega posta (leta 1653 se je začel 21. februarja) so bile uvedene spremembe, ki so se nanašale na najbolj izrazite trenutke liturgije. 11. februarja je Nikon poslal I. Neronovu v Kazansko cerkev ukaz o popravljeni *Knjigi psalmov*, v kateri je bilo v spisu o klanjanju pri branju velikopostne molitve kesanja Efrema Sirskega⁴⁶ število sedemnajstih velikih priklonov zmanjšano na štiri, ostali niso več smeli segati do tal, ampak samo do

po desetih letih izvoljen za igumena. Med svojim igumenovanjem (1548 in 1566) je osušil jezera, s čimer je omogočil, da so bile rodovitne površine tudi lahko obdelane. V samostanu je odpravil slabe navade (pijanstvo, zavist, hudobijo) ter pokazal izjemen čut v sporazumevanju in nudenju pomoči posvetnim, preprostim ljudem. Leta 1566 je Ivan Grozni zahteval od njega, da postane vseruski metropolit, on pa je kot pogoj postavil odpravo opričnine, česar car seveda ni odobril. V kremeljski stolnici Vnebovzetja je imel pogumne govore, v katerih je obsojal dejanja opričnine in carjevo nasilje. Zaradi tega ga je car zaprl v tverski Otročji samostan, kjer ga je Maljuta Skuratov na carjev ukaz z blazino zadušil.

⁴⁵ V *Žitju* Avvakum pripoveduje o burnih dogodkih v tem kratkem obdobju: najprej ga je bojar Vasilij P. Šeremetev prosil, da bi obritega sina blagoslovil, pa ga ni hotel, zato so se mu posmehovali in ga mučili, načelnik Evfimij je celo z lokom začel streljati nanj, zato se je skrnil v cerkev in molil (zjutraj je prišel načelnik in se mu opravičil); zatem so ga za nekaj tednov poslali v Jurjevce Povolsk, kjer so ga preganjale ljudske množice, da je moral spet zapustiti družino in sam po Volgi odpluti nazaj v Moskvo: tu so se pregoni razkolnikov razvneli (iz Kostroma so ravno izgnali protopopa Danila) (Avvakum 1994:11–12).

⁴⁶ Gradivo za pridigarstvo službo je mogoče najti med zbirkami cerkvenih nauk, ki jih je izdal patriarh Iosif, in so jih ljudje poznali: Prolog (1641), *Margarit* Janeza Zlatousta (1641), *Kirillova knjiga* (1644), knjiga nauk Efrema Sirskega (1647), *Knjiga o veri* (1648).



Patriarh Nikon s podaniki. Ok. 1660. (fragment, Novojeruzalemski samostan)

pasu,⁴⁷ v spisu o križanju pa je bilo dvoprstno zamenjano s triprstnim. V velikonočni pravoslavni liturgiji pa ima velikopostna molitev Efrema Sirskega, ki je ena najstarejših in zato nezamenljiva, globlji pomen – kajti rek, da je vsakemu »pravoslavnemu nujno pred Pasho vsak dan brati Efremove molitev«, še danes drži.

Kmalu so bile v Ruski cerkvi predpisane še druge novosti: v dvorni tiskarni so po patriarhovem ukazu začeli popravljati skoraj vse bogoslužne knjige po sodobnih grških vzorcih. Odločilnejši je bil natis spremenjenega *Služebnika*⁴⁸ leta 1655 ter *Skrižali*⁴⁹ leto kasneje, kjer je bil natisnjen traktat o troprstnem križanju in jo je Nikon izdal šele po odobritvi cerkvenega sodišča in vzhodnih patriarhov. Na »dan pravoslavja« (ko Cerkev javno prekolne svoje nasprotnike) leta 1656 je Nikon svečano naznanil troprstno križanje: ob navzočnosti carja, arhierjev in ljudstva je antiohijski patriarh Makarij pokazal tri

⁴⁷ 27. februarja 1654 je I. Neronov v pismu carju zaradi sprememb poklonov pisal o »neponižnem krivovertstvu [ki se ne klanja]«.

⁴⁸ Knjiga, ki vsebuje temeljne bogoslužne molitve in maše (Janeza Zlatousta, Basilija Velikega, molitve pred prejetjem obhajila), navodila duhovnikom, kako voditi mašo (naziv še liturgiarion), redni cerkveni koledar z imeni svetnikov, različne čine blagoslovljenja idr.

⁴⁹ Knjiga, ki pojasnjuje obrede pravoslavne cerkve.

prste in izgovoril besede: »S temi tremi velikimi prsti se je nujno vsakemu pravoslavne-
mu kristjanu križati se /.../, kdor bo lažnemu izročilu delal [tj. se križal], bo preklet«, za
njim sta kletev ponovila srbski patriarh Gavril in nikejski metropolit Gregorij (Keltujala
1911: 853).⁵⁰

Uprla se je velika večina ljudstva z bogoljubci na čelu, a oblasti so upornike okru-
tno zadušile.

Ivana Neronova so aretirali avgusta leta 1653 in ga skoraj takoj po razrešitvi du-
hovniškega imena poslali v Spaso-Kamniti samostan na Kubenskem jezeru (okolica Vo-
logde). Po Neronovem izgonu iz Moskve so tudi Avvakumu začeli preprečevati vodenje
cerkvene službe v Kazanski cerkvi. Zato je takoj prvo nedeljo po tem dogodku Avvakum
vodil nočno liturgijo v cerkvi sv. Averkija. Ko mu je tudi tamkajšnji pop prepovedal služi-
ti v njegovi cerkvi, se je Avvakum odločil, da bo maševal v »sušilnici«, ⁵¹ v hlevu na dvo-
rišču Ivana Neronova, se »spominjal izgona velikega svetnika Janeza Zlatousta«. Vendar
so ga kmalu zatožili Nikonu: med jutranjo mašo so vdrli v hlev vojaki, začeli Avvakuma
pretepati, z nogami teptati knjige. Skupaj z Avvakumom so prijeli tudi ljudi, ki so stali
in z njim molili. Takole v svojem *Žitju* Avvakum opisuje šele začetek krutosti, ki se zanj
ni več končala:

»Tudi Neronovu Ivanu je [Nikon] slekel skufjo,⁵² ga zaprl v samostan Simanov
in potem izgnal onkraj Vologde v Odrešenikov Kamniti samostan, zatem pa v
Koljsko leseno utrdbo.⁵³ Potem je tudi mene uklenil; medtem ko sem maševal
polnočnico, me je napadel Boris Neledinski⁵⁴ z oboroženim spremstvom; z

⁵⁰ Mimogrede gostujoči vzhodni patriarh je obsodil dvoprstno znamenje za nestoriansko krivoverstvo, omogočil odvrnitev ruske cerkve od lastne tradicije – to se je ponovilo deset let kasneje ... (Prim. Florovski 2000: 309).

⁵¹ Sporno maševanje in vodenje pravoslavne liturgije v »sušilnici« je bilo odkrito dejanje odvrnitve od uradne cerkve, nasprotovalo pa je tudi vsem drugim cerkvenim kanoničnim pravilom – tudi tradiciji »stare vere«, ki jo je Avvakum zagovarjal.

⁵² Majhna čepica z ostrimi robovi, ki jo dobijo duhovniki in diakoni pri posvetitvi v cerkveni naslov in predstavlja znamenje duhovništva in sama svet predmet; snetje skufje je bila huda kazen. Zbor je leta 1666 potrdil, da »ko se pregrešita duhovnik in arhierej (prelat), se jima sname skufja«.

⁵³ Simonov Uspenski Novi samostan je bil zgrajen okoli leta 1370, na jugovzhodu Moskve, blizu Kruticke arhierejske hiše. Čez leto so ga premestili na Koljski polotok v samostan Kandalakški Rojstva Bogorodice, od koder je leta 1655 zbežal v Moskvo k Stefanu Vonifatjevu, pri katerem je nekaj časa živel, skrit v meniški celici, potem pa vstopil v samostan (prejel ime Grigorij). Na cerkvenem zboru leta 1666 se je Neronov pokesal zavračanja reforme in sprejel troprstno križanje. Avvakum nikakor ni mogel verjeti v njegovo izdajo in je do poslednjih dni upal na njegovo vrnitev med bogoljubce; čeprav je mnoge strastno žalil in stresal gnev na njih, čez Neronova nekako ni nikdar mogel reči žal besede.

⁵⁴ Avvakumova aretacija je med carskimi in državnimi ukrepi zavzemala pomembno mesto, o čemer priča

menoj so prijeli še okoli šestdeset ljudi; njih so v ječo odvedli, mene pa so na patriarhovem dvorišču na kol za čez noč privezali. Ko se je začelo svitati, bila je ravno nedelja, so me dali na voz, roke na hrbet zvezali in me odpeljali od patriarhovega dvorišča do Andronjevega samostana.⁵⁵ In tam so me privezali na kol v temni samici; bila je vsa pod zemljo. Tam sem bil tri dni, nisem jedel, ne pil; v temi sem sedel, se zvijal ob kolu, nisem vedel – kje je vzhod, kje zahod, nihče ni k meni prihajal, le miši in ščurki in škržati so škripali in bolh je bilo precej« (Avvakum 1994: 16).

Takoj po Avvakumovem zaprtju so prijeli še Logina, protopopa Muromskega,⁵⁶ a ga brez pomislekov v kremeljski stolnici Uspenski med liturgijo javno razrešili pravic opravljanja cekvene službe: »Za mano so prijeli Logina /.../ ko je stal ob carju, ga je ponižal ovci podoban volk.« Ko so Avvakuma zaslišali, je oblastem neprestano očital in jih obsojal, zato so ga še naprej zadržali: v ječi se je baje znašel poleg podnačelnika Hamovnika, zaprtega zaradi pijančevanja, ter zanj molil – s tem ga je ozdravil, a mu velel, naj o tem drugim ne pripoveduje. Potem so ga peš vlekli do patriarhovega dvorišča, kjer so ga mučili in spraševali o Neronovu. Ker ni odgovarjal njim po godu, so ga septembra 1653. leta na Nikonov ukaz in carjevo privolitev poslali v Sibirijo, kjer je živel najprej približno dve leti v Toboljsku.

V spominu mu je ostalo: »Nato so me izgnali v Sibirijo z ženo in otroci. In koliko je bilo težav na poti, bi lahko dolgo govoril, pa se ne spominjam več veliko. Protopopica je rodila novorojenčka, bolnega na vozu, in smo ga s seboj nosili. Do Toboljska je bilo tri tisoč vrst, trinajst tednov so nas vlekli z vozovi, po vodi in polovico poti s sanmi« (Avvakum 1994: 16).

dejstvo, da so za njim poslali nekoga na tako visokem državniškem mestu, kot je bil patriarhov osebni svetovalec, kasneje pa patriarhov bojar Boris Neledinski.

⁵⁵ Spaso-Andronikov samostan: v Moskvi ga je v 14. stoletja zgradil metropolit Aleksej, prvi upravitelj samostana je bil Andronik, učenec prep. Sergeja Radoneškega. Avvakum naj bi bil zaprt v ječi pod trapezo (samostanski prostor pod oboki s podolgovato mizo – jedilnica).

⁵⁶ Protopop mesta Murom, ob reki Oki, eden od zagrizenih privržencev razkolniške »bratovščine«. Julija leta 1653 je Nikon sklical zbor, na katerem so obsodili Logina (brez ozira na aktivno podporo I. Neronova), septembra so ga prekleli. Iz priprošnje poslanice Neronova vesoljnemu patriarhom iz leta 1666 je razbrati, da je Nikon tako pohitel z njegovo obsodbo zato, ker je Login javno govoril o njegovem lahkomišelnem, vzvišenem in oholem življenju. Nekaj časa je na Nikonov ukaz moral živeti v Muromu, junija leta 1654 je potoval v Volodgo, kjer se je srečal z izgnanim Neronovim in pisal po njegovem nareku pismo k S. Vonifatjevu. Kmalu so ga umorili.

Po 17. septembru 1653 se je začel uresničevati »Sibirski ukaz«: v oboroženem spremstvu je moral Avvakum z družino odpotovati v Sibirijo (po poti: Perejaslav – Zaleski, Jaroslav, Vologda, Totma, Turinska utrdba, Tjumen). Žena je ravno rodila Kornilija, takrat sta imela štiri otroke: hčerko Agripino, sinove Ivana, Prokopija in Kornilija. Zadnji in še en sin, kasneje na poti rojen, sta umrla pred njihovim prihodom v Sibirijo. Iz *Žitja* je mogoče tudi razbrati, da Avvakum še ni bil povsem razrešen duhovniških pravic, saj ga je »arhepiskop Simeon Sibirski /.../ postavil za protopopa Voznesenske cerkve v Toboljsku« in mu tudi zaupal pomembnejše naloge; tako je na primer leta 1655 Avvakum v imenu arhierjejske hiše potoval razreševati sporni pobeg samostanskih kmetov od delodajalca Kirginskega posestva do Dalmata, glavnega v Isetski pustinji, ki je zato postala pomembno sibirsko središče razkolnikov.

Nato je Nikon ukazal, da mora služiti sibirskemu popotniku in vojvodi Jenisejske utrdbe Afanasiju Filipoviču Paškovu, ki je postal še vojvoda Daurskega okraja – tja je moral Avvakum skupaj z njim pešačiti po sibirski tundri (prav tako vsa njegova družina: žena, sinovi, hči):

»Predali so me Afanasju Paškovu: tja je bil kot vojvoda poslan, in greh je, a reči moram, surov in nečlovečen človek je, neprestano pretepa ljudi, in nanje pritiska in je nasilen. In veliko sem mu govoril, pa sem sam v njegove roke padel. Iz Moskve pa mu je Nikon še ukazal, da me mora mučiti« (Avvakum 1994: 18–19).

K prvemu pismu carju Alekseju Mihajloviču iz pustozerške temnice je dodal še zapis »o okrutnostih vojvode bojarja Afanasjeva Paškova«, v katerem takole opisuje njegovo nasilje:

»Berezovskega kozaka Akišo je pretepel, ker ta ni najbolje razkosal ščuk, ker jih ni znal. Tako je usmiljen do carjevih uslužbencev. Kože in glavo je dal jesti kozakom, meso pa svojim služabnikom. Dva človeka pa je, nedolžna, obesil /.../, ob njunem umiranju mi ni pustil, da bi ju obhajal, prosfori mi je vzel in ju skrnil v škatlo« (PLDR 1988: 527–8).

V začetku leta 1660 se je za kratek čas nekoliko spremenil odnos oblasti do razkolnikov: oblastizeljni Nikon se je znašel v carjevi nemilosti in že od leta 1658 ni bil več »glava ruske Cerkve«, ki je skušal pridobiti tiste, ki jih je Nikon preganjal. Car je prosil celo

Fjodorja Mihajloviča Rtiščeva, ki javno ni zavzel razkolniške pozicije, zaradi česar sta se prepirala z nečakinjo bojarinjo Morozovo, da bi poskušal Avvakuma pregovoriti, naj popusti, vendar je ta odgovoril s pismom, ki je še poslabšal njegov položaj. Avvakum je bil leta 1664 iz Sibirije poklican v Moskvo, kjer je bil na dvoru sprejet z vsemi častmi. Ko pa je spoznal, da je car sicer naperjen proti Nikonu,⁵⁷ da pa odobrava cerkveno reformo, ga je začel pogumno prepričevati: dal mu je prebrati besedilo, v katerem je predlagal dve imeni za bodočega patriarha – eden od njiju je bil Nikanor, igumen Soloveckega samostana. A to besedilo je carja razsrdilo in Avvakum je bil spet izgnan: tokrat na sever, na carjev ukaz v Pustozerski okoliš, blizu izliva reke Pečore, do koder z družino takrat ni dospel, ker se je zadržal v mestecu Mezen:

»Po polletnem pridržanju na Mezenu so me samega spet vlekli v Moskvo, a preden smo prispeli, so me vrgli v Pafnutjev samostan⁵⁸ /.../, privezali na kol za deset tednov /.../, potem s starim konjem podnevi vozili devetsto vrst, komaj živ sem se privlekel do Moskve /.../, potem so me peljali v Čudov: med seboj so se grizli kot pesjani, oblastniki. Tako so me pred velečastite privedli patriarhe, in naši so tam sedeli kot lisice« (Avvakum 1994: 45).

V Čudovskem samostanu sta Avvakuma 3. in 11. maja 1666 zaslišala arhimandrita Čudovski Ioakim (bodoči moskovski patriarh) in Spaso-Jaroslavski arhimandrit Sergej Volk. Zjutraj 13. maja se je v kremeljski Križni palači (rus. крестовая палата)⁵⁹ sprl s cerkvenim zborom: »Voditelji zbora so se prepirali z menoj o svetem pisanju: Ilarion Rjazanski in Pavel Kruticki,⁶⁰ Pitirim [bodoči patriarh] je bil kot rdeča devica, sapo lovil – se skoraj zadušil ... In Pavel je lajal name in me poslal k hudiču« (Robinson 1963: 268–269).

Njegov oster jezik je spodbujala tudi bojarinja Morozova, ki mu je, če je le lahko,

⁵⁷ Morda je k temu pripomogla tudi (javna) obsodba Nikona, ki jo je Ivan Neronov med vodenjem vsenočne liturgije 12. januarja (na predvečer Tatjaninega dne 25. 1.) naposled izgovoril pred carjem, ki je bil pri cerkveni službi navzoč.

⁵⁸ Dvorišče Borovskega Pafnutjevega samostana je bilo v Moskvi v Posoljski ulici (danes prehod Vladimira 5), kjer se je Avvakum lahko družil s somišljeniki.

⁵⁹ Sprejemna dvorana patriarha v kremeljskem patriarhovem dvorcu, kjer je urejal zadeve cerkvene oblasti ter vsak dan ob križih vodil bogoslužni obred.

⁶⁰ Dva izmed najbolj ognjevitih Avvakumovih sovražnikov, ki sta aktivno sodelovala pri raziskovanju »zločinov« za cerkvena zbora leta 1666 in leta 1667 ter kasneje pričala tudi proti Nikonu. Za takšno udejstvovanje so Ilarionu patriarhi Paisij, Makarij in novi patriarh Ioakim podelili častni znak – bel klobuk in patriarhov sakkos (arhierješko oblačilo), Paisij pa mu je podaril svojo mantiljo. Ilarion je bil izobražen in pred smrtjo je napisal svojo »zadnjo besedo«, ki ima literarno vrednost in je resnicoljubno: »Vse življenje sem preživel v licermerju in zlobi«. Umrli je leta 1673, čeprav Avvakum o njem piše kakor o še živem, morda zato, ker je po nekaterih podatkih *Žitje* dokončal pred koncem tega leta.

v moskovske ječe nosila sporočila domačih in živež. Ko se je Avvakum vrnil iz Sibirije, je njuno srečanje odločilno zaznamovalo njeno usodo. Morozova je takoj postala njegova duhovna hči (ohranjeno tudi njeno *Žitje*, napisano z roko nekoga, ki ji je bil blizu). Visok položaj bojarinje (carica jo je cenila bolj od drugih »veleccenjenih bojark« – svetovalk) se po smrti njenega moža in zaščitnika, mogotca tistega časa, carjevega »strica« V. I. Morozova, sprva ni spremenil, kar je sama izkoristila za to, da so se na njenem domu lahko brez strahu zbirali razkolniki, razpravljali in pisali svoje traktate. Avvakumu je bila v idejnem in duhovnem smislu izjemno predana ter razumela svoje naraščujoče čustvo privrženosti razkolniškim nazorom kot nadaljevanje globljega stanja duše, kakršno se je porodilo že v zgodnji mladosti; takole je govorila Avvakumu: »Saj sem le vdova, mlada, pusti naj telo svoje mučim s postom in žejo ... Še kot deklica devica sem, očka, ljubila moliti Bogu, kakor se spodobi za vdove« (GIHL 1960: 296). V svoj dom je uvedla samostanski red: sprejemala je uboge, pri njej so živele nune, »z lastnimi rokami« je skrbela za bolne, jih umivala in hranila, »z njimi jedla iz ene skled«e, pod oblekami naj bi nosila težke verige, zvečer pa hodila po mestu, oblečena v revne obleke, ki jih je sama sešila, in razdeljevala miloščino beračem« (Avvakum 1994: 169–175). Ohranilo se je pismo Avvakuma bojarinji Morozovi, v katerem izpoveduje svojo več kot uradno privrženost staremu obredu ter njo podučuje:

»Svetloba moja, gospa! Ljubim nočno pravilo in staro petje /.../, časti vreden je le tisti, ki ponoči vstane zaradi molitve in preneha medico piti, temveč jo redči s kvasom /.../. Ponoči vstani – ne naročaj ljudem, da te budijo, a se sama iz sna predrami, brez lenobe – in padi na kolena pred tistim, ki te je ustvaril. Zvečer pa izpolni polno mero molitev. Poklone delaj tako, da se mečeš na kolena in pri tem glavo pokonci drži. Ko začutiš velikega, takrat z glavo do zemlje. Ponoči pa tristo priklonov na kolenih naredi. Ko pa storiš sto molitev stoje, – potem sledi »Slava« in »Danes«, »Aleluja«; potem pa spet tri poklone« (PLDR 1988: 550).

Morozovo so zaradi poznanstva z Avvakumom preganjali.

Ko so Avvakuma odvedli v glavno cerkev prestolnice, v moskovsko kremeljsko stolnico Vnebovzvetja (Uspenski sobor), so mu med liturgičnim obredom prejetja obhajila, natančneje po prinašanju »svetih darov«, odvzeli cerkveni naslov (rus. расстрижение) protopopa, kar je bilo vedno uprizorjeno kot javno ponižanje: pred ljudsko množico so »žrtvi« slekli zgornji del oblačila, ki ga je dobil skupaj z duhovniškim naslovom, mu

nadeli navadno srajco, ostrigli lase in obrili brado. Čez dva dni, 15. maja, so ga zaprli v Nikolski samostan na Ugrešu⁶¹ blizu Moskve (Podmoskovje), kjer je bil zaprt sedemnajst tednov, do 3. septembra 1666 (Morozova mu je pošiljala nujne potrebščine). Potem so ga iz Nikolskega odpeljali spet v Pafnutjev samostan, kjer je bil do 30. aprila 1667.

V Moskvo sta 2. novembra 1666 svečano prispela »kir Paisij – papež in patriarh velikega božjega mesta Aleksandrije in vsega stvarstva sodnik« ter »kir Makarij – patriarh božjega mesta velikega Antiohije in vsega vzhoda«, kakor o njiju ironično pripoveduje Avvakum, da sta se samo zato podvzivala, odzvala na vabilo ruskega carja ter »premaknila s svojih prestolov«, ker sta se nadejala bogatih moskovskih daril, a nista predvidela, da jima je zato tudi odvzel turški sultan »njuna prestola« – šele po posredovanju Alekseja Mihajloviča sta spet dobila svoja »naslova«. V Moskvi sta sicer bila kot patriarha, a nista opravljala nikakršnih cerkvenih obveznosti, njuna prisotnost je bila zgolj formalna, po Avvakumovih besedah pa v resnici ‚cirkuška‘. 1. decembra 1666 se je začelo novo cerkveno zasedanje: najprej so obsodili Nikona, nato izbrali novega moskovskega patriarha Iosafa II., ki je začel soditi razkolniškim dejanjem – 13. maja je preklel prednikonovske obrede. Avvakuma sta »junija 17. dan sta v Križni palači sprejela na denar pogoltna patriarha«, sodni proces in svoje javno utemeljevanje starih cerkvenih navad takole opisuje:

»Jaz sem jim odgovoril o Kristusu [takole]: “Svetovni učitelji! Rim je že davno padel in leži negibno, Lahi pa so z njim umrli, do konca bodo sovražniki kristjanov. Pri vas pa je pravoslavlje postalo umazano od nasilja turškega Mahmeta /.../, šibki ste postali /.../. Pred Nikonom odpadnikom je bilo med našimi knezi in carji pravoslavlje čisto in neoporečno in Cerkev je bila neomažeževana. Nikon, volk, je s hudičem ukazal s tremi prsti križati. Ampak naši prvi pastirji so se križali tudi s petimi prsti /.../ po izročilu svetih očetov naših: Meletija Antiohijskega, Feodorita Blaženega, Petra Damaskina in Maksima Greka. Še moskovski okolni zbor pri carju Ivanu je tako stakniti prste in križati in blagosloviti zapovedal /.../, takrat so bili navzoči znamenosci:⁶² Gurij, smolenski episkop in Varsonofij Tverski, ki sta bila kazanska čudodelca, in Filip solovecki igumen, kasneje pa tudi metropolit moskovski in drugi iz vrst svetnikov ruskih”« (Avvakum 1994: 43).

⁶¹ Takole o sebi pripoveduje v tretji osebi: »In protopopa Avvakuma so /.../ prekleli in na Ugrešu v samico vrgli« (Avvakum 1994: 38).

⁶² Tako so se imenovali menihi puščavniki (shimniki), ki so na kutah in klobukih imeli všita znamenja velikih križev.

Svoj govor začne s sklicem na samega Kristusa (njegovo osnovno načelo je upoštevanje staroruske tradicije kot vsakodnevno potrjevanje Kristusove vere), potem se opre na teorijo starca Filofeja (»Moskva – Tretji Rim«) o posebnem poslanstvu ruskega carstva in neomadeževanosti ruskega pravoslavja. Glavni argument za dvo- ali petprstno križanje so imena cerkvenih očetov in ruski pisci, katerih nazori so obveljali za zakonodajne pri izdajah *Knjige psalmov* pred Nikonovimi reformami ter stoglavi zbor iz leta 1551, ki je razglasil dvoprstno križanje za edino pravilno. Ko mu vzhodni patriarhi predlagajo za zgled druge narode, ki se križajo s tremi prsti, se Avvakum opira predvsem na avtoritarna imena, uveljavljena v preteklosti ruske cerkvene knjižnosti in bogoslužja.

Na cerkvenem zboru je bilo navzočih trideset episkopov, med njimi štirinajst tujcev, vzhodni patriarhi, blodni in drugod prezrti so se razglasili za »vesoljne«, prekleli ruski običaj, preklicali uveljavljene pravice stoglavega zbora, sklicujoč se na sodobna pravila v grški pravoslavni cerkvi – čeprav so sami izgubili stik z izvorno grško, tj. bizantinsko tradicijo.⁶³ Zbor je Nikona izgnal, razkolnike – staroobrjadce pa so izobčili iz Cerkve (predali anatemi), jim odvzeli duhovniške naslove, mnoge obsodili kot krivoverce, jim odsekali jezike in jih poslali v ječe.

»In odvedli so me na Vorobjeve gore. Tu sta bila duhovnik Lazar in starec Epifanij, razžaljena in obrita, kot sem bil jaz prej; razporedili so nas po različnih dvoriščih; stražilo nas je dvajset mož, s puškami oboroženih, ponoči z baklami« (Avvakum 1994: 16).

Carjev ukaz o izgnanstvu v Pustozersk je bil podpisan 26. avgusta leta 1667. Naslednji dan so na Blatnem trgu kaznovali Lazarja in Epifanija z odrezom jezika.

»Potem so nas privedli na morišče in prebrali kazen: “Vladar in bojarji so se te usmilili in te obsodili – tebe Avvakum, namesto usmrtitve, na leseno ječo pod zemljo, z okencem, ob kruhu in vodi, drugim tovarišem pa odrezati brez usmiljenja jezike in odsekati roke.” In jaz sem pljunil na zemljo in rekel: “Jaz – rečem – pljunem na njegovo hrano; raje ne jem in umrem, samo da prave vere ne izdam.” Potem so me odvedli v samico in nisem jedel okoli deset dni, potem so mi bratje veleli [naj jem]« (Avvakum 1994: 48).

⁶³ Zbor se je skliceval predvsem na spis grškega arhimandrita Dionizija, ki je trdil, da so ruske knjige poneverjene od tistega trenutka (!), ko ruskih metropolitov ne potrjujejo več konstantinopolski (prim. Florovski 2000: 310).

30. avgusta so Avvakuma skupaj s štirimi sojetniki, sibirskim župnikom Nikiforom (umrl skoraj takoj po prispetju v Pustozersk, l. 1668), duhovnikom Lazarjem, diakonom Fjodorjem in menihom Epifanijem poslali v Pustozersk, kamor so prispeli 12. decembra 1667. leta in jih zaprli v podzemno ječo. Avvakum je v teh letih carju napisal vsaj pet prosilnih pisem (rus. *čelobitnaja*).⁶⁴

V Četrtem pismu piše: »In naj bog odpusti tistim izgubljenim, ki so mene prekleli in poniževali: sužnju gospodovemu se ne spodobi tožiti, le biti krotek do vsega /.../, a vseeno te prosim, vladar, naredi, da bi bilo to njihovo dejanje kot igraka! Tega ne pišem iz dolgčasa. Potem me bo že tretjič blagoslovil gospod in duh moj je tu in bo v bodočem veku /.../. Brat naš, sibirski protopop Nikofor, je iz tega minljivega sveta odšel, ta ista čaša usode mene čaka /.../. Dovoli, samodržec, iz Moskve odpustiti moja sinova k njuni materi na Mezen, da bi tu skupaj živeli in za vašo odrešitev molili; in ne pusti, da umreta od lakote, na boga pomisli /.../, zaslužim si jaz, ničvreden, zaradi grehov svojih, te temnice pustozerske« (PLDR 1988: 529–30).

V Petem pismu, kot bi slutil konec, začenja z besedami: »In danes poslednjo tebi rotečo molitev pišem iz temnice, kot iz groba, ti govorim: usmili se sorodne duše in se vrni v svoje prvo čaščenje, v katerem si se vendar rodil s preteklimi, tebi dragimi carji, tvojimi starši in pradedi« (PLDR 1988: 530–535).

Carjeva dejanja je tudi prvič obsojal, mu opisal svoja videnja (»povedal sem mu tudi o božjih znamenjih, ki so mi bila nekoč pokazana, če bo prebral, bo razumel«, imel je sen v noči s četrtega na petek drugega tedna velikega posta leta 1669) ter spregovoril o odgovornosti ohranjanja stare vere.

Tudi Lazar je napisal poslanice carju in patriarhu, vendar dolgo niso bila odposlana, ker jih je takratni pustozerski vojvoda Ivan Nejelov hotel najprej prebrati, Lazar pa tega ni pustil, saj je, po besedah diakona Fjodorja, napisal »strahotno in zelo drzno – prosil je obsodbe heretikov«. V pismu carju Lazar ni samo prosil, temveč je tudi grozil: »In kakor

⁶⁴ Posebej zanimivo je starorusko poimenovanje takšnega pisma z naprošnjo (rus. *челобитная*; *čelobitnaja*: listina), pravzaprav povezano tudi s starorusko tradicijo »zemnih«, tj. zelo globokih priklonov (do tal – zemlje), ki so jih podrejeni delali ne le med bogoslužjem, temveč pred vsemi nadrejenimi, predvsem pa pred cerkvenimi dostojanstveniki in seveda pred – carjem (ne le, ko so k njim pristopali s prošnjami, temveč preprosto kot izraz »globokega« spoštovanja). Priklonili so se tako nizko, da so se »s čelom dotaknili tal – udarili ob kamnita tla«, čemur se je reklo »klanjati se po velikem običaju«. Kasneje se je začelo uporabljati tudi kot »pozdraviti«. V sodobni ruščini se ne uporablja.

mi /.../, mučeni in podvrženi različnim oblikam kaznovanja, v tesnih temnicah zaprti /.../, tako bo tudi tebi, car, sojeno skupaj s tvojimi prastarši in prejšnjimi carji in patriarhi /.../, sodili bodo sveti očetje«. Iz njegovih pisem je tudi razbrati položaj zapornikov: košček kruha vsaka dva tedna, malo kvasa in niti obleke (»umiramo od lakote, mraza in golote«). Šele februarja 1670 so bila pisma odposlana v Moskvo: »Jaz sem vendar iz Pustozerska poslal carju dve pismi /.../, sem mu povedal o božjih znamenjih, ki so bila meni nekoč posredovana, če bo to bral, bo razumel. Še tudi od mene in od bratov smo diakonovo besedilo poslali v Moskvo, pravovernim v dar – knjiga *Odgovor pravoslavnih*,⁶⁵ (Avvakum 1994: 47), ki je postala osnovno polemično besedilo v zagovor stare vere: leta 1669 jo je v imenu vseh pustozerskih zapornikov napisal diakon Fjodor, velik poznavalec *Svetega pisma*. 10. aprila 1671 je prispel njihov rabelj Ivan Kondratjev Jelagin,⁶⁶ ki mu je bilo ukazano, naj nad njimi izvrši kazen: Avvakuma s samico, Epifanija, Lazarja ter Fjodorja z ponovnim odrezom jezika in desne roke. Avvakum opisuje čudeže vere:

»Duhovnika Lazarja so prijeli in izrezali jezik iz grla; kri je začela teči, potem pa je prenehala; takrat je začel celo brez jezika govoriti /.../. Potem so prijeli diakona Fjodorja in izrezali cel jezik, ostal je le košček majhen v grlu /.../, takrat pa se je tudi ta zarasel in potem zrasel kakor prej, le malo bolj top. V znamenje je Bog tako storil, da bi tudi nevernik razumel. Mi, v resnici verni, tudi brez znamenja verujemo staremu Jezusu Kristusu« (Avvakum 1994: 48–49).

Poslednje tri dni jim je Jelagin dovolil imeti cerkveni obred po stari veri. Morda zato Avvakum v njem vidi pomilovanja vredno dvorezno podobo svetopisemskega Pilata, kakor ga v svojem *Žitju* imenuje:

»Tudi tisti Pilat, podpolkovnik Ivan Jelagin, je bil z nami v Pustozersku in je vzel od nas izjavo, tam je bilo rečeno: leto in mesec itd.: “Mi svetih očetov izročilo ohranjamo nespremenjeno; zbirališče Paisija, Aleksandrijskega patriarha, s tovariši krivoverskimi pa obsojamo na prekletstvo” in še veliko je bilo tam povedanega, in Nikonu heretiku dostavljenega« (Avvakum 1994: 47).

Pisna dejavnost je tako v pustozerskem ujetništvu le naraščala, pisma in spisi so se prepi-sovali in »potovali« po skrivnih poteh tudi med preprosto ljudstvo.

⁶⁵ Besedilo v celoti še ni bilo izdano.

⁶⁶ Podpolkovnik je bil za svoja uspešna dejanja očitno povišan, saj se v dokumentih leta 1672 pojavlja kot polkovnik oboroženih sil.



Vasilij Surikov: Bojarinja Morozova

Bojarinja Morozova je leta 1669 po caričini smrti izgubila delež dvornih pravic, a tudi zavrnila, da bi vodila bojarinje na carjevi poroki. Decembra leta 1671 je bila Feodosija Prokofjevna Morozova na skrivaj posvečena med nune z imenom Fjodora. Kmalu za tem, v noči na 16. novembra, leta 1671 so zaprli bojarinjo v Pskovo-Pečerski samostan, njeno sestro kneginjo Evdokijo P. Urusovo pa v ženski Aleksejevski samostan. Morozovo so pri tem ločili od sina Ivana, ki so ga kmalu zatem umorili, po njegovi smrti pa njej takoj odvzeli bojarski naslov, vse imetje pa je bilo prodano ali razdano bojarjem. Mnogokratno je trpela zaradi nasilnega odtrganja od štirih otrok kneginja Urusova, katere ganljiva pisma so bila naslovljena le nanje (mož se je skoraj takoj ponovno oženil): »Ne glejte me, v temno ječo vrženo, kjer sedim kot v grobu«. Zaradi neposlušnosti Morozove, njenega vztrajnega molčanja in nepopuščanja v staroverskem položaju, so jo vklenili, ji grozili, jo zaprli v samico. Nožno okovje so ji sneli šele po treh dneh, a so jo zaradi trme takoj spet vklenili: tokrat so ji glavo potisnili ob tla, ji okoli grla priklenili železno verigo s težko leseno rogovilo (»stol«). Ko je postalo jasno, da ne bo popustila, so jo ob koncu zime leta 1672–73 skupaj z njeno sestro E. Urusovo in M. G. Danilovo, ženo polkovnika, začeli okrutno in poniževalno mučiti na najhujših kremlevskih mučilnih napravah (za raztezanje udov in lomljenje sklepov). A niti grožnje patriarha Pitirima, metropolitov Pavla in Ilariona, mučilne naprave, sinova smrt, dokončna konfiskacija njenega ogromnega imetja Morozove niso zlomili in njena podoba mučenice je kmalu segla do src najnižjih ljudskih slojev. Znan je legendarni prizor, kako so jo na leseni vleki vodili mimo Čudovskega samostana »pod carskim prehodom« in je, misleč, da jo car opazuje, v znak upora

dvignila roko z iztegnjenima dvema prstoma – tako upodobljena na sliki slikarja V. Surikova v 19. stoletju je bojarjinja Morozova tudi ostala v spominu in zavesti ruskih ljudi.⁶⁷

Ko je Avvakum izvedel za njihovo zaprtje, je pisal Morozovi in Urusovi – očitno je, da si ne more pomagati, da se ne bi sprva obračal predvsem k ljubi Morozovi. Ton toplega človečnega težko izrazljivega sočutja neenakomerno menjuje s poetično preprostostjo retoričnega nagovarjanja :

»Priatelj moj srčni, ali še dihaš, ali so te že sežgali ali zadušili? Ne vemo in ne slišimo. Ne vem – ali je živa, ne vem – ali je preminila. Čreda cerkvena, čreda moja draga, Feodosija Prokopovna! Sporoči mi, starcu grešnemu, samo besedico: ali si živa? /.../ O, svetilnika velika, sonce in luna Ruske zemlje, Feodosija in Evdokija! /.../. Vidve sta moje ubogosti žezlo in podpora in trdnjava in potrditev!« (PLDR 1988: 553–555).

Pomembno je tudi daljše pismo, naslovljeno na vse tri ujetnice in kasneje dodano spisu *Knjiga besed*, v katerem se Avvakum ne more zadržati, da ne bi celo v tako kočljivih trenutkih skušal urejati njihovih medsebojnih odnosov:

»Evdokija Prokopjevna, svetloba s tremi žarki naj se vseli v tvojo dušo, naj ti posodo izbrano pokaže, vseblaga, ki svetlobo uči, Trojica prebistvena in brezpočelna /.../. Prosim vas, da molite, da bi vam bog dal potrpežljivost in ljubezen in pokoro, odsotnost zlobe in vzdržnost, brezgnevno razpoloženje in spokorjenost in poslušnost./.../ In kako je z vami, svetlobe moje, z dogmatstvom med vami? Če si ženska, govori: “Kakor je v starih knjigah natisnjeno, tako se tudi jaz držim in verujem, s tem tudi umiram!” Pa molitev Kristusovo žlobudraj, to je vse« (PLDR 1988: 558–562).

Starejša carjeva sestra, ki je bila tudi Avvakumu v sibirskem izgnanstvu naklonjena, je pred izvršitvijo bratovega ukaza v najokrutnejši zapor Morozove in Urusove, carja Alekseja Mihajloviča posvarila (»Ne tako, bratec, to ne bo dobro«). Vendar je ta ni poslušal in jeseni so tri jetnice zaprli v podzemno ječo Borovskega Roždestvenskega samostana. Ker se car ni pravočasno odločil za javno kaznovanje, so v Borovski ječi umrle od lakote pravzaprav na njegov ukaz: najprej 11. septembra 1675 Morozovi na rokah Urusova, za njo pa še bojarjinja Morozova (v noči s 1. na 2. november); ohranila se je pripoved o nje-

⁶⁷ Tudi Anna Andrejevna Ahmatova jo omenja v eni svojih poznih pesmi: *Poslednja vrtnica*.

nih poslednjih trenutkih: ko je po sestrični smrti še sama čutila, da od lakote ne more več dihati, je ječarja prosila, naj se je usmili in ji da košček kolača, rekel je, da ne sme, potem ga je prosila za košček kruha, odgovoril ji je enako, sledila je prošnja suhih krušnih skorjic, pa je ječar rekel, da se boji. Njena poslednja predsmrtna prošnja je bila, da bi ji ječar opral srajco, da bi bila vsaj v čisti umrla; to željo ji je uslišal.

Car Aleksej Mihajlovič je tri jetnice brez pogrebne obreda na skrivaj vrgel v jamo, kot da bi si še dostojnega groba ne zaslužile. Diakon Fjodor opisuje, kako se je po njeni smrti v pustozerski votlini 29. marca zgodil čudež: ko so na spominski dan oziroma god F. P. Morozove brali njeno molitev, je voda napolnila temnico do kolen – in tako se je zgodilo vsako pomlad. Potem pa so morali naglo moliti za nov čudež: da je voda nenedoma »vsa naenkrat v zemljo stekla«.

Kljub temu da sta si bila Morozova in Avvakum značajsko sorodna, sta si zaradi svoje trdne volje pogosto nasprotovala (na primer v razmerju do jurodivega Fjodorja) in je bil njun odnos zato v mnogem tudi protisloven, pa ohranjena pisma kažejo na pretresljivo duševno bližino. Besede Morozove⁶⁸ naj ponazorijo, da staroruske samoponiževalne fraze niso bile rabljene zgolj v uradnih razmerjih, temveč so bile lahko izraz najiskrenejšega spoštovanja in srčne pokornosti. Potemtakem ruska tradicija ni bila, kakor pogosto velja za tradicionalne navade, mrtva, ampak nasprotno, občuteno uresničevana – od tod »živo umiranje« v imenu Poslednje:

»Globoko cenjenemu in človekoljubnemu očku Avvakumu Petroviču, soju moje duše in neizrečenemu veselju mojemu, jaz, grešna tvoja in nevredna, in lena, in nepotrpežljiva, vsem ljudem že presedajoča, in ki nikomur ni nič dobrega storila /.../. In samo ti, svetloba moja, si me razumel in me tolažil in jaz, grešnica, te nisem dovolj poslušala, a sem te rotila: "Ukaži mi živeti!" (PLDR 1988: 585).

Avvakum se jezi na bojarinjo Morozovo, ker sama ni verjela neoporečnosti vere jurodivega Fjodorja ter njegovima sinovoma ni pomagala:

»A jaz sem verjel tvojim besedam. Ti si govorila, da ju po moji smrti ne boš zapustila, zdaj pa glej, pri živih – ozmerjala si ju! /.../ Namesto da bi ju duhovno pomirjala, si ju ubijala z lakoto /.../. No, ti se, spokori kakor jaz in domačim

⁶⁸ Pisma bojarinje Morozove so bila že naslovljena v Pustozersk.

ukaži, naj te po trikrat udarijo z vrbovjem /.../. Kaj ti želiš v nebesa, sama tepeš, ti pa nisi tepena!« (PLDR 1988: 581–582).

Leta 1675 je umrl tudi patriarh Iosaf II., ki ga je šele čez dve leti nasledil Ioakim. Naslednje leto 22. januarja je carska vojska zajela Solovecki samostan,⁶⁹ branik razkola, kjer je leta 1668 je izbruhnil proti Nikonovim reformam Solovecki upor. Posebni carski strelni odred je dolgo neuspešno napadal trdnjavo, a po sedmih letih mučnega obleganja so bili uporni menihi okrutno pobiti (od 500 upornih menihov je ostalo živih okoli 60). Teden dni po dogodku, 29. januarja, je umrl car Aleksej Mihajlovič. Naslednji dan je carjev prestol zasedel njegov sin Fjodor Aleksejevič. Njemu je Avvakum napisal pismo (leta 1676) s prošnjo, ki ni bila več povsem ponižna – kot bi se spodobilo za poslanico, ki jo piše na smrt obsojeni in iz Cerkve izobčeni jetnik. Samoponiževalni vzorci mejijo na sarkastično žaljenje naslovnika, zamaskirane vljudnostne fraze so nalomljene, njegov roteči ton komaj še zmore zadržati sebe v približnih okvirih prošenj »usmiljenja in odpuščanja«:

»Ne smem sebe imenovati bogamolilec tvoj, ampak prej neki izmeček in nedostojen nog tvojih, od daleč vpijem kot cestinar: “Usmiljen bodi do mene, gospod!”; pokrivam glavo in ves organ telesa mojega z glasom /.../ kot serafinica, žena helenska pred sinom božjim, kajti tudi psi jedo drobtinice, padajoče od trapeze gospodov svojih. Jej, pes sem jaz, a želim drobtinice tvoje milosti. /.../ Usmili se me, sin Davidov, usmili se me! /.../ Govorim ti: razreži moje črevo in poglej srce moje /.../. Če bi mi ti vladar – car, kako bi mi ti lahko dovolil voljo, jaz bi jih kot Ilja prerok, vse premlatil v eni sami uri. Ne bi si umazal rok, temveč posvetil, prisegam. Moj vojvoda bi bil z močno pametjo, sam knez Jurček Aleksejevič Dolgorokavec! Najprej bi Nikona, psa, razčetrili bi ga, potem pa še vse nikonijance. S knezom Jurčkom Aleksejevičem ne bova grešila, o ne, a prejela bova venca zmagoslavja! Se spomniš, smilil sem se ti in si mi govoril: “Ali se spleča, kaj praviš, protopop Avvakum, na tem zboru

⁶⁹ Samostan je bil zasnovan (konec 20. let 15. stoletja) kot trdnjava na otoku sredi Belega morja na severu Rusije, kjer je bil obramba pred vpadi Latvijcev, Litvancev in Švedov, kasneje v 19. stoletju pa pred angleško vojno mornarico (samostanski zidovi so do 6 m debeli, ima 8 stolpov in 7 utrjenih vrat). V samostanski hierarhiji je zavzemal eno od višjih položajev, saj so arhimandrite samostana določali neposredno car in patriarhi. Imel je v lasti obširna posestva, ki so jih upravljali menihi, obdelovali zemljo in pridelovali živež, celoten samostan pa uredili v utrdbo (z jarki, kanalom, cestami, skrivnimi podhodi). Takšno ureditev duhovno-delovnega življenja (molitve in boguvšečna dela) je uvedel ustanovitelj samostana Zosima Solovecki. V času Filippovega igumenovanja je bila zgrajena Stolnica Marijinega vnebovzvetja, ki z zidovi meji na ogromen trg z jedilnico, kjer se dviga stolp in tri nadstropja visoka Odrešitvena stolnica spreobrnjenja (rus. Спасо-Преображенска), kar je omogočil car Ivan IV.

govoriti?», jaz pa sem tebi odgovoril: “Gospod, kriv si, če tako praviš” /.../ Bog bo sodil med menoj in carjem Aleksejem. V mukah on sedi, sem slišal od Odrešenika: to ima za svojo resnico. Ali vedo to tujci? Kar jim je bilo ukazano, to so naredili. Svojega carja Konstantina so izgubili v brezverju, predali Turku, pa so tudi mojega Alekseja podprli v nespameti, kostelniki, lakaji antikristovi, izdajalci, bogoborci! /.../. Hvala bogu za kvas, da mi je dal piti, ko sem bil žejen, ko sem se s temi kobilami grizel kot pes, ki se goni s podivjanima Pavletom in Larionom« (PLDR 1988: 538–539).

Morda je novi car prav zato leta 1676 zaostрил nadzor in uvedel še okrutnejši režim v pustozerški ječi. Vmes je bilo večkrat rečeno, da naj bi jetnike iz Pustozerška preselili v Kamniti samostan; pa se to ni nikdar zgodilo – na dan, določen za preselitev, enostavno nihče ni prišel ponje. Trpeli so tam do leta 1682, ko je bil 14. aprila Avvakum s tremi sojetniki usmrčen: sežgan v leseni pokončni celici pod zemljo.

Avvakum je začel pisati precej pozno, šele v pustozerški ječi, bil pa je od zgodnje mladosti zavzet pridigar. Ko pa je bil prisiljen prekiniti z utemeljevanjem stare vere med svojimi ljubimi preprostimi ljudmi, je začel manko ustne besede nadomeščati z zapisano. Poleg svojega *Žitja protopopa Avvakuma* je napisal še *Knjigo besed* in *Knjigo razlag*, spise *O treh izpovednicah beseda žalostna*, *O slikanju ikon* (»ikonopisanju« – ker je nadvse pomenljivo, da se ikon ne riše ali slika, temveč »piše«), *O zunanji modrosti*, poslanica proti Andreju Kleščevu, pisma in poslanice carju Alekseju Mihajloviču in Fjodorju Aleksejeviču, družini, carični Irini Mihajlovni, bojarinji Morozovi in njenim sojetnicam Evdokiji Urusovi in Mariji Danilovi, menihu Sergeju, igumenu Feoktistu, Maremjani Feodosovi in drugim somišljenikom (naj bi bilo okoli 80 besedil, ki niso vsa ohranjena). Manj znano je, da je Avvakum na brezovo lubje risal podobice »carskih person in arhipastirjev«⁷⁰ s »žaljivimi« napisi (lažnivec, ženskar, prilizovalec, grešnik, prodal Kristusa) in jih pošiljal v Moskvo. Po nedavno najdenem Sinodskem dokumentu iz leta 1725⁷¹ sodeč, pa naj bi Avvakum leto pred smrtjo iz svoje več tisoč kilometrov oddaljene podzemne ječe organiziral in vodil upor v Moskvi: med »pohodom z nošnjo križev« na praznik Kristusovega krsta⁷² so uporniki, večinoma moskovski staroverci, skrenili z običajne poti ter

⁷⁰ Na karikaturah naj bi bil patriarh Ioakim, a po potezah spominja na vzhodna patriarha Paisija Aleksandrijskega in Makarija Antiohijskega ter na tri nasprotnike starovercev Nikona, Pavla Sarskega in Podonskega ter Ilariona Rjazanskega (Pančenko 2000: 42).

⁷¹ Sinodski razglas, napisan zato, ker so pri moskovskih upornih razkolnikih zajeli ikono, na kateri je bil upodobljen protopop Avvakum. Več o tem gl. Malyšev.

⁷² 6.–19. januar: takrat in v dnevih, ki sledijo po pravoslavnem običaju, poteka blagoslovljenje in vsakodnevno razdeljevanje posvečene vode.

uničevali notranjščino Uspenske in Arhangelške kremlejske stolnice, v kateri naj bi celo skrunili grobnice, med njimi tudi tisto, kjer je le štiri leta ležal car Aleksej Mihajlovič.

Najbolj zvest in verodostojen nadaljevalec Avvakumove misli in dejavnosti ter zbiralec njegove pisne zapuščine čuvaj moskovske cerkve Marijinega oznanjenja Andrej Samojlov je bil tudi z družino izgnan v Pustozersk, kjer je bil do leta 1674.

ŽIVLJENJSKO DELO: ŽITJE PROTOPOPA AVVAKUMA

Žitje protopopa Avvakuma je Avvakum napisal v pustozerski podzemni ječi med leti 1672–1673. Začel je pisati po 16. aprilu 1672 in končal pred 16. junijem 1673 (Demkova 1970: 197–201). P. S. Smirnov predvideva, da je bil uvodni predgovor, v mnogem določujoč besedilno celoto, dokončan šele konec leta 1675. Avvakum je sam prepisoval začetno varianto, zato je stare datume pustil nespremenjene (njegova zavestna volja). *Žitje protopopa Avvakuma* je bilo napisano v štirih redakcijah:⁷³ prva, najstarejša, se ni ohranila, leta 1672 je napisal t. i. prvo različico, ki se je ohranila v različnih prepisih od 17. do 19. stoletja, leta 1673 je napisal drugo različico, ki se je ohranila v Avvakumovem avtorskem rokopisu in je znana kot Pustozerska zbirka V. G. Družinina;⁷⁴ tretja in zadnja se je tudi ohranila v Avvakumovem rokopisu (s podpisom): imenuje se druga Pustozerska zbirka in je bila last I. N. Zavoloka, ki jo danes hrani Inštitut ruske literature (Puškinski dom)⁷⁵ – slednjo sem tudi sama brala in si na podlagi le-te dovolila največ sklepanj (Avvakum 1994). V primerjavi s prejšnjimi redakcijami je v zadnji opaziti več žitijskih elementov, svetopisemskih citatov in Avvakumovih razlag, vključil pa je tudi nekatere (teoretične) traktate, ki so bili napisani ločeno od *Žitja*. Uvodni del je teološko izčiščen.

Poleg prepisovanja svojega *Žitja* je Avvakum v letih 1673–75 tudi intenzivno pisal svoje religiozne traktate: *Knjigo besed* [pogovorov] in *Knjigo razlag* ter veroizpovedne spise (*Knjiga obtožb*, *Pogovor o križu*). Ta besedila odražajo povečan asketsko zaostren, a skoraj anticerkven radikalizem (na primer zavrnitev krščanskega odpuščanja): odkrite obtožbe (nеспametnega carja obsodi na peklenške muke) potegnejo za seboj grobo leksiko in ton upornega razočaranega in utrujenega jetnika, ki ne najde več razlogov za

⁷³ Tri pripadajo Avvakumu, četrta t. i. Prjanišnikovska, je bila napisana po njegovi umrtitvi v 18. stoletju (vsebuje pa nekaj elementov iz najzgodnejše redakcije *Žitja*).

⁷⁴ Danes hrani BAN Sobr. Družinina No. 746.

⁷⁵ AN Drevlehranilišče OP, op. 24, No. 43, leto 164, 4 – 115 ob.

up, iluzije, olupševanje brezizhodnega. Zato pa je njegova samozavest skokovito postala trdno prepričanje v lastno, samo s Kristusovim primerljivo mučeništvu.

Besedilo je bilo skoraj dvesto let prepovedano, prvič ga je šele leta 1861 v Sankt Peterburgu izdal N. S. Tihonravov.

Žitje protopopa Avvakuma se začne s predgovorom meniha Epifanija,⁷⁶ ki je vspodbudil Avvakuma k pisanju svojega *Žitja* in uredil tudi Pustozerski zbornik.

V svojem *Žitju* izgraja lasten zagovor točno določenih cerkvenih navad, ki predstavljajo ravno tista sporna mesta, zaradi katerih so se privrženci razkola in nikonovci razhajali. Zato je uvodni del *Žitja* (rus. зачин) apologetski, a ne kot strogo teoretična, temveč izrazito osebna Avvakumova argumentacija razlogov, zakaj ne odstopa od starega in od značilno ruske⁷⁷ oblike bogoslužja. Celotno *Žitje* je Avvakumovo potrjevanje lastne zvestobe Kristusovi veri.

⁷⁶ »Крестъ – всем воскресение, крестъ – падшим исправление, страstem умерщвление и плоти пригвождение. Крестъ – душам слава и свет вечный. Аминь.//Многострадальный юзник темничной, горемыка, нужетерпец. Исповедник Христов священнопротопоп Аввакум понужен бысть житие свое написать отцем его духовным иноком Епифанием, да не забвению преданию будет дело Божие. Аминь« (Avvakum 1994: 2).

⁷⁷ V tistem času so bile v Rusiji razmere takšne (z zgodovinskega kota tudi logične), da so zaslužjeni kmetje, mestni reveži, kmečko duhovništvo pod »staro vero« razumeli tako upor zoper vse novosti (v ekonomiji, politiki in religiji) kot tudi ostanke svojih privilegijev, ki so ostali v preteklosti (prim. Robinson 1963: 22–23).

III.

SVETNIKOVO ŽITJE ALI ČLOVEKOV ŽIVLJENJEPIS?

Avvakum se je brez dvoma opiral na kanon žitja,⁷⁸ vendar njegova gradnja pripovedi ter sploh nekega znotrajbesedilnega smisla kažeta na sočasno razpadanje srednjeveškega žanrskega sistema stare ruske literature.⁷⁹ Hagiografija kot pisanje biografije svetnikov se seveda ne dotika piščevega položaja, temveč ostaja med ustaljenimi vzorci upodobitve idealnih svetniških likov. Če človek z biografijo⁸⁰ ter tisti, ki biografijo tudi zapiše, sovpadeta, to ni več hagiografski, temveč avtobiografski žanr, ki s pojavitvijo vedno nakazuje novodobne spremembe v človekovem mišljenju. – Tako preprosto bi moralo biti, če bi obstajali t. i. čisti žanri, ker pa nikdar ni tako, sledi vpogled v Avvakumovo grajenje Smisla.

Zgledovanje in razhajanje z žitijskim kanonom (novi literarni postopki?)

Kljub temu da je v osnovi želel napisati lastno *Žitje* (svetnika), svojega življenja še zdaleč ni mogel in tudi ni upodobil v obliki idealne srednjeveške svetnikove biografije. Čeprav je ohranjala spoštovanje velikih egipčanskih asketov, se je staroruska tradicija branila ponesemanja njihovih žitij, v duhovnih preizkušnjah pa učila skromnosti (Pljuhanova 1986: 124). Staroruska hagiografija je prevzela humaniziran palestinski vzorec svetnikov, ki so po Antoniju Velikem gojili dve asketski vrlini: prva je bila razsodnost, vzdržnost (post, budnost in fizično delo), druga pa delo v skupnosti; tako je bilo meniško življenje vedno

⁷⁸ Po D. S. Lihačevu je ansambelska narava žanrov omogočala pojavitev prvin, tujih tradicionalnemu ustroju žanra ter netradicionalnih umetniških metod. Tako so bili na primer v predgovor žitij vključeni tudi podatki o pomembnih dogodkih iz svetnikovega življenja, v zaključnem pohvalnem delu so bila ponovljena dejstva, o katerih se je v *Žitju* že govorilo (Lihačev 1967: 260–261).

⁷⁹ Glej Lihačev (1970: 138–161); Pančenko (1980: 295–398).

⁸⁰ Razumljivo je, da vsak človek nima zapisane biografije. V srednjeveški kulturi tisti, ki je pisal biografijo, sam te ni imel (prim. Lotman 1986: 108–109).

razpeto med molitvijo v samoti in človekoljubnimi deli.⁸¹ V to, da si zasluži svetniški naslov, je Avvakum preprosto verjel, a svoje svetništvo, osnovano zgolj na neomajni zvestobi stari veri ter na vsakodnevnem trudu⁸² za preživetje, ki naj bi zadostila npravstvenim idealom ruskega svetnika, je moral malce drugače utemeljiti. Avvakumu se je zdelo pomembno, da izpriča lastno uresničevanje npravstvenega ideala v vsakdanjem življenju, ki pa je v upodobitvi terjalo tudi vključevanje včasih najbolj vsakdanjih in banalnih človeških dejavnosti. Vendar zblíževanje upodobitve z življenjem,⁸³ ki žitijskemu kanonu na videz nasprotuje, ni nikakršna novost med staroruskimi žitji (že v enem od prvih ruskih žitij Feodosija Pečerskega srečamo prizore, vzete iz vsakdanjega življenja, ko je npr. svetnikova mati upodobljena skoraj naturalistično možata), čeprav je res, da je tokrat izrazitejši in niti ne upravičuje prehoda v biografijo, ker tudi slednja pogosto združuje življenjske motive s kanoničnimi oblikami (kakor žitje svetnika).⁸⁴ Pomembneje je, da Avvakum s tem opisuje svoje neponovljivo osebne lastnosti ter ustvarja vtis realno-konkretnega bivanja – kar pa so že značilnosti novodobne biografije. Po Ju. M. Lotmanu je kanon žitja kot oblikovno načelo organizacije besedila ravno tista stran žanra, ki ohranja svoj pomen v biografskih delih (kanon hagiografije odraža arhetip idealizirane biografije nasploh).⁸⁵ Potemtakem ne moremo razumeti niti t. i. realističnih elementov niti deformacije kanona za odločilne pri preobrazbi žitja v biografijo. Kajti žitje na videz sploh ne nasprotuje predstavam o biografiji človeka. Razlika je le v upodobljenem liku: žitje vedno upodablja svetnika, biografija pa umrljivega človeka. V Avvakumovem *Žitju* pa njegova

⁸¹ Prim. Fedotov (1980: 55–56).

⁸² Že na začetku 17. stoletja je v *Žitju Uljane Osorgine* predstavljeno njeno vsakdanje življenje kot takšno, ki zasluži svetniški naziv (dobrota, človekoljubje, materinskost, zvestoba, vernost itd.). Takšna upodobitev odraža začetke drugačnega naziranja v ruski družbi. Uljana Osorgina naj bi kot tip pripadala krogu Ivana Neronova, prvega »bogoljubca« in učitelja protopopa Avvakuma (Pančenko 1980: 310–311).

⁸³ D. S. Lihačev s tem povezuje še postopke, kot so zavestna raba ljudskega jezika (prostorečja) v vlogi literarnega učinka (na primer v govoru o vzvišenih temah), odpoved od tradicionalnih načinov idealizacije človeka, zato pa drugačna upodobitev (»malega«) človeka ter opisovanje vsakdanje ruske resničnosti – kar vse pomeni vdiranje t. i. realističnih prvin v sistem stare ruske literature. A te prvine naj bi se začele pojavljati že v delih 14. in 15. stoletja kot posledica zahtev ruske resničnosti, da naj se literatura obrne v praktično, vsakdanje življenje. Z vpeljevanjem konkretnih motivov naj bi (hote ali nehote) odražali resničnost takratne Rusije. V 17. stoletju t. i. realistične prvine predstavljajo osnovne značilnosti nove literarne smeri v Rusiji – t. i. demokratične literature (Lihačev 1973, 1967).

⁸⁴ Avvakum najpogosteje opisuje preprostega ruskega človeka (»mužika«) in prizore iz vsakdanjega družinskega življenja, kar ustreza nekaterim značilnostim družbeno-vsakdanjega tipa biografije, čeprav naj bi bil ta značilen za kasnejša obdobja (realizem): socialne in družinske vrednote ter prevladovanje opisnega momenta (prim. Bahtin 1999: 174,175).

⁸⁵ Poleg teh vzrokov za razpad žitijskega kanona ni treba iskati v konfliktu med kanonom in živim ljudskim izročilom, saj so raziskovalci v obeh zasledili enakovredne pogoje za pojav enakih motivov (Pljuhanova 1986: 125–127).

minljivost prerašča v nadčasovno kategorijo: z nenehno zavestjo o lastni umrljivosti se pomen konca življenja razblini, pomen smrti (največkrat upodobljene v poslednji sodbi kot čas odrešenja, pravične milosti) pa se pravzaprav mistificira in s tem tudi hiperbolizira do paradoksa: tokrat poudarjena človeškost zasluži poveličanje. Avvakum svojega značaja ne heroizira, ampak se bori z življenjem samim, zato je njegovo »monumentalno in patetično« mučeništvo za vero konkretno in vsakdanje (nima srednjeveških črt impozantnosti in abstraktnosti).⁸⁶ V Avvakumovem *Žitju* je prikazana usoda človeka,⁸⁷ ki si prizadeva preseči človeško šibkost ter z dobrimi dejanji, mučeništvom ter neustrašnostjo pred duhovnimi podvigi upravičiti pravo vero. »Avvakumov človek« se ni rodil kot svetnik, temveč svetnika iz sebe šele ustvari skozi proces celotnega življenja.⁸⁸ V nasprotju s tradicionalno hagiografsko vnaprejšnjo izbiro svetnika (preddestinacijsko) tokrat svetost postaja lastnost samozavedanja, posledica individualne izbire na življenjski poti.

V žitijskem kanonu je bila zato pomembna upodobitev otroštva. Avvakum pa svojo pravico do svetniškega naslova na začetku osrednjega dela *Žitja* upraviči le s svojo zgodnjo pobožnostjo in zavedanjem človekove smrtnosti: oče, nagnjen k prekomernemu pitju »zavrelih tekočin«, mu ne more biti za zgled, poleg tega odkritosrčni Avvakum takoj za posvetitvijo v protopopa opiše svoj boj z grešnimi mislimi. Osebnostna samoopredelitev se v žitijski literaturi prehodnega obdobja ne pojavi neposredno. Glede na to, da ni primerov staroruskih martirijev, je tudi Avvakumovo neoklevanje, ko se pojavi priložnost za mučeništvo, morda lahko razumeti kot pojav osebnostnega zavedanja (po Ju. M. Lotmanu je svetnikov duhovni podvig sam po sebi individualno dejanje)⁸⁹ ali pa ponovno le eno od uresničenj njegove vere, ki sama po sebi ni nič nenavadna: vera v Kristusa, ki ima na ruskih tleh dolgo meniško tradicijo (od praks Jezusove molitve do krivoverskih ločin s preobrazbami njegovega nauka v lokalne ideologije). Od tod apostolski vzorci posnemanja ter razglašanje posebne pravice do mučeniške smrti. A če slednja res meji na blaženost (»Blaženo stvarjenje Gospodovo!«), je to zgolj zaradi skrajnega približanja sakralnemu vzorcu, celo razblinjanja v njem (rus. *prilepitsja*). Slutena osvobojenost je uporna sila, v realnosti močno reducirana, na silo ponotranjena »svoboda volje«. Zato

⁸⁶ Prim. Lihačev (1973: 145).

⁸⁷ Prim. Z razvojem individualizma v 17. stoletju človeška usoda postane osebna človekova usoda (se individualizira) (Lihačev 1973: 149).

⁸⁸ Prav to idealno bistvo svetnikov naj bi se odražalo v žitjih (Pljuhanova 1986: 122, 128). Zato Avvakumovo *Žitje* govori o nastajanju in ne o ustaljenem, absolutnem stanju, čeprav zanj svetost ni značilnost spremenljivega značaja, ampak je še vedno predvsem večna, nadčloveška lastnost, h kateri se vzpenja vse življenje. Prim. Pljuhanova (1986: 122–123).

⁸⁹ Lotman (1986: 107).

v svojem približanju Kristusu, ki je njegova individualna izbira osebne usode, Avvakum z ničemer še ne spominja na biografskega junaka.⁹⁰

A v Avvakumovem *Žitju* ni prisotnega notranjega konflikta med strastjo in razumom.⁹¹ V besedilu *Снисхождение и собрание о божестве и о твари и како созда Бог человека (Spoznavanje in zbrana poročila o božjem in snovnem in kako je ustvaril Bog človeka)*, ko pripoveduje o izvirnem grehu in Adamovem padcu, celo svobodomiselnost povzema vsebino apokrifnih del (ki se razlikuje od svetopisemske razlage). Ko pripoveduje o sebi, Avvakum obenem nenehno razmišlja o pravilnem načinu verovanja, ki je njegovo upiranje Nikonovi reformi (v nasprotju s hagiografskim opisom svetnikove pokornosti), ki pa odraža neke premike v takratni družbeni zavesti, zato, po D. S. Lihačevu, pomeni zametke osvobajanja človekove individualnosti (Lihačev 1973: 151). V vsakem trenutku svojega življenja se Avvakum bori: ker se mora (z mučiteljem Paškovom), pa tudi, ker se hoče (ne odstopa od zagovarjanja starih cerkvenih običajev). Vendar mu prej omenjeno mučeništvo, ki je realnejše od zmagoslavja njegove upornosti, pridaja tragični oreol.⁹² D. S. Lihačeva je malce zaneslo, ko je zapisal, da se v Avvakumovem boju kažejo začetki tragedije individualizma, bližje je resnici, da je bil njegov pojav v ruski družbi *še* začetek dolgotrajnega boja za osvoboditev človekove osebnosti.

Pripovedni ton

Srednjeveško pripovedovanje je bilo omejeno s podrejenostjo uradnim cerkvenim idealom, katerim naj bi ustrezala tudi upodobitev človeka. Svetniki stare Rusije so bili večinoma menihi (ustanovitelji samostanov), cerkveni hierarhi (episkopi, metropolitni), knezi vojščaki in knezi mučenci; takšni so bili tipi hagiografske literature. Pripovedovalec (mojster ceremonije) je svoj lik vpeljal v krog dogodkov, ki so ustrezali njegovemu druž-

⁹⁰ Po M. M. Bahtinu so značilnosti avanturno-heroičnega biografskega junaka: hotenje biti junak, imeti pomen v svetu drugih, biti slaven (Bahtin 1999: 179, 180) – le-teh ne moremo pripisati Avvakumu, ker se zdijo (dobesedno razumljene) v nasprotju z etiko vernika, ki želi le čim bolj iskreno izpovedati svoje življenje ter ostati pri tem zvest Bogu.

⁹¹ Ta sicer v junakih besedil 17. stoletja porodi boj proti (vnaprej določeni) usodi. V takih primerih se usoda personificira, na primer v *Povesti o Save-Grucine*. Prim. še prizor o Adamovem grehu v omenjeni povesti z Avvakumovim opisom (Pančenko 1980: 385–386).

⁹² D. S. Lihačev nadaljuje: »Ko se osebnost osvobodi, grozi, da bo sama začela zatirati druge«. Če sprejmemo trditev, da se je renesančno odkritje osebnosti (humanizem in antropocentizem) v Rusiji pokrilo z baročnim bojem, potem Avvakumov boj nosi že baročni značilnosti, kot sta »tragični humanizem« ter »monodrama osebnosti« (po A. A. Smirnovu), posebej značilni za rusko literaturo prehodnega obdobja (Lihačev 1973: 151, 209).

benemu položaju, in pripoved gradil z ustreznimi formulami. Korak naprej v razvoju pripovedovanja, ki bi oblikoval novoveške prozne žanre (zgodbe, povesti in novele) v *Žitju protopopa Avvakuma*, pomenijo naslednji pojavi: za razliko od srednjeveškega slogovnega nerazlikovanja med govorom junakov in avtorjevim deležem Avvakum vključuje »realni« govor oseb⁹³ (neposredno navajanje premege govora),⁹⁴ tudi iz nižjih slojev (širjenje socialnih okvirov pripovedovanja),⁹⁵ zanimanje za njihove značaje in čustvovanje, subjektivizirano podajanje vsakdanjega življenja, natančne in podrobne opise vsakodnevnega življenja, upodobitev t. i. ruskega pejzaža, zaradi zastranitev z dialogi, monologi in posameznimi epizodami počasno gibanje celotnega sižeja *Žitja* (podobno povesti). Našteto bi težko imenovali »narrativni postopki«, saj Avvakumov namen ni bil literaren.

Govori različnih oseb se v Avvakumovem *Žitju* med seboj primerno razlikujejo, predvsem pa so v celoti izpisani v živem pogovornem jeziku (tudi glede na različno okolje).

Kriki razjarjene množice na mestnem trgu: »Ljudje so vendar do dvorišča prišli, v mestu pa so hrupni nemiri.« Večinoma najbolj vpijejo škofi in babnice:

»Ubijte lažnivca, umazanega sina, pa telo bomo kar psom v jamo vrgli« (Avvakum 1994: 12).

Bratovo izražanje naklonjenosti do Avvakuma: »Pa je brat, potem ko je zavzdihnil iz globine srca, se k meni obrnil in spregovoril za naslednjimi besedami: "Reši naj te Bog, očka, ker si mene rešil carjeviča in dveh knezov hudičevih /.../. Kakšen brat si mi ti? Ti si meni očka!" (Avvakum 1994: 52).

⁹³ Prvi v ruski literaturi naj bi individualiziral govor likov avtor *Povesti o Frolu Skobeevu* (okoli leta 1680), ki jih je ločil od avtorskih (Lihačev 1973: 156–157). Ta povest je tudi označena za edino povsem izvirno rusko beletristično delo (Pančenko 1980: 380–384). Avvakumovo *Žitje* nakazuje mnoge lastnosti žanra povesti.

⁹⁴ Šele z znižanjem sloga avtorjevega govora se individualizira tudi govor junakov, saj se končno vzpostavi razlika med njima. Avtor se umakne in preda besedo junakom, ki govorijo med seboj (Lihačev 1973: 154–157).

⁹⁵ V srednjeveški literaturi so se ravno v odnosu do kategorije socialne pripadnosti izoblikovali tipi hagiografske literature, pri čemer je vsak svetnik deloval v skladu z etiketom svoje družbene skupine, siže pripovedi pa se je razvijal ustrezno literarnemu etiketu [znan literarni termin D. S. Lihačeva – op. N. Z.]. V obdobju razkola so nasprotja med višjimi in nižjimi sloji predstavljala socialne konflikte, ki so nastopali kot gibalo sižeja. Vloga širjenja socialnega kroga naj bi pospešila emancipacijo sižeja in zato predstavljala razvojno stopnjo v procesu spreminjanja sistema stare ruske literature (Lihačev 1973: 159). Prim. še: Prelom s srednjeveškim etiketom se je zgodil ravno z iskanjem novih literarnih junakov znotraj žitijskega žanra – hagiografija se je spreminjala v biografijo, junaki so postajali »osebe« (Pančenko 1980: 306).

Po Avvakumovem utemeljenem zagovoru starega načina verovanja, ki se sklicuje na tradicijo cerkvenih očetov, reformatorji celo ruske svetnike zanikajo:

»In patriarhi, ko so me poslušali, so se zamislili, naši pa, volkci, so poskočili, se spozabili in začeli blejati, pljuvati na očete svoje, govoreč: »Neumni so bili teli naši svetniki, neizobraženi ljudje so bili, nepismeni – zakaj bi jim verjeli?»« (prav tam).

Avvakumov govor o sebi zaznamuje predvsem svojevrstna nevzvišenost oziroma celo samoponiževanje (poudarjanje lastne grobosti, neizobraženosti, nerazgledanosti, neotesanosti s prostorečnimi in neknjižnimi izrazi):⁹⁶

»Blato in gnój sem, ničvreden, dobesedno iztrebek. Povsod smrdim – in z dušo in telesom. Dobro mi je živeti s psi in svinjami v luknjah, te tudi smrdijo. A psi in svinje so po naravi, jaz pa preko narave od grehov smrdim kot mrtev pes, vržen na mestne ulice /.../. Dobro in prav je, da je tako!»« (Avvakum 1994: 53). V naslednjem primeru se iz samooboževanja v trenutku učinkovanja signifikantne svetopisemske besede (cestnar) zgodi prehod: »najmanjši postane največji«, s človekoljubjem so odkupljeni grehi, sočutenje poraja dobroto:

»Jaz sem grešnik, prestopnik in divjak, tat in morilec, prijatelj cestnarjev in grešnikov in slehernemu človeku licemerni ničvrednež« (Avvakum 1994: 49–50).

V stari ruski literaturi od 9.–13. stoletja so imeli redki opisi narave vlogo razkriti simboličen pomen naravnih pojavov, ki naj bi govorili o božji modrosti. S srednjeveškega gledišča je bila vsa narava le božje delo, brez individualnih ali nacionalnih črt. Postopoma, v začetku 12. stoletja, pejsaž začenja simbolizirati človekova duševna stanja. Že v 16. stoletju pa lahko najdemo bolj zapleteno razmerje med človekom in naravo: narava je tokrat prizorišče, podobno sceni, kjer se odvija dogajanje. Pejsaž konkretizira upodobitev dogodkov. V besedilih 17. stoletja naj bi statično opisan, samozadosten pejsaž, vezan na točno določeno pokrajino ter ljudstvo (nacionalna obarvanost), odražal porast predstavnosti v literaturi, zaradi katere naj bi se znatno povečala tudi količina prvin iz vsakdanjega življenja. Avvakumovo podajanje gibanja po Rusiji vključuje tudi opise pokrajine (pejsaž), ki za hip ustvarjajo iluzijo (brezskrbnega) potovanja:

»Gorje nam! Gore visoke, soteske neprehodne, špilja kamnita kot stena se dviga in samo pogledaš vanjo – že si zlomiš vrat. V teh gorah živijo kače velike, med njimi se oglašajo gosi in race – z rdečim perjem; tam so tudi vrane črne, pa galebi – sivi, lepše od ruskih ptic imajo perje. Tam so tudi orli in sokoli in

⁹⁶ Prim. Po D. S. Lihačevu že prinaša samokarakterizacijo (Lihačev 1973: 157)

kokoši indijske in metulji in labodi /.../. V teh gorah bivajo zveri divje: koze, in jeleni, losi. /.../ V teh gorah je mene Paškov pretepal, me silil bivati z zvermi« (Avvakum 1994: 19).

Naštevanje oziroma nizanje samostalniškega poimenovanja predmetnosti ustvarja vtis »ogromne, velikanske« podobe narave (kljub opisu drobnega izseka pokrajine),⁹⁷ ki v Avvakumu vzbuja občudovanje – predvsem gora, ki jih prej ni videl. Čudenje njihovi veličastnosti se kaže na jezikovni ravni v večkratni vzklični ponovitvi, ki uvaja v oblikovni paralelizem, s katerim izrazi težko izrazljivo bolečino, ki jo človek občuti ob videnju lepote: homonimni besedi (rope) pomenita ‚bridkost‘ in ‚gore‘ obenem.⁹⁸ Vendar je resnično trpljenje močnejše od trenutka pomiritve in občudovanja, saj Avvakum v zaključni povedi opisa narave sopostavi nevarno stran gorske pokrajine in okrutnost svojega mučitelja Paškova. Na ta način mu opis narave ponovno samo pomaga ponazoriti svoj življenjski položaj. Avvakumu neznana, celo tuja pokrajina je edina, ki mu ne streže po življenju, resnična spodbuda od zunaj, »posebna oblika obrambe za Avvakumove duševne obremenitve«, čeprav še poudari njegovo osamljenost.⁹⁹

Naslednji Avvakumov opis Daurske pokrajine je še podrobnejši in bolj poglobljen kot prejšnji ter ustreza značilnostim ravno te dežele:

»Naokrog so gore visoke, brezna kamnita in zelo globoka /.../, nikjer nisem videl takšnih gora /.../. Česen in čebula na njih rasteta in konoplja raste boguvsčena; na travnikih pa so trave rdečkaste in pisane in zelo dehtijo. Ptica je veliko, gosi in labodi, po morju kot sneg plavajo. Ribe v njem so osetri in tajmeni /.../. Voda ni slana, kunci in zajci pa so veliki – na Mezenu nisem takšnih videl. In vse to je od Kristusa ustvarjeno zaradi človeka, da bi se spokoril in Boga hvalil« (Avvakum 1994: 32–33).

Avvakum ne išče skritih vzrokov v naravi, niti je ne poveljuje ali mistificira, temveč opiše to, kar vidi na čim bolj verodostojen način. Veličini naravnega sveta neizprosno postavi nasproti človekovo ničnost – takšno občutenje pa je lastno posebnim trenutkom ponižnosti in iskrenosti slehernika. Avvakum zato vpleta v opis pokrajine tudi primerjave z lastnimi izkušnjami, ker se le na ta način približa naravi, ki se ji čudi. Pomemben pa je

⁹⁷ Prim. Demin (1966: 402–406).

⁹⁸ Prim. prvi verz pesnitve *Реквием* Anne Ahmatove: *Pred tem gorjem se gnetejo gore* – Перед этим горем гнутся горы (Ahmatova 1989: 456).

⁹⁹ Prim. Lihačev (1973: 154).

njegov osebni zaključek, ki stoji na koncu opisa. Ta izraža Avvakumov pogled na svet, na človeka in Boga – med njimi bi namreč moral vladati drugačen odnos čaščenja. Avvakum se zaveda, da narava ne odkriva samo Božjih darov. Hkrati pa vedno bolj čuti, da je človek tisti, ki omalovažuje pomen narave in njenih bogastev. Zato poudarja, da je v ljudeh premalo strahospoštovanja do narave (ki je Božje stvarjenje) in hkrati premalo hvaležnosti za dar lastnega življenja. Pejsaž v Avvakumovem *Žitju* (bolj kot njegovo bojevitost – po D. S. Lihačevu) pomeni zaobjetje trenutka uglašeniosti z zunanjim svetom, utešni klic k nenasilju in pomiritvi z okolico.

Odnos do časa in prostora

Zakona celovitosti upodobitve (enosmernost: nič odvečnega, le tisto, o čemer naj bi bilo moč povedati »vse«) in zaprtosti časa (linearno poročilo od začetka do konca »dogodka«, kronološkost) sta v žitjih narekovala najprej govor o rojstvu, potem o otroštvu, o začetku meništva, o glavnih (z zornega kota notranjega in zunanjega smisla njegovega bivanja) dogodkih svetnikovega življenja, nato o smrti in posmrtnih čudežih. Avvakumovo *Žitje* se začneja z njegovim rojstvom, sledi skopa, a kronološko urejena navedba dogodkov, ki so zaznamovali začetek njegove življenjske poti, nato se ustavi, da prešteje leta, ki so minila od posvetitve v duhovniški stan. Po razmeroma tradicionalnemu začetku osrednjega dela namreč sledi relativizacija kronološkega reda. Ureditve opisanih dogodkov ne sovпада z ureditvijo pripovedi o njih, saj so vedno pogostejši navedki časa, v katerem piše svoje *Žitje*. Sedanji čas je zanj nedokončana preteklost, slednjo pa opisuje, da bi z njo pojasnil sedanjost. Subjektivno osmišljanje Avvakumovega položaja v trenutku zapisovanja uvaja od srednjeveške »večnosti« drugačno, tj. časovno perspektivo.¹⁰⁰ Omembe sanj, videnj, celo lastnega boja z grešnimi mislimi skupaj s časovnimi opredelitvami govorijo o času Avvakumovega notranjega doživljanja, ki ga razdeljujeta zavedanje cerkvenih praznikov¹⁰¹ (na primer posvečenih določenemu svetniku), posebnih dni v tednu in upošte-

¹⁰⁰ Prim. »Egocentrični sedanjik« predstavlja zametke individualizacije avtorskega položaja (osebnega gledišča). Lihačev (1967: 303–306). V *Žitju protopopa Avvakuma* tudi ni nepretrganosti zgodovinskega časa kakor v letopisih niti zaprtosti časa (omejenost na en sam siže), značilne za zgodovinsko povest.

¹⁰¹ Krščanski prazniki niso le spomin na svetopisemske dogodke, na svetnike, zato se jih krščansko bogoslužje v trenutku praznovanja ne samo spominja, temveč jih razume, kakor bi se ponovno zgodili. Od tod sedanji čas cerkvenih maš, pesmi, molitev. V svetopisemskih dogodkih verniki vidijo večno živeč pomen, ki se ponavlja vsako leto ob praznikih, pa tudi v dneh tedna, posvečenih določenim dogodkom (Lihačev 1967: 281).

vanje postov.¹⁰² Od tod odsotnost kronološkega reda ter razumevanje preteklosti¹⁰³ brez zgodovinske distance. Ne le določene svetopisemske dogodke, tudi določene dogodke iz zgodovine stare Rusije, ki je grajena iz spoštovanja dogodkov (zmage, videnja, uboji)¹⁰⁴ in osebnosti (carjev, svetnikov, bojevnikov itd.), doživlja kot ponavljajočo se grožnjo ali slavo, ki se je je treba zavedati in jo ustrezno častiti. V tem smislu je Avvakumov sedanjik blizu pridižnemu doživljanju časa.¹⁰⁵ Premislek o splošnem, za vse veljavnem pa ne izničuje vrednosti posameznika (Avvakum se kot v pridigi ne zlije z vsemi kristjani človeštva), temveč šele z zavestjo o pravovernosti točno določenih posameznikov vzpostavlja svojo lastno osebnost. Čas je torej merjen s pomembnostjo dogodkov Avvakumovega notranjega življenja – z njegovega zornega kota pravzaprav izvenčasnega,¹⁰⁶ zmožnega eshatološke napovedi prihodnosti v občutenju sedanjosti¹⁰⁷ (morebitna preroška sporočila v času prebiranja bogoslužnih besedil, med liturgično službo in osebnimi molitvami; celo zle sile postanejo zanj povedne).

V času (sebe) išče, v prostoru pa natančno ve, kje se nahaja. K odprtim prostorom spadajo tudi mestne ulice in trgi, ki ponavadi predstavljajo prizorišče negativnih, za Avvakuma neprijetnih dogodkov, kjer se zbirajo neukročene in sovražne množice ljudi. Prostorske oznake so blizu dokumentarnim zaznambam, saj Avvakum najpogosteje navaja kraje, kjer se je vršila obsodba razkolnikov: »Fjodorja so vklenili v Čudovem samo-

¹⁰² S tem se navezuje na vsebino uvoda, kjer že opozori na glavne dni v letu, ki jih spoštuje. Tako dokazuje iskrenost svojega govora ter konkretizacijo teoretičnih misli v lastnem življenju.

¹⁰³ Starozavezni in novozavezni dogodki v sistemu časa, ki vlada srednjeveški zavesti, predstavljajo na nek način tudi sedanje dogodke, saj te pojasnjujejo z Božjega zornega kota. Ker so se zgodili, zaznamovani z »večnostjo«, trajajo naprej in se ponovno godijo (Lihačev 1967: 281, 282).

¹⁰⁴ Res je, po D. S. Lihačevu, da se Avvakum ne navezuje na celotno zgodovino Rusije (Lihačev 1967: 308), temveč samo na točno določene dogodke. Tudi poučne pridige so bile pogosto napisane zaradi določenega dogodka: na primer zaradi lakote, potresa itd. (Lihačev 1967: 283).

¹⁰⁵ Za praznik se dogodek slavi in upodablja tako, kakor bi se tisti dan tudi dogajal. V času cerkvene službe, ki vedno prazniku šele sledi (rus. отдание), je potek bogoslužja enak, le da ne vsebuje tistih pesmi, ki bi dogodek upodabljale, kot bi se godil v tistem trenutku (Lihačev 1967: 283).

¹⁰⁶ »Z zornega kota staroruskega avtorja obstaja v svetu večna sopostavitev dveh svetov – božjega in zemškega. Zemski, časovni svet ima zunajčasovni, višji pomen« (Lihačev 1967: 281). Zato želimo poudariti, da je Avvakumova kronotopična vrednota še v veliki meri vezana na srednjeveško predstavo o svetu. Avtorjevo (Avvakumovo) časovno-prostorsko gledišče, s katerega opazuje dogajanje, ki ga prikazuje, zaznamuje ravno svojevrstna binarnost, lastna srednjeveškemu mišljenju. Pomembna pa je prav stopnja izoblikovanosti časovno-prostorske upodobitve, ki v nasprotju s takšnimi upodobitvami v preteklih žitjih predstavlja tudi stopnjo umetniške enotnosti celotnega besedila.

¹⁰⁷ Tudi sporočila o prihodnosti so po predstavah srednjeveških piscev navzoča že v sami sedanjosti (prerokbe in napovedi so bile določene že ob rojstvu kot znana usoda, ki posamezniku pripada in ga opredeljuje) (Lihačev 1967: 259).

stanu /.../ Tudi mene so izgnali in poslali na Mezen /.../ In ko so me pripeljali v Moskvo, vkljenjenega, so me odpeljali v Pafnutjev samostan«¹⁰⁸ (Avvakum 1994: 36, 37).

Kategoriji odprtega prostora v Avvakumovem *Žitju* stoji nasproti zaprti prostor: umetno ustvarjeno bivališče, posvečene notranjščine cerkev in drugih oblik molilnic odražajo realen pregon razkolnikov; onemogočen obisk cerkve nadomeščajo z zasebnim bogoslužjem, ki prehaja v prostor (molitev se razprostira onkraj ujetosti, Božje dobiva prostorske razsežnosti). Zdi se, kot bi se godilo prevrednotenje prostorskega pojma, pomenska teža pa bi se selila drugam: v prostore človekove notranjosti. Najpogostejši so namreč podrobni opisi prostorskega nahajanja v sanjah.

Videnja – sanjske podobe

V tradicionalnih žitjih prvih mučenikov so bili pogosti (celo pričakovani) opisi čudežev (na primer ozdravljenja), sanjskih podob, ki so razkrivale posebno naklonjenost božjega bitja naproti svetniku (na primer pojavitev Marije, ki ukaže zgraditi cerkev), pa tudi videnj (na primer nenadna močna svetloba). Ruska hagiografija se je izogibala poročanju o videnjih nebeških sil, s čimer so bili zatrti zametki individualizma in se ni moglo razviti individualno-osebno samozavedanje, posledično pa tudi ne biografizem. V razkolniški literaturi prehodnega obdobja pa videnje¹⁰⁹ »drugega sveta« žc briše tuzemske omejitve: nebeške sile soobstajajo z zemeljskimi bitji (Pljuhanova 1986: 124–125, 132). Čeprav Avvakum navaja le en primer svojega sporazumevanja s Kristusom, je ta toliko bolj pomenljiv, saj ne samo, da se mu Kristus prikaže, celo spregovori (tako je videnje že tudi u-slišanje). Z besedami dopolni tudi pomoč angela, ki kot Božji posrednik nahrani lačnega, kar pa samo videnje približuje čudežu (Avvakumov vzklik čudenja):

»Vrgli so me v temno ječo, celo pod zemljo /.../, nihče ni k meni prihajal /.../, konec tretjega dne sem postal lačen, po večerni maši se je pojavil pred menoj: stal je, ne vem – človek, ne vem – angel, in do danes ne vem /.../ v roke mi je žlizo potisnil in malo kruha in mi šči dal posrebat – zelo okusen, dober! – in mi rekel: “Dovolj imaš, okrepečal si se!” In že ga ni več bilo. Vrata se niso odpr-

¹⁰⁸ »Федора сковали в Чюдове монастыре /.../. Таже меня в ссылку сослали на Мезень /.../ И привезше к Москве, подержав, отвезли в Пафнутьев монастырь« (Avvakum 1994: 36, 37).

¹⁰⁹ Ta žanr je različica religiozne legende (tri sižejni zapleti: greh – kesanje in molitev – odpuščanje), kjer je osrednje upanje na odrešitev, zato molitev in kesanje zapolnjujeta ves umetniški prostor. To je žanr tistih, ki so trpeli pod nasiljem vladajočih, gladovali v času vojn. Verjetno ni slučajno, da se je v obdobju »smute« iz tradicionalnih opisov videnj v žitjih razvil samostojen žanr videnja (Pančenko 1980: 299).

la, njega pa ni bilo. Čudno je, da je le za človeka, za angela ni nikjer preprek«
(Avvakum 1994: 149).

Zanimivo pa je, da Avvakum navaja vsebino svojih sanj v obliki, ki spominja na videnja. Razlog za to je verjetno v skrajnosti občutenja. Posamezne vtise notranjega življenja je doživljal kot nadvse pomembne dogodke, ki mu lahko predočijo bodočnost ali sporočijo globljo (ali višjo) vsebino sedanjosti, ki jo živi. V *Petem pismu carju Alekseju Mihajloviču* iz Pustozerskega Avvakum opisuje svoje videnje: med molitvijo za carja se mu je prikazalo carjevo telo, pokrito z ranami; Avvakum ga je hotel zaščititi, vendar ga pred boleznijo ni mogel braniti. Avvakum si tako vsebino sanj razlaga s carjevo naklonjenostjo Nikonovim reformam (sprva sta bila namreč z Avvakumom podobnih nazorov) ter ga ponovno poziva k ohranjanju stare vere.

Že z uvodnimi besedami osrednjega dela *Žitja* Avvakum opiše sanje, ki so podoba lastnega življenja kot plutje po reki Volgi:

»Jočem, oči srčne pa so pri reki Volgi. Vidim: po sredini plujeta dve ladji zlati /.../ mladenič svetel /.../ teče izza Volge proti meni, kot bi me hotel požreti. In jaz zakričim: "Čigava je ladja?" In tisti, ki je sedel na njej, je odgovoril: "Tvoja je ladja. Na, pluj z njo, dokler se ne naveličaš, in z ženo in otroki". In vztrepetal sem, se usedel in premišljeval: "Kaj pomeni to videnje? In kakšna bo plovba?"« (Avvakum 1994: 9).

Sanje o plovbi naj bi predstavljale simbolno podobo, značilno za razkolniška besedila, saj jim je pomenila posebno prisposodbo njihovega življenja.¹¹⁰ Simbolično-metaforični niz, ki ga sproža takšna predstava o življenju kot plovbi, govori tudi o težko ulovljivem času ter o negotovem prostoru, ki se razteza le od začetka do konca plovila – ladja predstavlja meje zemeljskega, gotovega, človeškega, telesnega. Konec življenjske poti (»plovbe«) izrazi z biblijsko metaforo (»pristanišče«), ki smrt riše kot uteho, mirno pribežališče.¹¹¹ V videnjih – sanjah vidi tudi samega sebe, zato je verjetno res, da postajajo v obdobju razkola videnja avtobiografske teme.¹¹²

¹¹⁰ Eshatološke slutnje so zaznamovale takratne dogodke. V ideološki deklaraciji zgodnjega razkola *Ответ православных* je bilo zapisano: »In najbolj resnični učitelj naš Kristus je povedal o koncu sveta svojim učencem že za dni Noeta /.../ Tako se tudi dandanes godi« – »И сам истинный учитель наш Христос рече о скончании мира учеником своим якоже во дни Ноевы /.../ Тако и ныне деется« (Pljuhanova 2000: 383).

¹¹¹ Prim. še: »Так и мы со Христом до пристанища доедем« (Avvakum 1994: 42).

¹¹² Prim. Pljuhanova (1986: 131–132).

Znan je Avvakumov opis sanj, v katerih se njegovo telo razširi čez celotno obzorje in prekrije svet (ves vidni prostor). Te sanje so burile duhove ruskih »drevnikov« (tj. proučevalcev starih književnosti).¹¹³ Zdi pa se mu tudi, da z Božjo pomočjo odkriva življenjske modrosti, ki mu pomagajo živeti. V resnici pa vse to odkriva v sebi samem (kdo pa je odgovoren za gibanje duha, nam ni soditi), zato ga tovrstna ponotranjenost približuje vzhodnim religijam (na primer filozofiji budizma). Avvakum opisuje sanje, ker jih razume preroško (tudi če njihova vsebina ni eksplisitno takšna), zato ohranja njihovo srednjeveško vlogo (videnja božjih bitij, ki predočijo višji pomen) – a interpretira jih povsem osebno. Religiozno mišljenje in občutenje ostaja nespremenljivo, le način upodabljanja človekovega položaja¹¹⁴ je podvržen preobrazbi – Avvakum skozi pisanje tudi gradi svojo osebnost. Fenomen Avvakumovega *Žitja* je, da si prizadeva rast svoje osebnosti tudi upodabljati. Domišljjske podobe, vključene v pripovedni tok, in individualna razlaga le-teh (mišljenje v simbolih) omogočajo razumevanje Avvakumovega (paradoksalno) tradicionalnega ustroja zavesti. Svoje notranje življenje neposredno povezuje s svojim odnosom do Boga (tradicionalno), v vsebini lastne duše išče odgovore na nepojasnjena vprašanja ali potrditve pravilnosti ravnanja. Zato pritrdimo teoretiku in recimo, da ravno v okvirih tradicionalnega mišljenja izbira način svojega ravnanja tam, kjer z gledišča splošne norme izbire ni (Lotman 1986: 108).¹¹⁵ Avvakumovo podajanje sanj drugih ljudi širi vlogo srednjeveških videnj do učinka zanimivosti in nenavadnosti dogodkov (kar pa so funkcije oblikovanja sižerja).¹¹⁶

Notranje življenje skupaj s preostalo vsebino pripomore k Avvakumovi tematski gradnji smisla celotnega *Žitja*. Avvakum natančno opisanega notranjega doživljanja ne ločuje (ne imenuje posebej) od preostale vsebine njegovega življenja, ga razume kot enakovrednega realnim dogodkom. Obenem predstavlja le duševni odziv na sočasne dogodke (kar je sicer današnjemu bralcu razumljivo, v tistem času pa je bil zapis sanj redek

¹¹³ Po zavrnitvi razlage, da naj bi Avvakum sebe enačil s Kristusom, A. M. Pančenko pojasnjuje njegovo videnje z občutenjem istovetnosti z Adamom, to je ne z Bogom, temveč s človekom nasploh (Pančenko 2000: 46, 47). D. S. Lihačev meni, da je v teh sanjah odražen Avvakumov osamljen boj, kakor bi se boril s samim seboj (rus. единоборство). Njegov upor ni samo duhoven, temveč tudi fizičen, saj se s tem, ko verjame v čudeže, ki premagujejo materijo, upira celo naravnim zakonom (Lihačev 1973: 151).

¹¹⁴ Avvakuma naj bi po besedah D. S. Lihačeva pri tem vodila umetniška resnica, logika realnosti, saj naj bi bilo dejstvo, da junaki pričnejo delovati samostojno in za avtorja nepričakovano, eden glavnih znakov realizma (Lihačev 1967: 132). Vprašanje t. i. realističnih elementov v *Žitju protopopa Avvakuma* bo obravnavano v nadaljevanju.

¹¹⁵ S srednjeveškega zornega kota je minljiv svet raznolik, večno in resnično pa je enkratno (edino), zato je potreben duhovni napor, da bi se posameznik približal k večnim vzorcem delovanja (Lotman 1986: 108).

¹¹⁶ Takšne lastnosti odkriva D. S. Lihačev v *Povesti o Otroče Monasterye*, ki naj bi predstavljala primer razvijanja pripovedne umetnosti v Rusiji v 17. stoletju (Lihačev 1973: 157–78).

literarni pojav). Natančnost opisov notranjega življenja se tudi ne sklada s srednjeveškimi postopki upodobitve človeka ter priča o tako pomembni naravnosti Avvakumovega *Žitja*, kot je avtobiografska.

Čudeži – prizori z besi

Pripovedi o čudežih so bile najbolj realističen del žitij, saj so morale vključevati tudi nepredvidljive prvine. Medtem ko so opisi čudežev dopuščali motive iz svetnikovega vsakodnevnega življenja, so opisi posmrtnih čudežev zahtevali konkretne dokaze o resničnosti čudeža, ki naj bi se zgodil s svetnikovo pomočjo. Žitijski kanon je bil porušen tudi s pripovedovanjem o posmrtnih čudežih, ki so povečevali obseg žitja. Najpogostejši epizodični motiv v Avvakumovem *Žitju* so prizori z besi (boj z njimi), zlimi duhovi, ki jih ne opisuje kot prikazni (plod domišljije), temveč kot resnična bitja. V tem je med drugim tudi specifična pravoslavna vera v telesni obstoj nečistih sil namreč. Zato ne sodijo med videnja, ampak med čudeže,¹¹⁷ saj se večinoma končajo z Avvakumovim ozdravljenjem z zlim duhom (hudič, bes, vrag) obsedene. Avvakumovi prizori bojev z besi vsebujejo tako opise drugih ljudi (ponavadi ruskega ljudstva) kot tudi opise konkretnih podrobnosti iz njihovega vsakodnevnega življenja, s čimer zariše črte določene družbene skupine (socialna karakterizacija).

»Hudič okoli naših ječ hodi zelo drzno« (Avvakum 1994: 42).

»Bes ne posluša, noče iz brata /.../, pretepal sem se z besi kot s psmi«¹¹⁸ (Avvakum 1994: 51 –53). »Med prejemanjem obhajila jo je napadel bes: začela se je oglašati kot kokoš /.../, začel sem peti ‚Kerubinsko‘, vzel križ iz oltarja in na besa zakričal: „Prepovedujem ti v imenu Gospodovem! Pojdi iz nje in nikoli več ne pridi vanjo!« In bes jo je zapustil /.../. Bog iz svojega človekoljubja popolnoma ozdravilja” (Avvakum 1994: 57, 59).

Vendar prvine čudeža v Avvakumovem *Žitju* ohranjajo hagiografsko vlogo, saj

¹¹⁷ V srednjem veku je bil razširjen žanr »čudeža«. To je še ena različica religiozne legende, ki nosi didaktični namen: da bi ponazorila neki krščanski aksiom, ponavadi riše tridelno shemo greh (nesreča, bolezen) – kesanje – odpuščanje greha. Ta žanr se je ohranil tudi v 17. stoletju, pri čemer je pisatelj upošteval osnovne kompozicijske enote, s poljubnim številom oseb in raznovrstnim gradivom pa je lahko v zadano shemo vnesel življenjske črte (Pančenko 1980: 343).

¹¹⁸ Mnogi teoretiki najdevajo v prizorih z besi prvine komičnega, vendar je to dopustno le z njihovega gledišča, ne pa tudi z Avvakumovega.

pričajo o pravičnem posredovanju Božje sile.¹¹⁹ Bes tudi ni Avvakumov dvojnik,¹²⁰ »drugi jaz«, ampak posledica njegove grešnosti, oblika kazni. Zmaga nad njim (ki pa ni nikoli končna, ker je, po srednjeveškem nazoru, človek izvorno grešen) pomeni pomiritev – Avvakuma s svetom ter vrnitev miru v njegovo dušo, to je dosego odpuščanja greha. V Avvakumovem *Žitju* se epizodni prizori z besi odvijajo po tradicionalni shemi greh (nesreča, besi) – boj in kesanje – odpuščanje. Podtalno je nenehno prisotna molitev za Božjo pomoč, ki se uresniči kot zadnji člen sheme.

Celo med bojem z besi presoja svoja religiozna stališča, Nikonovo reformo pa razume dobesedno kot dokaz vražjega počela. »Vsak pravoveren naj razsodi Kristusovo sodbo, kako naj bi jih obhajal, ne da bi jih prej izpovedal. Če pa ne prejmejo obhajila, besov ni mogoče povsem izgnati.«¹²¹ (Avvakum 1994: 26). Na koncu večine Avvakumovih epizodnih pripovedi stoji (čeprav včasih implicitno prisotna) misel o Božjem odpuščanju.¹²² Ko to občuti, Avvakum izraža hvaležnost tudi z vzkliki čudenja: »A čudežen je Gospod! Udarja po meni, pa nič ne boli« (Avvakum 1994: 55). »Čudno, kako Bog tiste nespametne uči!« (Avvakum 1994: 29). »Odpustite mi, jaz se se pregrešil bolj od vseh ljudi«¹²³ (Avvakum 1994: 33).

Edina tema, ki sproži motivni niz, je torej sledenje Bogu, različice katerega Avvakum navaja, da bi upravičil svoja dejanja ter pokazal na Božja. Miselni vzgibi Avvakumove zavesti stremijo h končni besedi izpovedi vere (kakor zadnje besede pred smrtjo) – k odrešitvi.

V pogovorih z besom/vragom (v novem veku označenem za blaznost) lahko prepoznamo eno najstarejših oblik dvogovora, ki je nekoliko kasneje postala odločilna za

¹¹⁹ V pripovedih o čudežih se je hagiograf posvetil tudi drugim ljudem, ki so bili deležni čudežnega ozdravljenja. Zato so se godila v bolj raznolikem in manj uradnem okolju: v trgovskem, kmečkem, obrtniškem itd. krogu. Liki so bili preprosti ljudje, ki so se obnašali svobodneje. Postopno se je iz takih pripovedi o čudežih razvil žanr trgovskih povesti. V teh je element čudeža nastopal kot čarovništvo ali kot hudičevo vmešavanje. Čudeži sami pa so imeli vlogo zapleta dogodkov (Lihačev 1973: 159–160).

¹²⁰ Kakršna je vloga besa v *Povesti o Save Grucinu*, ki je obveljala za enega prvih ruskih romanov (Pančenko 1980: 343–345).

¹²¹ Pravoslavna vera zapoveduje, da mora dejanje spovedi predhajati prejetju obhajila. Ena od pomembnih razlik med pravoslavno in katoliško vero je dejanje spovedi v katoliški cerkvi, ki lahko človeka odreši vseh grehov – vprašanje izvornega greha pri tem ostaja zapostavljeno.

¹²² Ta pojem vključuje še naslednje: milost, usmiljenje, sprejetje pokore, odrešitev – upanje na Božjo pravičnost.

¹²³ »Простите мя, аз согрешил паче всех человек!« (Avvakum 1994: 33). F. M. Dostojevski v svojem romanu *Bratje Karamazovi* podobne besede polaga v usta menihu Zosimu kot vodilno misel celotnega romana: »Чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть завсех и за вся виноват« (Dostojevski 1958 I: 400). Dostojevski je nekoč rekel: »Hudič se z bogom bori, polje boja pa je človekovo srce« (Gromov 1983: 102).

oznako t. i. prvega ruskega romana, *Povest o Savve Grucyne*, kjer je vrag upodobljen v konkretni podobi. Predhodnike takšne upodobitve lahko odkrivamo v *Žitju protopopa Avvakuma*, kjer so epizodni boji z besi opisani kot povsem realni dogodki, ki ponazarjajo preizkušnje Avvakumove vere. V redkih trenutkih lahko zli duhovi posedujejo silo napovedovanja prihodnosti¹²⁴ – takrat Avvakum v njih odkriva mogoče pričevalce lastne vere ter jim pripisuje celo moč napovedovanja prihodnosti, nekakšno višjo vednost o človekovi usodi. Zato so besi utelešenje njegovih grešnih misli, dvomi pa le večno odprta vprašanja znotraj samega verovanja. Žanrski prototip upodobitve vprašanj vere lahko prepoznamo v še starejši tradiciji vzhodnokrščanske patristike, kjer »besede« v obliki dvogovora razrešujejo razpوتا, nujna na poti duhovnega vzpenjanja. Primer takšnega žanra »besede« v Rusiji najdemo v 16. stoletju, ko je Maksim Grek zapisal dvogovor med dušo in umom. V 16. stoletju je med dolgoletnim ujetništvom v raznih ruskih samostanih, na koncu svojega življenja, v temnici samostana Trojice Sergeja Lavra, M. Grek napisal besedo, predstavljeno v človekovo notranjost (*Beseda duše z umom o tem, od kod se v nas porajajo strasti, pa tudi proti astrologom*). V tem delu se dvogovor odvija med dušo in umom: duša sprašuje um o morebitnih negotovostih in nerešenih vprašanjih, kot je na primer, ali Bog priznava satana kot krivca za vse zlo. Takšna oblika »besede« se razvije v dialoško podkrepjen poučni (po)govor med začetnikom in izkušenim menihom, ki prvega poučuje in mu svetuje, kako naj ravna in po kom naj se zgleduje.

Jedro Avvakumovega zapleta

Avvakum opisuje bolj ali manj realne, a konkretne dogodke (tj. časovno, prostorsko, socialno opredeljene), ki vsak za sebe nosijo epizodno vlogo: to ne pomeni, da so epizode, ker se ne nadaljujejo, niti ne povezujejo, skupen jim je le dogodkovni voz, z drugo besedo, siže – ki se ponavlja: od tod njihova epizodna vloga ali t. i. epizodičnost, ki *Žitje* med drugim tudi zbližuje z žanrom pridige. Kanon žitja, ki je predpisoval zaprtost časa, je bil rušen tudi s težnjo po nadaljevanju sižeja, ker je na ta način vdrl v žitja sedanjik. Še vedno (srednjeveški), a ne več enosmerni boj dobrega z zlom povečuje čustveno intenzivnost dogajanja. Zato je naraščajoča vloga oziroma osamosvajanje (notranje motiviranega) sižeja z literarnoteoretičnega zornega kota odločilna za razvoj pripovedne umetnosti ter pomeni še eno lastnost spreminjanja ruskega literarnega sistema. Konkretna vsebina, vze-

¹²⁴ Takšno sposobnost besov stoletje pred Avvakumom razkriva že humanistično izobražen Maksim Grek (MG 2008: 283).

ta iz Avvakumovega resničnega življenja, zapolnjuje motivno-tematsko plat epizodnih zapletov ali drobnih pripovedi, ki niso zastranjujoče (v pomenu redundance ali zavajanja), temveč nasprotno: nosijo vlogo refleksivnih zastranitev, ki ponazarjajo Božjo pomoč ter povezujejo razdrobljeno Avvakumovo misel o pravilni veri. Njegov postopek grajenja smisla (vodenja misli) pa je v veliki meri simbolične narave.¹²⁵ Vse, kar se mu zgodi, si s svetopisemskimi reminiscencami razlaga v odnosu do skrivnih sporočil *Svetega pisma* in staroruskega branja cerkvenih očetov. Zato ima njegovo življenjsko gradivo vlogo razvojne stopnje simbola: podlaga razbiranja višjega pomena. Svetopisemska eksegeza je uvedena v posamezen siže, njena simbolika pa je preoblikovana v epizodični (tj. ves čas prisotni in ponavljajoči se) »gen sižeja« celotnega Avvakumovega *Žitja*.¹²⁶

Avvakumovega nizanje epizodičnih pripovedi je pogosto kaotično in nemotivirano, a spominja na raznolikost pogosto alogičnega življenja. S ponavljanjem motiva v različnih oblikah apelira na občutek smiselnosti (ponovitev pomenljivih dogodkov vliva občutek, da je življenje smiselno in ga je potemtakem vredno živeti). Zvest resnicoljubju ubeseduje tudi monotonost vsakdanjega življenja, saj tudi v tej vidi (višji) pomen (odsev Božjega reda). Na ta način se uspešno upira malodušju, ki naj bi bil tuj čilemu duhu pravoslavnega kristjana.

Čeprav mnogi teoretiki odkrivajo v Avvakumovem *Žitju* prvine komičnega, pa kategorija smešnega,¹²⁷ ki naj bi najbolj radikalno brisala razlike in izenačevala nasprotja med težko združljivimi pojmi v človekovi zavesti, v besedilu ni prisotna. Najti je moč le primere (Avvakumovega) »(po)smeha samemu sebi«, kar pa je značilnost srednjeveškega smeha. Sebe pogosto zmerja, obsoja, se sam sebi posmehuje: »Pogreznjen v slaboumnost in svetohlinstvo sem, pokrit z lažmi, oblečen v samoljubje in sovrašтво do brata, obsojen od vseh ljudi, umiram« (Avvakum 1994: 53). Tudi prizori s skomorohi¹²⁸ in jurodivimi¹²⁹ (primeri tipično ruske »kulture smeha«), komika katerih je bila v staro-

¹²⁵ Teoretika A. M. Pančenko in V. V. Vinogradov Avvakumov način snovanja misli prepoznavata kot simboličen. Takšno razumevanje je naklonjeno tezi o Avvakumovi izvorni ustvarjalnosti, saj simbol (v nasprotju z enoznačno alegorično razlago) predpostavlja ravno nezmožnost dokončne razlage, v nasprotju z M. B. Pljuhanovo.

¹²⁶ Miselna analogija s tezo J. M. Lotmana (na podlagi ustvarjanja F. M. Dostojevskega) o simbolu kot »genu sižeja« (prim. Lotman 2000: 225)

¹²⁷ Tako značilne za novelistični svet. Prim.: »Za novelo je značilen smeh nad kakršnim koli objektom« (Pančenko 1980: 377).

¹²⁸ Skomoroh: potujoči glasbenik, plesalec, komedijant, čarovnik, starorus. brezsrarni veseljak in zabavljač, ki poseblja prvine (besedne) igre, šaljenja, posvetne (poganske) kulture, pa tudi dvoma – v nasprotju s strogo in nedvoumno »dobesednostjo« pravil ruske pravoslavne cerkve. Skomorohi so imeli pogosto oblečena zahodnoevropska oblačila, okrašena in vpadljiva (prim. enostavnost kroja ruske srajce).

¹²⁹ Blaženi: naiven človek, ki ga nedolžno razumevanje sveta približuje svetniškim likom; ki ne ravna na podlagi racionalne (razumske) utemeljenosti, temveč ga odlikuje sposobnost nepomišljajoče predanosti

ruski literaturi izgrajevana na podlagi ljudskega humorja, so z Avvakumovega zornega kota prej tragični kakor komični, saj lasten pregon skomorohov obžaluje. Potencialna komičnost je torej dvakrat zanikana: sprva obsodi smeh skomorohov, zatem pa se kesa svojega gneva (ki je težek greh, v svojem bistvu telesni).

Avvakum teži k temu, da njegova dejanja ne bi nasprotovala njegovim duhovnim načelom, hkrati pa okostenele predpise presega pod geslom človečnosti kot bistvom Kristusove zapovedi.

Njegovo opisovanje človeških slabosti (povezanih s telesom) skupaj z dejavnostmi ali razmišljanji o služenju Bogu¹³⁰ le na videz krši svoja načela zagovarjanja stare vere in ne pomeni izenačevanja vrednot (zniževanje visokega in obratno). Sopostavitev duhovnega in telesnega (na jezikovni ravni omenjeno mešanje nasprotujočih si vsebin spremlja prepletanje visokega in nizkega jezika) ter vodilo staroruskega bogoslužja v »cerkvenem vsakdanu« navidezno antinomijo pravzaprav ukinjata (odprava nasprotij). To pa zato, ker Avvakum pravoverno sintezo »Božjega in človeškega – v človeku« uresničuje z lastno dosledno (duhovno, čustveno, a tudi fizično) predanostjo Človeku Kristusu (ne le Njegovemu duhovnemu vzoru). Slednje predstavlja posebnost (staro)ruskega pravoslavlja¹³¹ – in Avvakum to ubeseduje v svojem *Žitju*, kot bi neposredno preslikaval svojo (protislovno)¹³² razklano zavest.

Božjemu. Zato je besede jurodivih stara Rusija zelo upoštevala: ne le ljudstvo, tudi carji so se jih bali, jih spraševali za nasvet, v njihovih nezavednih samogovorih iskali globlji pomen, preroštva in slutnje (skozi njihova usta naj bi govoril sam Kristus). Ruska pravoslavna cerkev jurodive, ki so zgolj zaradi vere v Kristusa spokorjeno sprejeli podobo brezumnosti, priznava za svetnikom enake. Obstaja nekaj prepoznavnih lastnosti jurodivih: obsodba tuzemskega leporečja in svetohlinstva; poudarjanje nasprotja med »resnico v Kristusu« ter zdravorazumskimi ustaljenimi normami »normalnega« obnašanja; služenje Kristusu ne z besedo ali z dejanjem, temveč s silo duha, ki se na zunaj odraža v vztrajanju pri uboštvu in revščini. V Kijevski Rusiji še ni bilo razširjenega pojava jurodstva. Pred 14. stoletjem je bila v rabi oblika urod – ki izhaja iz besednega korena *-rod-* (roditi). Od 14. stoletja pa sta dvojnici začeli označevati nasprotje: blaženi, tj. Božji človek (jurod) – blazen (urod); kasneje tudi: nespameten, pohabljen, pokveka, telesno ali duševno prizadet. Po Sobolevskemu izhaja iz staroslovanskega korena *жродъ* (gr. *ὑπερήφανος*). Asketska zavrnitev posvetnega življenja (skrajno meništvu), kakršna je lastna jurodivemu, je posebej značilna za pravoslavje (katoliški in protestantski zahod ne pozna sorodne oblike prostovoljnega duševnega »mučeništva«).

¹³⁰ Prim. »Takšna tematska širina je povsem v skladu z okviri žitijskega žanra nasploh, ker načeloma lahko žitje vključuje vse, kar je v *Svetem pismu*. Posebnost razkolniške literature v primerjavi s starorusko tradicijo je v zelo pogosti rabi podob iz *Stare in Nove zaveze*« (Pljuhanova 1986: 130). Slednje opažanje je verjetnejše, kot uvrščanje Avvakuma med predhodnike novelističnega mišljenja, ki se je konec 17. stoletja pojavilo v nekaterih ruskih delih. Z osnovnim zavračanjem nasprotja med dobrim in zlim je pomenilo začetke žanra novele v Rusiji: prim. Pančenko (1980: 369–370).

¹³¹ Mogoče je v omenjeni ukinitvi antinomije slišati davni odmev stare bizantinske estetike, a bolj v ušesih (sodobnih) raziskovalcev, manj v Avvakumovih, v katerih je brnelo od prstene tihote.

¹³² Prim.: »Он (Аввакум, о. р. N. Z.) писал только правду – ту правду, которую подсказывала ему «рассвирепевшая совесть"« (Pančenko 1980: 398).

Odnos do naslovnika

Avvakumov odnos do naslovnika razpade na domnevnega bralca ter višjo instanco, kateri je pisanje namenjeno. Domnevni bralec je zaradi Avvakumove pridižne naravnosti v prvi vrsti poslušalec. V besedilu ga pravzaprav predstavljata le dve podobi, pa še ti s funkcijo posplošitve: vernik (rus. »раб Христов« – »suženj Kristusov« kot simbol Avvakumovih somišljenikov) ter starec Epifanij (kot simbol Avvakumu nadrejenega), ki pa mu pritiče predvsem realna pobuda za zapis Avvakumovega *Žitja*. Resnični nadrejeni, na katerega je besedilo v celoti naslovljeno, pa je najvišji za človeka zamisljiv pojem (Absolut, Bog). V Avvakumovem *Žitju* lahko opazujemo posameznika, ki sebe sprašuje pred Božjim obličjem, ker ga notranja nuja sili k vzpostavitvi sebe kot celovite in odgovorne osebnosti. Takšno samospraševanje, ki je pogosto neločljivo od nagovarjanja Boga, skriva šele zametke (!) vzpostavljanja subjekta, to je tistega načina osebnega zavedanja, ki predhaja novoveškemu razumevanju človeka kot samostojnega individuuma.¹³³ Lahko bi celo trdili, da je Avvakumov sogovornik Bog, katerega antipod je avtor sam.¹³⁴

Za njegovo pripovedovanje so posebej značilni tudi vmesni govori: medgovori (daljše vezano besedilo) ali medklici (ena poved). Takšna Avvakumova osebna zastranitve, ki služi tudi kot miselni predah, pogosto nastopa kot kratki nasvet, napotek bralcu ali opominjanje (sebe in bralcev) na namen pripovedovanja. »Na začetek se vrnimo«¹³⁵ (Avvakum 1994: 34). »Dovolj sem govoril o otrocih, začel bom pripovedovati o sebi« (prav tam: 42). Potemtakem je narativna funkcija medklicev dvojna: zaključiti eno in odpreti (začeti) drugo epizodo. Zato bi jih lahko imenovali tudi formule, s katerimi se Avvakum vrača od prve (zagovor, religiozni komentar) do druge težnje, ki vodi njegovo pripovedovanje (upodobitev resničnosti lastnega življenja). Ker pravzaprav služijo samemu piscu Avvakumu kot opozorilo, naj se vrne k zastavljeni temi, stojijo namesto spretnega povezovanja dogodkov v zgodbo. Zato medklici po eni strani pomenijo tudi Avvakumovo narativno nespretnost. Po drugi strani pa pričajo tudi o točno zastavljenem

¹³³ Pri rabi besed »subjekt« in »individuom« nikakor ne mislimo na individualizem, to je zavestno poudarjanje samega sebe ali celo samouveljavljanje, saj se zavedamo, da v obravnavanem delu lahko govorimo predvsem o vzpostavitvi sebe in s tem tudi svoje osebnosti šele po popolnem zanikanju svojega jaza (ega) ter ponižnem poklonu pred Božjo veličino. Želimo opozoriti na res šele zametke omenjenega načina samozavedanja, ki mnogo kasneje porodi zavest, ki človeku omogoči sprejemati sebe kot samostojnega individuuma.

¹³⁴ Zato ker povsem »čisti obračun s samim seboj, to je vrednostna naravnost na samega sebe v absolutni osami, ni mogoč /.../. Zavračanje tostranskega opravičila prehaja v potrebo po religioznem opravičilu.« In še: »Kjer se absolutno ne skladam s samim seboj, se odpira mesto za Boga« (Bahtin 1999: 162, 163).

¹³⁵ »На первое возвратимся« (Avvakum 1994: 34).

namenu njegovega pisanja, pri čemer je čutiti zavedanje iztekanja realnega časa (Avvakum ni vedel, kdaj ga bodo usmrtili). Zato se je bal zaustavljati pri posameznih epizodah.

Hkrati pa ga je skrbelo bralčevo zanimanje,¹³⁶ zato ni želel na primer predolgo govoriti o žalostnih dogodkih. »Dovolj [smo govorili] o žalostnih [dogodkih]« (Avvakum 1994: 35). Čeprav lahko opazimo, da besedilo pogosto izzveni tragično.

Z literarnoteoretičnega gledišča avtorski medklici dokazujejo sproščanje oblike in brisanje mej med vlogo vsevednega in personalnega pripovedovalca.

Avtobiografija?

Žitje protopopa Avvakuma razkriva neenovito razmerje med junakom in avtorjem. Avvakum posebej poudarja svojo istovetnost z osebo, ki jo opisuje, vendar s tem izrazi zgolj konkretnost lastnega obstoja v točno določenem času in družbenem okolju. Istovetnost avtorja s pripovedovalcem in protagonistom pa je, po P. Lejeunu, temeljna značilnost avtobiografije (Lejeune 1982: 193). Avtobiografija naj bi bila tudi pogojena s pojmom iskrene in resne namere, ki vodi avtorja pri pisanju in ki zagotavlja ‚resnico‘ zapisa (Pascal 1960: 60). Osebna človekova poštenost in neoporečnost avtorja postajata kriterij resničnosti njegovega sporočila (Lotman 1986: 112). Naštete značilnosti so temeljne pri opredelitvi žanra *Žitja protopopa Avvakuma*, ki predstavlja izjemo v ruski literaturi, kjer se je tradicija verodostojnosti besedila in avtorjev brez biografije ohranjala do začetka 18. stoletja (Lotman 1986: 112). Dejstvo je, da je Avvakum začetnik avtobiografskega žanra v Rusiji. Vendar bi težko govorili o novem žanru, temveč prej o spreminjanju starega žitijskega žanra, pri čemer imajo pomembno vlogo tudi avtobiografske prvine.

Avtobiografske lastnosti, ki v literarnem smislu izpostavljajo kategorijo avtorstva (nasprotno tradicionalni vnaprej določeni podobi žitijskega avtorja z naključnimi odkloni), so poudarjena Avvakumova osebna volja, razmišljujoče zanimanje za lastno preteklost, visoka stopnja samozavedanja (od mučeništva, sposobnosti žrtvovanja do zavedanja lastne ničnosti in človeške nemoči nasploh, ki vodi do obračanja k Bogu). Sem lahko uvrščamo tudi poseben odnos do jezika, z izbiro katerega je izpovedal lastno prepričanje ter izvirnost. Te lastnosti pomenijo tudi določeno stopnjo izraza srednjeveškega tipa individualnosti, ki jo je staroruska hagiografija skušala omejiti v zadržanih, ponižnih tonih.

Osrednji del *Žitja* je pisan v narativnem loku, ki sledi dogodkom Avvakumovega

¹³⁶ Z medklici, ki jih V. V. Vinogradov imenuje uvodne formule, skuša ponovno pritegniti bralčevo pozornost, vendar s tem ne sledi tradiciji pisca žitij, temveč letopisca (Vinogradov 1980: 11).

pregona (zgodovinsko-politični dogodki kot okvirna pripoved), v katere je vključen drug narativni lok iz njegovih osebnih doživetij – oba predstavljata podlago njegovih misli. Te niso abstraktno opredeljena načela, temveč že s pripovedovanjem¹³⁷ razvite poti preverjanja in potrjevanja pravilnosti Avvakumovega ravnanja (tako na primer Nikona ne omenja samo v povezavi s sočasnimi dogodki, temveč mu zavest o »Nikonovskem zlu« ne pusti oddiha niti pri najbolj vsakdanjih opravilih). Njegove sodbe so ponekod dokaj dosledno izpeljane, v čemer spominjajo na bogoslužne spise. Navajanje vsebine pa ustreza lastnostim biografskih, dokumentarnih¹³⁸ in publicističnih besedil¹³⁹ le v tolikšni meri, kolikor je Avvakumovo *Žitje* napisano brez literarnega namena. Zato so našete neliterarne besedilne vrste le ene od oblik, s katerimi Avvakum podaja svoje življenje. Zato lahko v *Žitju protopopa Avvakuma* najdemo, po M. M. Bahtinu, tudi nekaj značilnosti obeh definiranih tipov biografije (avanturno-heroični in družbeno-vsakdanji tip), vendar s pomembnimi razlikami, ki so v prvi vrsti posledica t. i. bivanja v Božjem svetu, lastnega žitju. A čeprav upodobitev tipičnih potez določenega socialnega položaja, epohe in nacionalnosti, vse konkretne življenjske oblike nasprotujejo tradicionalnemu žitijskemu žanru,¹⁴⁰ je kljub vsemu to šele prvi izraz nujne po biografiji v Rusiji. Od tod podrejena pridevniška opredelitev »biografska«; ker je pisal pod okriljem iskrene molitve k Bogu je

¹³⁷ Posamezne epizodne pripovedi torej nosijo lastnosti žanra videnja, predvsem pa zametke trdnejših okvirov oblikovanja žanra povesti, celo novele v Rusiji. V opombah smo našeli podobnosti, ki *Žitje protopopa Avvakuma* zbližujejo s temeljnimi ruskimi deli, ki so pomembna za začetke izoblikovanja pripovednega žanra povesti: *Žitje Uljane Osorgine*, *Povest o Save Grucine*, *Povest o Frole Skobeeve*, *Povest o Gore-Zločastii*. Avvakum niha še med apologetskim opravičevanjem, podajanjem premege govora in skaza, oblikami citiranja, izražanjem svojih načel, opisom tako obsežnejših prizorov kot tudi detajlov, izražanjem svojega doživljanja, ki so pomembna predvsem v literarnem smislu. Večkrat omenjene lastnosti dokazujejo, da se je celoten žanrski sistem stare Rusije v 17. stoletju začel korenito spreminjati, celo rušiti, na njegovi osnovi pa je že nastajal žanrski sistem novejšje ruske literature.

¹³⁸ Prim. kulturni spomin je dvojnega ustroja: po eni strani pomni pravila (strukture) in kršenja le-teh (dogodki). Pravila so abstraktna kot norme, kršenja pa konkretna in nosijo človeška imena. Takšna je razlika med predpisom zakona in vrsticami kronike. Iz slednjih se je razvila biografija (Lotman 1986: 108).

¹³⁹ S tem mislimo na sorodne lastnosti agitacijske literature v obdobju t. i. smute, predvsem neposredni odziv na sočasne aktualne dogodke. Takšna literatura je odražala interese različnih družbenih slojev, skupin in oseb; značilni so bili t. i. mali žanri, napisani za poslušanje (te spisi so se brali na pamet pred množico, na ulicah in trgih, v cerkvah in shajališčih). Čeprav to ni umetelna literatura, tudi ni dokument (uradna shema), temveč oratorska proza: govorništvo, usmerjeno predvsem na vzbujanje čustev pri poslušalcih. Agitacijska publicistika s konkretnimi cilji, namenjena neposrednemu učinkovanju, pa je s koncem obdobja smute tudi upadla (Pančenko 1980: 297–280). Vendar v *Žitju protopopa Avvakuma* ni »vse podrejeno agitaciji«.

¹⁴⁰ Prim. Bahtin (1999: 204). Prim. še: »*Žitje* z avtobiografskimi prvini, značilno posebej za razkolniško literaturo 17. stoletja v Rusiji, je bilo opredeljeno kot avtohagiografski žanr« (Pljuhanova 1985: 60).

prvi del sestavljanke pomembna začetna pripona »hagio«, drugi del pa sebeizpisovanje, s tujko »avtografija« – vsota da naslednji termin:

biografska hagioavtografija.

Če pa upoštevamo, da (po M. M. Bahtinu) »ostre, načelne ločnice med avtobiografijo in biografijo ni in to je bistvenega pomena« (Bahtin 1999: 170), je Avvakumovo *Žitje* tudi poslednja (a poudarjamo) staroruska avtobiografija.

IV.

JEZIKOVNA DVOJNOST

Dvojnost zaznavanja resničnosti (a ne dvom!), prisotna v Avvakumovi zavesti, se najočiteje kaže v rabi jezika. Sočasno rabo stare cerkvene slovanščine in ruskega jezika lahko opazujemo na različnih jezikovnih ravneh: na glasoslovni, leksikalni, semantični (neposredni in prenesen pomen) ter tudi na besedilni ravni. Pokazali bomo, kako se je zgodil takšen preobrat v odnosu do pisne tradicije.

Avvakum je sicer zagovarjal stare navade zapisovanja v Rusiji, a se je obenem tudi zavzemal za širjenje verskih dejavnosti med ljudstvom. Njegova raba visokega in nizkega jezika je presenetljiva zato, ker je dotedanja pisna tradicija mešanje omenjenih jezikov ne samo prepovedovala, temveč razumela kot bogokletno. Vendar se vseeno zdi, da je Avvakum povsem zavestno zapisoval oba jezika, to pa pomeni, da z njegovega zornega kota tradiciji ni nasprotoval. Tudi B. A. Uspenski trdi: »Čeprav je Avvakumovo *Žitje* sorazmerno mlad spomenik, so načela odnosov v besedilu takšna kot v začetnem obdobju staroruske literature« (Uspenski 2002: 89).

Jezik, ki ga zapisuje v uvodu *Žitja* Avvakum kot knjižnega, je stara cerkvena slovanščina ruske redakcije, ki ne kaže sledi pogovornega ruskega jezika. Ne vsebuje pa tudi kalkiranih besed, zloženk ali neologizmov iz grščine, ki so v zadnjih dveh stoletjih vstopali v staro cerkveno slovanščino kot znak umetelnega sloga, vedno bolj kazili osnovni ustroj tega jezika, ga spreminjali v (ne le preprostemu ljudstvu) nerazumljivega. Takšno izumetničenost (slog »pletanje besed«) stare cerkvene slovanščine je Avvakum kot zagovornik starih ruskih vrednot preziral, saj je slednjo pojmoval kot funkcionalno ustrezni- co grškemu knjižnemu jeziku, v tem smislu tudi predstavnicu ruske kulture. Kot oblika visokega jezika, ki odpira *Žitje*, zaznamuje tudi nadaljnje besedilo z določeno stopnjo knjižnosti. V celotnem besedilu uvoda je namreč težko najti sledi ruskega (pogovornega) jezika, stara cerkvena slovanščina prežema vse jezikovne ravni. Na glasoslovni ravni je nekaj primerov, ko nenaglašeni *a* zamenja *e* (десять, трицеть). Na skladenjski ravni so

večinoma rabljene glagolske oblike aorista (померче, отвеща, пояху), redko perfekta (подтекала, остригли), pogoste so tudi deležniške oblike: na primer pasivni particip perfekta (несозданный, соприисносущны). Na leksikalni ravni prevladujejo starocerkvenoslovanske besede (тварь, казил, тма, аще, зломудръствующих).

Na besedilni ravni je izrazito Avvakumovo citiranje iz knjig cerkvenih očetov ter iz *Svetega pisma*,¹⁴¹ s čimer razkriva svoje dobro poznavanje le-teh (večinoma na pamet). Avvakum na primer s citiranjem Dionizija Areopagita (v prid poreklu slednjega) navaja še citat iz 2. *Pavlovega pisma Tesaloničanom* (II, 10–12).

»Сей Дионисий научен вере Христове от Павла апостола /.../ любви истинныя не прияша, во еже спастися им, и сего ради послет им Бог действо льсти, во еже веровати им лжи, да суд примут не веровавши истинне, но благоволиша о неправде. Чти о сем Апостол, 275«¹⁴² (Avvakum 1994: 3).

V *Žitju* je največ citatov prav iz svetopisemske knjige *Dejanja apostolov in njihova pisma* (odtod tudi pomenske vzporednice). Citati so nasploh precej točni, ne le na ključnih mestih besedila.¹⁴³ Posebnost Avvakumove rabe knjižnega jezika je res to, da v svoje povedi vključuje večinoma najbolj znane besedne zveze, razumljive tudi rusko govorečemu ljudstvu; izreke iz *Svetega pisma* ali cerkvenih knjig dobesedne prenese, seveda večinoma brez navedka vira, saj bi le-to kazilo pripovedni tok, in vsebino prilagodi opisovanim dogodkom, npr. Бог излиял фиял гнева.¹⁴⁴

¹⁴¹ *Sveto pismo*, pojmovano kot popolno besedilo, idealno v svoji pravilnosti, naj bi pravzaprav ležalo v sami osnovi (izvoru) pri nastajanju (Avvakumovega) besedila – kot kanonično, ontološko prvotno besedilo (Uspenskij 2000: 88). Usmerjenost na kanonični vzorec, ki je omogočala neposredna prevzemanja iz tega prvotnega besedila, je delu dodeljevala ne samo literarno vrednost (knjižnost), temveč tudi vredno verodostojnosti (Uspenskij 2002: 89).

¹⁴² »Teга Dionizija je Kristusove vere podučil apostol Pavel /.../ ljubezni resnične niso sprejeli, da bi se rešili, jim bo Bog poslal preskušnje svetohlinstva in laži, da bi bili obsojeni tisti, ki niso verovali resnici, temveč so se poklonili neresnici. Več o tem preberi v Apostolu, 275.« Avvakum je slednji citat vzel iz *Ostroške biblije* iz leta 1581, ki vsebuje Dejanja apostolov in njihova pisma. Prim. slov.: »In niso sprejeli ljubezni do resnice, da bi bili rešeni. 11 Zato jim Bog pošilja delovanje blodnjave, da verjamejo laži: 12 tako bodo obsojeni vsi, ki niso verjeli resnici, temveč so pritrjevali krivičnosti.« (2 Tes 2:10-11).

¹⁴³ Zato je opazka Demkove, češ da je na začetku in na koncu več točnih citatov zaradi neogibne retorike, da »Avvakumu ne bi mogli očitati »grešnega ponosa« ter da bi v očeh bralcev lahko opravičil svoje avtobiografsko »Žitje« – neumestna. Prim. Demkovaja (1989: op. k str. 379; 657).

¹⁴⁴ Takšne besedne zveze V. V. Vinogradov imenuje »tradicionalne simbole povedi« in nadaljuje razpravo o Avvakumovem slogu: »Te nastopajo kot ugasle formule in se vključujejo v različne skladenjske besedne zveze ali pa tvorijo samostojno celoto, ter se ponavljajo na različnih mestih *Žitja*. /.../ Avvakum črpa iz stare cerkvene slovanščine tradicionalno izrazoslovje, ki usmerja religiozno zavest bralca na znano

»В то время Никон-отступник веру казил и законы церковныя, – и сего ради Бог излиал фиал гнева ярости своей на Русскую землю« (Avvakum 1994: 4).¹⁴⁵

Za Avvakuma nasploh so značilni ostri prehodi od cerkvenoslovanskega jezika k ruskemu in obratno, kar pravzaprav ne nasprotuje načelu diglosije.¹⁴⁶ Celó v apologetsko zasnovanem uvodu, pisanem v ‚strogo‘ knjižnem jeziku, še v isti povedi zapletenejši pomen skuša razložiti (po staroruskem pojasnjevalnem vezniku сиречь – se pravi, to je, to pomeni) z izrazi iz pogovornega jezika:

»Ста Исус крестообразно, сиречь распросте руце свои /.../ Возвратилось солнце к востоку, сиречь назад отбежало« (Avvakum 1994: 5).¹⁴⁷

V zgornjem primeru je uporabil delno glosiranje starocerkvenoslovanskega besedila z ruskimi besedami (Uspenski 2002: 475). Takšno mešanje starocerkvenoslovanskega izraza in ruskega jezika oziroma vzporedno navajanje iste vsebine v različnih oblikah (prevajanje?!) pa naj bi že odražalo spreminjanje, se pravi tudi rušenje preteklega (srednjeveškega?) diglotičnega razmerja v Rusiji: oba jezika sta bila »živa«, kolikor se nista uporabljala za poimenovanje iste vsebine – rahljanje ostro začrtanih meja rabe naj bi že nakazovalo prehajanje v dvojezično jezikovno stanje v Rusiji. Celó v uvodnem delu, ki spominja na bogoslužni traktat, kjer naj bi se vsi pomeni besed stekali v neoporečno trditev verovanja,

cerkveno-biblijsko vsebino. Vendar so starocerkvenoslovanske fraze in simboli približani pogovornemu ruskemu jeziku, preosmišljeni na osnovi pogovorne semantike, saj jih Avvakum sopostavlja z izrazi iz ruskega vsakdanjega jezika. Religiozno simboliko izgrajuje na najpogosteje rabljenih cerkveno-biblijskih frazah, skoraj zlitih v semantične enote, povezane med seboj z asociacijami po bližini« (Vinogradov 1980: 11–13).

¹⁴⁵ »V tistem času je Nikon odpadnik vero poneverjal in zakone cerkvene [kršil] – in zato je Bog izlil čašo srditega gneva svojega na rusko deželo.«

¹⁴⁶ Predpostavljamo, da je bralcu znana (sociolingvistična) opredelitev jezikoslovnih pojmov diglosija – dvojezičje (večinoma se bomo sklicevali na teorijo o takšni jezikovni situaciji v Rusiji B. L. Uspenskega). Zato navajamo samo nekaj osnovnih značilnosti obeh jezikovnih pojavov: pred obdobjem spreminjanja jezikovne situacije v 17. stoletju je v Rusiji vladal diglotičen soodnos knjižnega in pogovornega jezika, ki sta v jezikovni zavesti nosilcev jezika delovala kot dve različici (pravilna, nepravilna) istega jezika. Diglosija je trajna jezikovna situacija, ker se funkciji obeh jezikov medsebojno dopolnjujejo in se ne izključujejo (Uspenskij 1994: 27–28). Dvojezičje pomeni soobstoj dveh enakovrednih in funkcionalno ekvivalentnih jezikov. Ta pojav pravzaprav predstavlja redundantnost enega jezika, saj se funkcije obeh jezikov prekrivajo. Prav tako je dvojezičje prehodni pojav, ker je le vprašanje časa, kdaj bo en jezik izrinil drugega ali se bosta oba zlila v enega (Uspenskij 1994: 27–28).

¹⁴⁷ »Je stal Kristus križupodobno, se pravi, da je razširil roke svoje. /.../ Vrnilo se je sonce na vzhod, se pravi, da je nazaj prišlo.«

kjer naj bi se besede potegovale za absolutni pomen (popolno adekvatnost oblike in vsebine) – Avvakum nikakor ni bil premočrten v svojih trditvah ... B. L. Uspenski ugotavlja, da stara cerkvena slovanščina v uvodu Avvakumovega *Žitja* pravzaprav nastopa v vlogi kompozicijskega postopka. Uvodni vzvišeni slog naj bi celotno besedilo zaznamoval s psevdo – ali kvaziknjižnostjo, znamenjem pisne tradicije. (prim. Uspenski 1994: 51–52). V osrednjem delu pa svoj opis dogodkov v nekem pogledu s povsem dokumentarno vrednostjo o svoji preživeti preteklosti spreminja v pripovedovano zgodbo (повесть) o življenju nasploh (ustvarjalca – pisatelja) – z literarno vrednostjo. A tema slehernega človeškega življenja zahteva tudi rabo drugačnega jezika.

Vzvišen slog stare cerkvene slovanščine, ki ga je Avvakum poznal iz oblik bogoslužja in mu je pomenil edino mogočo obliko za izraz Resnice, se mu je očitno zazdel neprimeren v iskanju izraza za vsebino svojega življenja.

V osrednjem delu *Žitja* vzporedno s spreminjanjem svojega odnosa do zapisovane vsebine (lastnega življenja) prične zapisovati svoje misli tudi v jeziku ljudstva, ki je bila ruščina 17. stoletja.¹⁴⁸ Zapis ruskega jezika pa je Avvakumu pomenil uresničevanje tistega, kar je sam (tudi v drugih spisih) imenoval *вякание* ali »природный русский язык«:

»Ну, старец, моево вякания много веть ты слышал!« (Avvakum 1994: 69).¹⁴⁹ [»No, starec, mojega vjakanja si pa že dovolj slišal«].

S tem ko svojo pripoved imenuje »vjakanje«, Avvakum poudarja svoje preziranje izumetničenega jezika (»krasnorečja«). Čutil se je poklicanega, da širi in nadaljuje staro rusko

¹⁴⁸ V pogojih starocerkvenoslovanske-ruske diglosije ni obstajala posebna oznaka pogovornega (ruskega) jezika. Naziv »ruski« ni označeval specifično pogovornega jezika, ampak se je z njim lahko imenoval tudi knjižni (v tem primeru je pomenil sopomenko *славянскому*). (Uspenski 1994: 27). V Moskovski Rusiji so pod »ruskim« razumeli starocerkvenoslovanski (*словенский*), v jugozahodni Rusiji pa literarni jezik, ki je nasprotoval starocerkvenoslovanskemu. »Простой язык« je v jugozahodni Rusiji pomenil sopomenko »ruskemu«, v Moskovski Rusiji pa se je »prostorečje« povezovalo predvsem s starocerkvenoslovanskim. Zato današnja terminologija, ki označuje nasprotje »ruskega« in starocerkvenoslovanskega jezika, sledi jugozahodno ruski normi rabe, ki je obveljala tudi v Moskovski Rusiji po 3. južnoslovanskem vplivu (Uspenski 1994: 45).

¹⁴⁹ Razkolniki naj bi zagovarjali »prostorečje« zaradi pridigarških načel in nacionalno-patriotskih interesov (boj za nacionalni ustroj ruskega življenja). V 17. stoletju sta v Rusiji poleg knjižnega obstajala dva jezika. Jezik ljudskega ustno-poetičnega ustvarjanja, katerega slogovne variante so prešle v ruski knjižni (rus. *литературный*) jezik (pojav asimilacije) in se je tako razvil v stilistični sistem ter prostorečje, ki je bil neknjižni jezik vsakdanjega življenja. Razkolniki pa so razvili poseben tip pismenega prostorečja, ki sicer ni postal samostojen knjižni sistem, je pa prodiral v knjižni jezik, neodvisno od žanra, in ponavadi odražal »preobrate avtorske misli«. Izjemo predstavljajo posamezna satirična in žaljiva besedila, kjer se je prostorečje zavestno uporabljalo z literarnimi nameni (Eremin 1966: 202–211).

pravoslavno tradicijo – kot pridigar v preprostem ruskem jeziku in med preprostimi ljudmi. To pa je bilo za takratne ruske razmere novo: prav njegovo novatorstvo je verjetno tudi spodbudilo tolikšno nasprotovanje cerkvenih reformatorjev – a s tem je na neki način kršil tudi načela razkolnikov. Ruski jezik pa so govorili ne samo nižji sloji, temveč tudi plemstvo. V *Knjigi razlag* (rus. *Книгу толкованию*) Avvakum govori carju Alekseju Mihajloviču:

»Рци по русскому языку: »Господи, помилуй мя, грешнаго!« /.../
Говори своим природным языком не уничижай его и в церкви и в дому
и в пословицах« (PLDR 1988: 436).¹⁵⁰

A ta t. i. naravni ruski jezik (природный русский язык) je bil pravzaprav tisti starocerkveno slovanski jezik, ki so ga velikoruski pisci imenovali kar »ruski« in ni nasprotoval ruskemu govornemu jeziku – ni pa vseboval novosti, s katerimi so jo reformatorji v 17. stoletju hoteli približati grški leksiki in sintaksi. V pogojih starocerkvenoslovansko-ruske diglosije so bili slavjanizmi, odpravljeni v procesu knjižnega popravljanja in ustrezajoči prejšnji jezikovni normi, v jezikovni zavesti govorcev izenačeni z rusizmi (prim. Uspenskij 1994: 32, 363). S takšno redakcijo stare cerkvene slovanščine Avvakum preko celotne jezikovne podobe, vsebinske in oblikovne, izpoveduje svoja staroruska pravoslavna načela¹⁵¹ (zaradi padca grškega pravoslavja je grške jezikovne prvine obsojal). Stara cerkvena slovanščina je bila v Rusiji prepoznavno znamenje pravilne vere, ki določa pravičen način izraza (ikona pravoslavja). V Moskovski Rusiji je imel knjižni jezik (stara cerkvena slovanščina) vlogo ne samo literarnega (pisnega, zapisanega), ampak tudi sakralnega (kultnega) jezika.

Posebnost ruske jezikovne in širše kulturne zavesti je bila (in je še vedno) odsotnost nevtralnega, »mlačnega« razmerja – kri so začutili le, če jim je zavrela ali zledenela – že najmanjši odklon od kanonične oblike so ne samo razkolniki razumeli kot dokaz o ne le krivoverski, bogokletni, a naravnost satanovi vsebini. Znani so zapisi prepisovalcev,

¹⁵⁰ »Reci po rusko: "Gospod, usmili se me, grešnika!" /.../ Govori v svojem naravnem jeziku, ne omalovažuj ga v cerkvi, niti doma, niti v (pre)govorih.«

¹⁵¹ Avvakumovo pojmovanje v tem primeru ustreza nekonvencionalnemu odnosu do jezikovnega znaka, značilnemu za »verovanje« razkolnikov: jezik kot neposredno sredstvo izraza. Stara cerkvena slovanščina je bila tradicionalno razumljena kot sredstvo izraza od Boga dane resnice. Pomembna je jezikovna oblika, ki načeloma ne nasprotuje vsebini (problem pravilnosti izraza; vsebina je tisto, kar *mora* (sama po sebi teži k temu – op. N. Z.) biti izraženo) (Uspenskij 1994: 336). V sakralnem besedilu odnos med Bogom kot stvarnikom (ustvarjalcem) besedila in besedilom določa njegovo nekonvencionalnost (Uspenskij 1994: 337).

ki so se zelo bali lastnih napak pri prepisovanju, saj so jih razumeli kot storjeno grešno dejanje (v Rusiji beseda погрешность, ki izhaja iz korena »greh«, pomeni napako). Potemtakem je bila ne samo misel ali verovanje, temveč tudi sama oznaka lahko razumljena kot krivoverska: oblika in vsebina sta se načelno istovetili in vsak odklon od pravilne oznake je lahko pomenil tudi spremembo vsebine. Knjižne besede so v bistvu učinkovale tako, kakor v navadnih pogojih delujejo lastna imena. Kajti za lastna imena je značilna neposredna in enoznačna povezava med označujočim in označenim: sprememba v obliki imena se veže na drugega denotata, to pomeni, da spremenjena oblika resnično pomeni tudi drugo ime (prim. Uspenski 1994: 38–39). Tako na primer Avvakum s svojim imenovanjem Kristusa (Исус) pravi, da ne sprejema Nikonovega Antikrista (Иисус), ki ima eno črko več. Prav tako ga moti roditeljska končnica *-v*, ker je že Maksim Grek utemeljil, da je z ozirom na izvorno grški zapis pravilnejša dajalniška *-m*:

»И потом Божию благодатию и исцелел о Христе Иусе, Господе нашем, ему же слава со Отцем и со святым Духом, ныне и присно и во веки веком« (Avvakum 1994: 55).¹⁵²

Avvakum ni popuščal, zato si je drznil samega carja spodbosti, naj se ne sramuje svojega jezika in ga uporablja povsod, tudi v cerkvi – tako je bil Avvakum res neke vrste (ne le teoretični) pridigar ne le ljudskega jezika, a prav tistega ruskega jezika, zmožnega slogovne razplatenosti, ki se mu danes po navodilih smelih jezikoslovcev reče knjižni, po rusko literarni; tako je Avvakum postavil temelje kasnejšemu ruskemu knjižnemu jeziku. Njegov hkratni zapis vjakanja skupaj s cerkvenoslovansko dikcijo je razumljiv, če si predstavljamo, da je izhajal iz lastne pridige, ki jo je govoril v obeh jezikih (o zanj svetih, kar pomeni obenem tudi že zapisanih! vsebinah) v isti sapi. Ko Avvakum pripoveduje z objektivnega (Božjega) zornega kota, polaga besede drugim v usta (kot vsevedni pisec), govori v stari cerkveni slovanščini (poševni tisk); ko pa spregovori o osebnih rečeh (subjektivni zorni kot), uporablja ruski jezik.

»Слабоумиемобъятилилицемерию,иляжеюпокрытесм,братоненавидием и самолюбием одеян, во осуждении всех человек погибаю. И мняся нечто быти, а каль и гной есмь, окаянной, прямое говно. Отовсюду воняю – и душею и телом« (Avvakum: 1994: 53).¹⁵³

¹⁵² »In potem sem tudi z Božjo milostjo ozdravel skozi Kristusa Jezusa, Gospoda našega, njemu gre slava z Očetom in s Svetim Duhom, zdaj in vselej, in na veke vekov«.

¹⁵³ »Neumnost in svetohlinstvo me obdajata, laž me pokriva, oblečen sem v sovraštvo do brata ter samo-

Zato izraziti prehodi od stare cerkvene slovanščine k ruščini (in obratno) celo takrat, ko Avvakum v ruščini pojasnjuje oziroma interpretira citate v knjižnem jeziku,¹⁵⁴ ne kršijo načela diglosije (odraz spreminjanja njegovega zornega kota, razmerja do teme). Vendar je mogoče najti tudi odstopanja:

»Сыне не пренемай наказанием Господним, ниже ослабей, от него обличаем. Егоже любит Бог, того и наказует. Бьет же всякага сыны, егоже приемлет. Аще наказание терпите, тогда яко сыном обретается вам Бог« (Avvakum 1994: 21).¹⁵⁵

»Писанное внимай: “Се полагаю в Сионе камень претыканю и камень соблазну; вси бо не сходящихся с нами о нем претыкаются или соблажняются” /.../ Как скакать по холмам перестанет, сиречь от всех упразднится« (Avvakum 1994: 18).¹⁵⁶

»И заставил иноземца шаманить, сиречь гадать, удастся ли им поход« (Avvakum 1994: 28).¹⁵⁷

Neposredno prenašanje starocerkvenoslovanskega besedila v ruščino ter delno glosiranje stare cerkvene slovanščine in ruščine sta dva postopka, ki odkrito nasprotujeta diglotični prepovedi prevodov iz visokega jezika v nizki. Če temu dodamo še, da medsebojno prežemanje obeh jezikov v enem besedilu s svojo fleksibilnostjo slogovnih različic v besedilu ustvarja pogoje za metaforičnost, večplastnost pomena¹⁵⁸ (večpomenskost pa drobi

ljubje, v obsodbi od vseh ljudi umiram. In potem si še domišljam, da nekaj sem, sem pa le drek in gnoj, ničvrednež, dobesedno govno. Ves smrdim – z dušo in telesom.«

¹⁵⁴ Prim. Uspenskij 2002: 94–95, 475.

¹⁵⁵ Avvakum citira pismo apostola Pavla Hebrejcem (12, 5-8): »Sin ne kloni pod Gospodovo kaznijo, ne pusti si, da bi oslabel pod njegovimi očitki. Kogar Bog ljubi, tega tudi kaznuje. Vsakega sina tepe, ki ga sprejema. Če trpite kazen, potem vas Bog sprejema za [svoje] sinove.« – prim. Heb 12,5-8: »In pozabili ste tolažbo, ki vam kakor sinovom govori: » *Moj sin, ne zaničuj Gospodove vzgoje in ne omaguj, kadar te kara. Kogar namreč Gospod ljubi, tega vzgaja, in tepe vsakega sina, ki ga sprejema.* Ko vas vzgaja, zdržite, saj Bog ravna z vami kakor s sinovi.« (SSP)

¹⁵⁶ »Bodi pozoren na zapisano: “Tukaj na Sionu polagam kamen spotike in kamen skušnjave; vsi, ki ne hodijo z nami se spotaknejo ali padejo v skušnjava” /.../ Ko [človek] preneha skakati po gričih, to pomeni, da bo povsem izpraznjen.« – prim. Rim 9,33: »Spotaknili so se ob kamen spotike, kakor je pisano: “Glejte, polagam na Sionu kamen spotike in skalo pohujšanja; in kdor vanj veruje, ne bo osramočen.”«; prim. še Iz 8, 14-15.

¹⁵⁷ »In prisilil je tujca, da je čaral, to pomeni vedeževal, ali se jim bo pohod posrečil.«

¹⁵⁸ Tudi V. V. Vinogradov dokazuje izvirnost Avvakumovih postopkov ustvarjanja simbolov. »Čeprav Avvakum črpa posebno oblikovane simbole (sestavljene iz skupaj zraščanih besed) iz tradicionalnega in zato najbolj rabljenega cerkveno-biblijskega izraza, je količina le-teh omejena. Z njimi Avvakum tvori

enoznačno sveto Besedo),¹⁵⁹ *Žitje protopopa Avvakuma* odraža spreminjanje jezikovnega razmerja med obema jezika v 2. polovici 17. stoletja v vsakdanjem življenju Rusov (od tod prepletanje obeh jezikov) – temu naj bi se reklo dvojezičje.¹⁶⁰

Vendar pa se zdi pomembneje naslednje: ne v cerkvenih sporih, ampak v jeziku je bil Avvakum samodejni, tj. nehotni novator. Glede na evropsko dogajanje so bili njegovi nazori zapoznani, (a kadar govorimo o Rusiji in njeni zgodovini, bi bilo čas potrebno še enkrat razsekati po merilih upočasnitev in ostrih pospeškov oddaljitve resnice od laži ter trenj in redkih sovpadanj med zemeljsko in nebesno resnico – samo ne izmeriti ga), a blizu tistemu, kar se je godilo v poznem srednjem veku z vstopanjem ljudskih jezikov v knjižni zapis.¹⁶¹ Težko bi trdili, da bi njegov pojav napovedoval neko kasnejšo miselnost v Rusiji (ker so bile močno reducirane, na renesančne zgolj spominjajoče črte, že davno prej prisotne), je pa knjižni jezik ustrezno prilagodil vsakodnevnim potrebam izražanja, ruski pa priredil iskanju izraza tudi visoke vsebine. Takšno prilagajanje obeh jezikov drug drugemu pa ustvarja pogoje za argumentacijo novega sloga.¹⁶²

Lahko rečemo, da sta Avvakumovo jezikovno rabo motivirali dve zavestni težnji oziroma miselna tokova, zaradi katerih sta nastali dve slogovni plasti. Knjižna plast se najbolje kaže v Avvakumovih religiozno-moralnih komentarjih, s katerimi dopolnjuje svojo pripoved. Poleg tega je svoje življenje doživljal razpeto med skrajnosti, zato se mu je zdelo ustrezno, da tudi nekatere vsakdanje dogodke opiše v jeziku cerkve in bogoslužja ter na ta način izrazi pomen, ki ga nosijo zanj. Staro cerkveno slovanščino na pomenski ravni torej spremlja vsebina, do katere ima Avvakum spoštljiv odnos. Saj se celo v apologetsko naravnanih samogovorih v uvodu, v katerih zagovarja svoja načela ter daje religiozno-moralne komentarje, slog stare cerkvene slovanščine tudi krha: Avvakum vanj vpleta ruske izraze.¹⁶³ V nadaljevanju pa še pogosteje naravnost brezsravno razkriva v prvi vrsti

semantične nize sorodnih pomenov, ki pa v *Žitju protopopa Avvakuma* ne učinkujejo pleonastično« (Vinogradov 1980: 12–13, 14).

¹⁵⁹ Slednje pa več ne ustreza nekonvencionalnemu odnosu do jezikovnega znaka, za katerega je značilno pojmovanje prenesenih pomenov kot bogokletnih, saj naj bi bila resnica izražena samo v točno določeni obliki.

¹⁶⁰ Najbolj tipični pokazatelji dvojezičja so: prevod iz visokega v nizki jezik, metaforična raba visokega jezika, parodična raba visokega jezika, visok jezik v verzni obliki ter raba visokega jezika v dramskem besedilu. Zadnjih treh lastnosti v *Žitju protopopa Avvakuma* nismo našli. Vendar to gledišče presega našo obravnavo, ki je usmerjena predvsem na odkrivanje literarne vrednosti.

¹⁶¹ V Evropi je bilo v času renesanse odprto področje prehajanja ustnih (govorjenih) in knjižnih jezikov ter združevanje le-teh v literarnih delih (na primer Dantejev jezik). V ruski zgodovini pa je dejstvo, da ni doživela renesančnega obdobja, močno zaznamovalo tako miselnost ljudi kakor tudi ustroj celotne kulture.

¹⁶² Če že ne temelje za razvoj novega jezika, ki je zmožen slogovne večplastnosti.

¹⁶³ Takšna raba bi lahko celo ustrezala nekaterim lastnostim konvencionalnega odnosa do jezikovnega

lastne pomanjkljivosti in napake, ki jih celo ubeseduje v ruskem jeziku (že daleč stran od idealiziranih hagiografskih shem upodabljanja), s čimer izpričuje tudi svoje visoko vrednotenje ruskega jezika. Torej teži tudi k verodostojnemu prikazu resničnosti in razkriva drugo plat svoje osebnosti, ki ni več usmerjena le k strogemu izpolnjevanju starih pravil in zagovarjanje abstraktnih načel, temveč je sposobna tudi popuščati (in odpuščati): to pa je znak razumevanja človeških slabosti, sočutja do človekove nemoči v svetu ter odraz človekoljubja – širine in odprtosti duha.

Avvakum v svojem posebnem slogu ustvarja mnogoznačnost podob: prepletanju starocerkvenoslavanskega in ruskega izrazja na jezikovni (slogovni) ravni ustreza na semantični ravni združevanje cerkveno-knjižne simbolike in večinoma svetopisemske metaforike ter konkretno-realnih življenjskih podob (od tod bogato gradivo iz vsakdanjega človeškega in vsakodnevnega ruskega življenja). Nova jezikovna struktura pravzaprav deluje kot en jezik, kjer stara cerkvena slovanščina (knjižni jezik) in ruski jezik (govorjen jezik)¹⁶⁴ učinkujeta kot dva jezikovna (literarna) sloga (funkcionalno ne izključujoča), ki lahko – skupaj – prevzameta vse naloge enovitega jezika. Zato morda ni pretirano, če trdimo da je Avvakum eden od predhodnikov bodočega ruskega knjižnega jezika, saj njegova jezikovna raba nesporno predhaja povsem sodobno jezikovno strukturo.

Njegovo mešanje stare cerkvene slovanščine in ruskega pogovornega jezika na vseh jezikovnih ravneh za čuda tudi precej uresničuje staro religiozno načelo adekvatnosti oblike vsebini, z zornega kota literarnega vrednotenja pa so njegovi odstopi od le-tega še povednejši in omogočajo spregovoriti o simboliki Avvakumovega *Žitja*.¹⁶⁵ Njegov izraz pa ne le zgolj ponazarja; paralelizem s svetopisemskim besedilom ni posledica razumsko oblikovane sopostavitve, temveč odraža prežetost Avvakumove zavesti s svetopisemskim izrazoslovjem in pomenoslovjem, ki tako prodira v najintimnejše predele njegovega vsak-

znaka, ki naj bi bil značilen za nikonijance, razkolnikom pa tuj. Takšen odnos do jezikovnega znaka pojmuje jezik kot sporazumevalno sredstvo, ki služi predvsem za predajo informacij. Besedilo je racionalistično razumljeno kot objekt in je usmerjeno k prejemniku, zato je lahko vsebina izražena v različnih oblikah. Odnos med človekom kot prejemnikom (subjektom) in besedilom določa konvencionalen odnos do jezikovnega znaka (Uspenskij 1994: 336).

¹⁶⁴ S tem izrazom želimo poudariti, da naj bi ruski jezik do 17. stoletja v Rusiji predvsem govorili (zato se ne poslužujemo termina »pogovorni jezik«, ki ima danes prizvok neenakovrednosti knjižnemu jeziku).

¹⁶⁵ Osredotočili se bomo na slogovne postopke snovanja smisla, zato bo v ožjo obravnavo pritegnjena predvsem semantična raven besedila, analiza katere pa bo vključevala tudi ostale jezikovne ravni. Pojem »simbolika« razumemo kot literarni termin, ki po V. V. Vinogradovu označuje sistem simbolov nekega ustvarjalca, načine njihove estetske preobrazbe, postopke simbolične rabe, ki vpliva na razlike v njihovem pomenu. Simbolika proučuje ne samo posamezne besede kot prvine celotne kompozicije in sestavne dele individualno-poetičnega slovarja, temveč tudi fraze, to so zapletene in nerazčlenjene skupine besed, ki v bistvu pomenijo »potencialne besede« (termin L. V. Ščerbe). Termin simbolika vključuje tudi nedeljive enote – ugasle formule in citate (Vinogradov 1980: 6).

dana. Avvakum tudi ne teži k premagovanju nepremostljivega nasprotja med višjim položajem svetopisemske vsebine in lastno banalnostjo, zato zapisovanje predstavlja le proces njegovega osmišljanja lastnega življenja.¹⁶⁶ Kakor pa je res, da se pisec s citiranim avtorjem istoveti, tako Avvakumovo najpogostejše sklicevanje na apostola Pavla namiguje na to, da se je njegova lastna življenjska dejavnost v njegovi zavesti zlivala tako s preroštvom, pridiganim od Pavla – kot tudi s glosolalijo:¹⁶⁷ Avvakum je v ustni pridigi z upom govoril ljudem, vendar je živo občevanje v njem budilo tudi govor »v duhu«¹⁶⁸ (ne le enkrat citira Pavlove besede o vrednosti brez(raz)umnega v pokornosti Kristusu);¹⁶⁹ pisanje lastnega *Žitja*, v celoti namenjenega Bogu, v dnevih pričakovanja strahotnega konca pa je, da ne bi ostal v stanju brezupa, moral neumorno osmišljati – v tem trenutku je bilo verjetno neogibno nehotno istovetenje z avtorji, citiranimi, oboževanimi apostoli – da se je približevanje smrti zazdelo preroško, pa tudi kakor R/razodetje navdihujoče.

Avvakumovo obvladovanje knjižnega in govornega jezika ter spretno združevanje v literarnem izrazu daje vtis spontano govorečega¹⁷⁰ človeka: v odslikavi njegovega mišljenja (ubeseditiv misli) in dejanj se prepletajo visoki in nizki izrazi, nanašajoč se na isto temo. Avvakumova jezikovna raba kaže tudi na prepletenost visokih in nizkih tem v resničnosti – bližino, prežemanje in nerazdeljenost nasprotujočih si duhovnih vrednot v človekovi zavesti.

Na ta način je upodobil bistveno značilnost človeškega mišljenja,¹⁷¹ obenem pa presešel zgolj neustvarjalno posnemanje resničnosti. Kajti Avvakumova upodobitev, zve-

¹⁶⁶ Resnični pomen biblijske metafore Avvakum razkriva z nizanjem asociacij, ki vodijo do prepoznavne sopomenke iz ljudske pogovorne simbolike. Prim. »Raba pomenskih ustreznic v dveh različnih slogih predstavlja glavni postopek Avvakumovega združevanja knjižnega in govornega jezika« (Vinogradov 1980: 16).

¹⁶⁷ Svetopisemsko razumevanje (ne)ustreznosti jezikovne oblike, opredeljene v 1. pismu Korinčanom (14, 39), kjer Pavel govori o tem, da je preroštvo (sporočilo ljudem v njim razumljivem jeziku) višje od pogovora z Bogom (glosolalija).

¹⁶⁸ Prim. še izjavo Vinogradova, da je *Žitje protopa Avvakuma* je zgrajeno v obliki govorne improvizacije (Vinogradov 1980: 8). Dvomljivo je, da bi si sam »zastavil nalogo stilizacije prostorečja« (Vinogradov 1980: 11).

¹⁶⁹ »Mi smo slaboumni [rus. уроды] zaradi Kristusa! Vi ste slavni, mi smo brez pravic! Vi ste kreпки, mi smo nemočni!« (Avvakum 1994: 44), prim. Kor 1(4,10); »Če si neveden v besedi, ne pa v razumu« (Avvakum 1994: 50). Prim. Kor 2 (11,6).

¹⁷⁰ S tem izrazom ne mislimo zgolj posameznika, ki govori, temveč nekoga, ki je sposoben v tem jeziku izražati sebe in jezik uporabljati v vseh (življenjskih) situacijah.

¹⁷¹ Razkolniki so težili k temu, da bi pisali, tako kot so govorili in mislili. Avvakumova raba torej odraža njegov način razmišljanja, pri čemer pa razkriva mehanizme človekovega mišljenja nasploh. Slednje pa več kot pogosto ni urejeno, logično in jasno, zato tudi ni jezikovno »čisto«, to pomeni, da je odprto za slogovno mešanje in iskanje drugačnih možnosti izraza (mislimo tudi na pojma M. M. Bahtina »polifonična zavest« ter »mnogojzičje«)

sta protislovnosti življenja, pogosto dosega učinek verjetnosti (poleg presunljivosti), saj je tako upodobil srž človekove tesnobe (molitev za Smisel) ob preživljanju vsakodnevnega življenja.

Naslednji naštetni motivi so le najbolj tipični in pogosti, opisani v ruskem jeziku: na primer motiv plovbe z ladjo kot prisposodbo načina življenja (v nenehnem pregonu), ki so ga uporabljali mnogi pisci iz razkolniških krogov; iz žitijske literature je znana tradicionalna ugasla metafora »mučiteljev-zveri« kot nasprotje »ljudem Božjim«; pogosti so simboli ognja, boja, mužikov, zlih sil; izražanje čustev do drugih in do sebe. Sledili bodo primeri, v katerih se jasno kaže Avvakumovo svojevrstno prepletanje stare cerkvene slovanščine in ruskega jezika ter posledično vzajemno prežemanje cerkveno-knjižne in ljudske pogovorno-govorjene simbolike. Na besedilni ravni pa naj bi analiza prikazala tudi kompleksen soodnos med svetopisemskim in Avvakumovim načinom upodabljanja, na predstavnici ravni pa med svetopisemskim vzdušjem (dogodki, liki) ter realnimi sočasnimi dogodki Avvakumovega življenja, saj upodobitev resničnih dogodkov spominja na cerkveno-svetopisemsko književnost (biblijske motivno-tematske enote, slogovne vzorce, znane iz žitij in bogoslužnih besedil). V naslednji povedi uporabi takšno besedno zvezo, ki nosi v sebi aluzijo na resnični dogodek iz ruske zgodovine:

»Идучи в темницу говорит: “Блаженна обитель, блаженна и темница, таковых имеет в себе страдальцов! Блаженны и юзы!”« (Avvakum 1994: 39). [»Odhajajoč iz samice pravi: “Blažen samostan, blažena tudi samica, takšne skriva v sebi trpine! Blaženi naj bodo tudi okovi!”«]¹⁷²

Najpogosteje biblijski besedilo neopazno prodira v govor likov (pogosto jih preprosto imenuje s svetopisemskimi imeni), kar v domišljiji ustvarja možnost neke vrste zamenjave ali enačenje likov s svetopisemskimi osebami (prim. Vinogradov 1980: 9–10; Uspenski 2002: 88–89). Ko se na primer Avvakumov mučitelj kesa, Avvakum njegov govor upodobi s svetopisemskimi besedami skesanega Jude iz *Matejevega evangelija*:

»Потом Пашков сел на стул и шпагою подъперься, задумался. А сам плакать стал, и, плакав, говорил: “Согрешил, окаянной, пролил

¹⁷² Vinogradov je v tem videl le nekakšno »stilistično formulo, vzeto iz žitijske literature«. Prim. še: »Jermeji in okovi so pogost motiv v razkolniških žitjih, ki ga razumejo na podlagi analogije z apostolskimi okovi. Zato naj bi imeli tudi čudežno sposobnost, da popustijo, razpadejo« (Pljuhanova 1985: 59). A Avvakumovi *res* razpadejo.

неповинную кровь! Напрасно протопопа бил, за то меня наказает Бор!» (Avvakum 1994: 30).¹⁷³

Takoj zatem pa dogodek še boljše ponazori s citatom iz *Jakobovega pisma* (Jak 1, 19),¹⁷⁴ opis realnih dogodkov priključuje simboličen pomen čolna, tako značilne razkolniške pri-spodobe njihove usode.

»Чюдно! По писанию, яко косен во гнев и скор на послушание, – дощеник сам покаяния ради с камени сплыл и став носом проти воды« (Avvakum 1994: 30).¹⁷⁵

Kakor bi se zaradi pravilnosti kesanja Paškova tudi preostali potek dogodkov obrnil v Avvakumov prid, ki to razume kot potrditev Božje pravičnosti. Dejanje kesanja je za Avvakuma, v skladu z meniško tradicijo, pač ena od temeljnih stopnic na poti vzpenjanja k Bogu (zato je svetopisemski slog nujnejši kot oziranje na razlikovanje oseb). V naslednjem primeru se namreč izdajalec stare vere Evfimij prav tako kesal z besedami evangeljskega izgubljenega sina:

»Евфимей пал пред ногами моима,¹⁷⁶ вопит неизреченно: “Прости, государь, согрешил пред Богом и пред тобою”, а сам дрожит весь« (Avvakum 1994: 11).¹⁷⁷

Sam sebe razrešuje kazni, ko jo sprejema kot Božjo ljubezen, tešeč se s svobodno parafrazo Pavlove misli (Heb 12, 5–8), v katero vrine nizko pogovorno besedo (выблядки):

»Да уж к тому не пняю на Спасителя своего, но пророком и апостолом утешаюся. В себе говоря: »Сыне, не пренемай наказанием

¹⁷³ »Potem se je Paškov usedel na stol, se naslonil na palico in zamislil. Nenadoma je zajokal in v joku govoril: »Grešil sem, ničvrednež, nedolžno kri sem prelil! Zaman sem protopopa pretepel, zaradi tega me bo Bog Kaznoval!«

¹⁷⁴ Prim. Jak 1,19: »Veste, ljubi bratje: vsak človek bodi hiter za poslušanje, počasen za govorjenje, počasen za jezo.«

¹⁷⁵ »Kakšen čudež! Kot po svetopisemskih besedah, kakor naj bo [človek] počasen v jezi in naj se podviga v poslušanju, – tako je čoln zaradi kesanja sam s kamnov splul in se s kljunom proti vodi obrnil.«

¹⁷⁶ Opozarjamo še na za tisti čas precej arhaično dvojinsko obliko, s katero Avvakum posredno ustvarja asociacijo na lastno zvestobo veri oziroma nepopustljivo in vztrajno obračanje k pretekli tradiciji.

¹⁷⁷ »Evfimij je padel pred moji nogi, in vpil neizrekljivo: »Oprosti, gospod, grešil sem pred Bogom in pred teboj,« je ves drgetal.«

Господним /.../ Егоже любит Бог, того и наказует. Аще ли без наказания приобщаетеся Ему, то выблядки, а не сынове есте« (Avvakum 1994: 21).¹⁷⁸

Pretrsljiv prizor, ki se je zgodil na Nikitin dan ravno takrat, ko se je vršil prazničen križev pohod¹⁷⁹ in so Avvakuma odvedli pred stolnico, da bi ga javno razrešili duhovniškega naziva protopopa, s tem pa tudi javno ponižali, Avvakum upodobi tako, da spominja na Kristusov križev pot. 15. septembra je bil običaj »hoditi oblastem s križi k velikomučeniku Nikite v Basmanovo svobodo«. Zbrali so se ljudje in v sprevodu nosili križe, ikone in lesena znamenja s Kristusovo podobo. Ta procesija se je začela v Uspenski stolnici (Stolnica vnebovzvetja) in se vila v vzhodni predel Moskve (v Nikitin samostan). Avvakuma pa so vodili naproti križevemu pohodu iz Andronjevega samostana v Kremelj. To srečanje si je Avvakum za vedno zapomnil, ker je bilo zanj zelo ponižujoče, saj je bilo v procesiji veliko ljudi, ki so ga dobro poznali.

»Посем паки меня из монастыря водили пешева на патриархов двор. По прежнему постяня руки /.../ Таже в Никитин день со кресты ход, а меня паки против крестов везли на телеге и привезли к соборной церкви стричь меня так же« (Avvakum 1994: 16).¹⁸⁰

V zanj sramotnem in nemočnem položaju sta mu podobnost s Kristusovim preganjanjem, ki vznikata v njegovi zavesti, ter misel na praznik edini utešni predstavi, ki omogočata uztje Smisla. Prizor riše z zanimivo jezikovno tvorbo, osnovano na etimologizaciji, ki le še poudari tragičnost Avvakumove usode:¹⁸¹ križev pohod – praznični shod je sopostavljen z osnovnim pomenom krščanskega križa (со кресты ход – крестов). Protivni veznik »a«, za katerim stoji Avvakumovo ujetništvo (trpnost), v resnici pomeni njegovo duhov-

¹⁷⁸ »Pa vendar se več ne jezim na Odrašenika svojega, temveč se s prerokom in apostolom tešim. V sebi si govorim: »Sin[e], ne kloni pod kaznijo Gospodovo /.../ Kogar ljubi Bog, tega tudi kaznuje. Če pa se brez kazni želite približati Njemu, ste izmečki, in ne sinovi.«

¹⁷⁹ 15. septembra je bil običaj križevega pohoda iz Uspenske stolnice (Stolnica vnebovzvetja) v Nikitin samostan v Moskvi. Zbrali so se ljudje in v sprevodu nosili križe, ikone in lesena znamenja s Kristusovo podobo.

¹⁸⁰ »Po tistem so me ponovno iz samostana vodili peš do patriarhovega dvorišča. Kakor prej z vklenjenimi rokami /.../ Takrat je bil na Nikitin dan križev sprevod, mene pa so ponovno proti križem na vozu peljali in pripeljali do stolnične cerkve, da bi me obrili [tj. javno osramotili, razrešili duhovniškega stanu].«

¹⁸¹ Povsem neprimerna je oznaka Vinogradova: kalambur, tj. šaljiva besedna igra (Vinogradov 1980: 14) (rus. каламбур): v sodobni ruščini označuje šalo, osnovano na komični rabi dveh enakozvočnih (homonimnih) besed, z različnima pomenoma (Ožegov 1997: 260).

no moč: krajevni predlog (против) preneseno pomeni, da je proti svoji volji voden ne v smeri hoda praznične procesije, a v nasprotni (proti križu, namesto da bi po prazničnem običaju v shodu z drugimi ljudmi »križu sledil«). Prazniku kot prisposobi pravilnega poteka dogodkov so postavljena nasproti dejanja nikonijancev, njegovih preganjalcev (nikonijanci ne kršijo le starih pravil, temveč tudi sočasne težnje dobe). Avvakumova podoba je torej na podlagi aluzije na »nepravilno« ravnanje nikonijancev (proti Božjem redu) ter analogije z usodo Odrašenika upodobljena kot sila duha (notranjih načel in vere).

Še bolj očitna je analogija s Kristusovo usodo v podobi Avvakumove sodbe, kjer so jasno prepoznavni detajli evangelijskega prizora sodbe Kristusu. Poleg tega se v tem opisu sojenja citati kar vrstijo: sprva Avvakum v svojem odločilnem (»poslednjem«) zagovoru spregovori z besedami apostola Pavla (zakriti citat), ki se nadaljuje v odkrito navajanje svetopisemskih besed (iz *Knjige modrosti Jezusa, Sirahovega sina* – 16,3):

»И последнее рек слово: “Чист есмь аз и прах прилепший, от ног своих оттрасаю пред вами по писанному: Лучче един, творяя волю Божию, нежели тьми беззаконных!”¹⁸²« (Avvakum 1994: 43–44).¹⁸³

Zatem Avvakum v besede Judov, ki so zahtevali Kristusovo križanje, vnaša krik cerkvenih dostojanstvenikov, ki so sodili njemu ter ponovno dobesedno citira besede apostola Pavla iz *Pisma Hebrejcem*:

»Возьми, возьми его! Всех нас обезчестил! Апостол Павел пишет: “Таков нам подобаше архиерей преподобен, незлобив”.« (Avvakum 1994: 44).¹⁸⁴

»Пускай никонияня, бедные, кровию нашу питаются, яко мед

¹⁸² Prim. Sirah 16, 3: »Лучше бо единъ праведникъ нежели тысяща (грѣшникъ).« To je bil zelo pogost navedek pri srednjeveških pisateljih; Avvakum verjetno navaja po Janezu Zlatoustu: »Лучше один, творящий волю Божью, нежели безчисленное множество грешников« (Почуения на деяния апостолов); »Bolji je eden, ki dela Božjo voljo, kot nešteta množica grešnikov« (*Homilije na Apostolska dela*, 26). Prim. SSP: »po volji [Boga] velja kakor tisoč.« Hebrejsko besedilo Siraha 16, 3 se glasi: »Zakaj en sam, ki ravna po volji (Boga), velja kakor tisoč.« Prim. še Mt 10, 14: »In če vas kdo ne sprejme in vaših besed ne posluša, pojdite iz tiste hiše ali tistega mesta in si otriesite prah z nog.«

¹⁸³ »In poslednjo sem izgovoril besedo: “Čist sem jaz in prah, ki se je prilepil, otriesam [s svojih nog] pred vami, kakor je zapisano: ‘Bolji je eden, ki izpolnjuje voljo Božjo, kot tisoče [dobesedno: desetine tisoč]’”«.

¹⁸⁴ »Primi, primi ga! Vse nas je osramotil! Apostol Pavel piše: “Takšen naj bi bil ahieriej [prelat]: čist, nepodkupljiv”.« Prim. SSP Heb 7,26: »Takšen véliki duhovnik je bil za nas tudi primeren: svet, nedolžen, brez zla.«

испивая! Таже осыпали нас землю. Струб в земле, и паки около земли другой струб, и паки около всех общая ограда за четырьми замками; стражие же десятеро с человеком стражаху темницу /.../ да прочтох Деяния апостольская и Послания Павлова – апостоли о себе возвещали жо, егда Бог соделает в них« (Avvakum 1994: 49).¹⁸⁵

V kriku izraža svoj gnev nad nikonijanci, zaradi odvzema svobode (mišljenja), ki ga ponazori s strašljivo primerom (»Kar naj se nikonijanci hranijo z našo krvjo, kot bi med pili!«). Razbrati je moč misel, da se razkolniki ne podrejajo reformatorjem, temveč le Bogu; ujeti živijo zgolj zaradi misli na sorodnost z apostolsko izkušnjo (dobesedni citati Pavlovih besednih zvez: стражие же...), umirajo za vero (v Kristusu).

Tudi tokrat je njegova raba povsem adekvatna, kar priča o Avvakumovi sposobnosti izražanja zapletenih pomenov – neposredno prek jezikovne oblike.

¹⁸⁵ »Naj se nikonijanci, ubogi, z našo krvjo hranijo, kot bi med pili! Potem so nas zasuli s prstjo. Stolp prsten, ki ga obdaja drug stolp, in okoli vseh skupna ograja s štirimi ključavnicami; stražilo je desetero ljudi temnico /.../ da preberem Dela apostolska in Pavlova pisma – apostoli so o sebi poročali, kar je Bog storil v njih.« – prim. Apostolska dela 12,6: »In stražniki so ječo stražili pred vrati.«

V.

UVOD

V tradicionalnem predgovoru k *Žitju* svetnika so bile nujne predpisane formule samoponiževanja (самоуничижение), ki so bile zapisane tam, kjer pisec ni mogel sebe zamolčati. Zato se je s slogovnimi oblikami poniževanja ali celo izničevanja lastnega obstoja pred bralci opravičeval, naj mu odpustijo neznanje, neizobraženost ter predvsem nenadarjenost – ničnost v primerjavi z Bogom. Sam tudi *ni smel* zadovoljiti višje norme izraza, saj je ljudem zgolj posredoval nedostopno resnico – svetost svetnika je namreč neizrazljiva. Zdi se, kot bi Avvakum ravno s prezirom do nenaravne vzvišenosti izraza, v vzorce katerega je prišteval tudi neposredno opomenjanje svetosti, slednjo na videz obšel, v resnici pa zvedel na nič, ko jo je utelesil, svoje telo pa pri tem v nenehni pripravljenosti žrtvovanja za vero, zanikal – a na ta način je (v nasprotju s tradicionalnimi žitji) šele resnično udejanjil zapovedane formule samoponiževanja.

Da bi sploh lahko spregovorili o Avvakumovem nazoru, si bomo dovolili podrobno (jezikovno) analizo prvega odstavka ,začina', s katerim Avvakum začena svoje *Žitje*.

»Vsesveta Trojica, Bog in stvarnik vsega sveta, nakloni mi in uskladi srce moje z razumom, da bi začel in končal dela blaga, o katerih sedajle želim spregovoriti jaz, nedostojen. Zavedam se svoje malopridnosti, padam pred teboj v molitvi, in tako tebe prosim pomoči: Gospod, usmeri um moj in okrepi srce moje, da bi ne o govorjenju [zgolj] z usti tožil, temveč se pripravil na delanje dobrih dejanj, kakor govorim, da z dobrimi dejanji posvečen na sodbi na desni strani bom soudeležen z vsemi izbranci tvojimi« (Avvakum 1994: 2).¹⁸⁶

¹⁸⁶ »Всесвятая Троице, Боже и содетелью всего мира, поспеши и направи сердце мое начати с разумом и кончати дела благими ихже ныне хошу глаголати аз, недостойный. Разумея же свое невежество, припадая молю ти ся, и еже от тебя помощи прося: Господи, управи ум мой и утверди сердце мое не о глаголании устен стужатиси, но приготовитися на творение добрых

Avvakum svoje *Žitje protopopa Avvakuma* začenja z besedami molitve Sv. Trojici, ki je bila ponavadi vmeščena na začetek *Knjige psalmov* (rus. Псалтырь).¹⁸⁷ Z začetno molitveno priprošnjo v obliki nagovora Sv. Trojice (v zvalniku) se bolj kot v hagiografsko, s trinitarno problematiko Avvakum vpisuje v teološko srž staroruske tradicije. Avvakum namenoma izpusti tiste besedne zveze, ki v molitvi napotujejo k branju psalmov, kar pa mu omogoči preobrazbo osnovnega pojma oziroma namena molitve: »končati blaga dela« (med mašo branje predpisanih psalmov), tj. začeti in končati svoje *Žitje* (»blaga dela«); pisanje¹⁸⁸ je zanj več kot le način uresničevanja dobrih del.¹⁸⁹ Osredotoči se na preživeto življenje, zato skromnost bivanja ni njegova drža, saj vendar (če parafriziramo D. Areopagita) obstoj ne more biti lažen – če se je zgodil, je resničen. Res pa je, da se Avvakum povsem samozavestno čuti sposobnega ubeseditve, čeprav tudi ob tem ne premišlja preveč, le čim bolj zvesto podaja svojo preteklost. Zato sam izbira verodostojno obliko izraza.

Za omembo lastne osebe sledi predpisano samoponiževanje¹⁹⁰ (»jaz nedostojen /.../ v malopridnosti«), ki odpira osebno (nase ne pozabi v svojilnih zaimkih) molitveno apostrofo Gospodu: Avvakum prosi za skladnost uma in srca, ki je šele prag odkrite prošnje pomoči – pri uresničevanju dobrih del. Na Poslednji sodbi bo zgolj zaradi slednjih molilec morda »posvečen in povišan na Tebe desni strani in soudeležen z vsemi izbranci Tvojimi« (upodobljena Poslednja sodba je tešilna podoba Njegove milosti).¹⁹¹ Vendar pa kmalu postane jasno, da predzačetno boguvšečno pripravo predstavlja celoten uvod (predgovor, začin) v *Žitje* – zato je Avvakumovo najpomembnejše dobro delo, tj. »življenjsko« delo prav zapis besedila *Žitja protopopa Avvakuma* (ki pogojuje misel na preseganje tuzemske narave).

Začetna molitev se konča z nenavadnim eksklamativnim dobessedno (zav)zdihom, ki ga vrača v sedanji trenutek, a ki v isti sapi napeljuje na prvega atenskega episkopa in

дел, яже глаголю, да добрыми делы просвещен на судищи десныя ти страны причастник буду со всеми избранными твоими« (Avvakum 1994: 2).

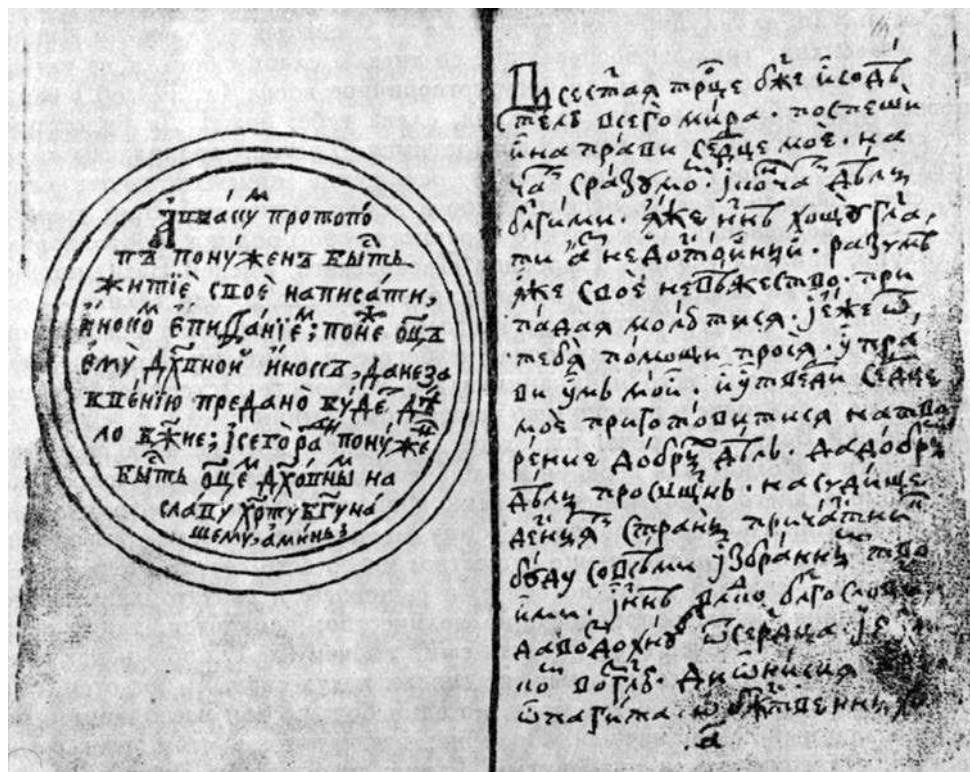
¹⁸⁷ Psaltyr' s vossledovaniem. Moskva, 1642.

¹⁸⁸ Samoumevno je, da je nestvarjajoči celo življenje trajajoči proces pisanja, s katerim so se soočali »izbrani« krščanski verniki (pisci, prepisovalci, letopisci, hagiografi), moral poleg (ponavadi celo vodenega) natančnega poznavanja slovstvene tradicije vključevati tudi vsakodnevno udejanjanje meniške prakse (neprestana molitev, prestajanje dolgotrajnega posta itd.).

¹⁸⁹ Prošnja je izražena s samostalnikom (сердце, делы), ki ju dopolnjujeta zapostavljena pridevnika: slednja (мое, благими) pomembno določata samostalnika oziroma jima odvzemata splošnost, saj ju vežeta na konkretno Avvakumovo prošnjo. Prvi glagol z izraženo osebno glagolsko obliko je modalni glagol s starocerkvenoslovanskim refleksom (хочу), ki ga spremlja glagol govorjenja (глаголати).

¹⁹⁰ Termin, ki ga v svojih delih uporabljata E. L. Konjavskaja (2002) in B. A. Uspenskij (1994: 7).

¹⁹¹ Vse preveč znanih krilatic, kot je npr. srednjeveško vrednotenje zemeljskega bivanja v senci posmrtnega, ki je pač samoumevno, ne bomo ponavljali.



Začetek Avvakumovega *Žitja* (v krogu Epifanijeva začetna opazka). Rokopis v izvirniku. (hrani Biblioteka Akademije znanosti SSSR v Sankt Peterburgu – BAN).

učenca apostola Pavla, Dionizija Areopagita.¹⁹² Vredno je omeniti, da se je v času, ko je bil obsojen trojčki arhimandrit Dionizij zaradi »krivoverske« izključitve »ognja« Sv. Duha iz krstnega obrazca, njegov nadaljevalec Ivan Nasedka, knjižni popravljalec in ključar moskovske Stolnice vnebovzeta, skliceval na Dionizija Areopagita. Pomenljivo

¹⁹² Pseudo Dionizij Areopagit naj bi bil sodobnik apostolov, vendar protislovni podatki o njegovih delih preprečujejo natančno določitev obdobja, v katerem je živel in kdo je v resnici bil (nekateri ga enačijo z monofizitskim cerkvenim voditeljem in mislecem Petrom Iverom). Njegova dela (*O nebesni hierarhiji*, *O cerkveni hierarhiji*, *O božjih imenih*, *Skrivno bogoslužje*) predstavljajo najvišji vzpon krščanskega neoplatonizma. S predstavo o brezpogojni neopredeljenosti Boga v samem sebi in pogojni možnosti spoznanja Boga po hierarhični lestvici je povezal to, kar ni uspelo nobenemu poganskemu neoplatoniku pred njim: ontologijo neoplatonizma z ontologijo nauka o simbolu s socialno (ekleziastično oblikovano) problematiko (ki jo je porodil neoplatonizem). V svojih spisih je tudi razvil teorijo o »cerkveni hierarhiji«, neposredno odvisni od teorije o »nebesni hierarhiji«. S tem naj bi odgovoril na pomembnejša vprašanja srednjeveške ideologije (Averincev 1977: 311).

pa je tudi, da so bile po podatkih *Knjige korespondence hišnega pripora patriarha Nikona* v njegovi osebni knjižnici najdene »štiri knjige sv. Dionizija,¹⁹³ na pergamentu pisane, grške«, pa tudi ena natisnjena latinsko-grška knjiga.¹⁹⁴

Avvakum se najprej sklicuje na njegov spis *O Božjih imenih*, ki govori o imenovanju Najvišjega oziroma o odnosu med Bogom in Besedo. Osebna molitev ter Avvakumov pogled na imenovanje Božjega uvajata v problematiko jezikovnega izraza, ki je hkrati že izrazilo njegovega upora – nepravilni obliki, Nikonovi reformi, neresnici. Avvakum razume stari, tj. v bogoslužnih knjigah zapisani besedni izraz kot edini sprejemljiv, novo predpisane oblike ne sprejema. V tem smislu je Avvakum tudi ponižen, saj v skladu s srednjeveškim realizmom (kot opozicija nominalizmu) verjame, da obstoje splošni pojmi (univerzalije) realno in neodvisno od stvari.¹⁹⁵

»In sedajle, Vladar, blagoslovi, naj vzdihnem iz srca in spregovorim v jeziku Dionizija Areopagita O božjih imenih, katera so tebi, Bogu, lastna imena in tudi resnična, ker so ti blizu, in katera so lažna, to se pravi hvalilna. //To so bistvena: Večno bistvo, Svetloba, Resnica, Življenje. Tebi lastna so samo štiri, lažnih pa je veliko, to so: Gospod, Vsemogočni, Nedosegljiv, Nedostopen, Trojnosvetel, Tropočelen, Car Slave, Nespremenljiv, Ogenj, Duh, Bog, in ostala« (Avvakum 1994: 2).¹⁹⁶

Težko bi sodili o Avvakumovi doslednosti, a v uvodnem delu tudi sam Boga imenuje s štirimi imeni (Trojica, Gospod, Vladar, Bog).¹⁹⁷

¹⁹³ Od 14. stoletja, ko lahko v Rusiji prvič najdemo prevode celotnih traktatov Pseudo Dionizija Areopagita, se njihova količina povečuje, verjetno v veliki meri zato, ker je uradna Cerkev njegov teološki nazor odobrvala: episkop Genadij Novgorodski ga je priporočal, Josif Volocki je citiral njegov ideje, prav tako metropolit Fotij in sv. menih Efosin Pskovski, v osebni arhivu pa sta imela njegova dela avtoritetna metropolita Kiprian in episkop Permski Pitirim; bolj asketsko usmerjeni vplivni ruski cerkveni misleci, ki so ga upoštevali episkop Rjazanski in Muromski Kassian, Nil Sorski, Maksim Grek, Gurij Tušin, Ivan Šahovski Jaroslavski, Feodosij Kosoj.

¹⁹⁴ Na moskovskem cerkvenem zboru leta 1666 je bil poleg Avvakuma obsojen tudi suzdalski pop Nikita, ker ni sprejel novopopravljenih knjig in je zavrnil Nikonovo interpretacijo sv. Dionizija iz *Skrizali*. Očitno je, da je *Korpus* Dionizija Areopagita igral v ruski religiozni zavesti že v preteklosti pomembnejšo vlogo, saj je zaslužil polemično pozornost, primerljivo z jabolkom starogrškega filozofskega spora.

¹⁹⁵ Prim. »Povsem tradicionalna ponižnost (srednjeveškega realizma) značilnosti avtorja žitja« (Bahtin 1999: 204).

¹⁹⁶ »И ныне, Владыко, благослови, да воздохнув от сердца и языком возглаголю Дионисия Ареопегита О божественных именовех, что есть тебе, Богу, присносущные имена истинные, еже есть близостнве, и что виновные, стречь похвалыные.// Сия суть сущие: Сый, Свет, Истинна, Живот. Только свойственных четыре, а виновных много« (Avvakum 1994: 2).

¹⁹⁷ Prim. »In ni ničesar iz bistvenega, bistvo in čas, katerega bi ne bila samo bivanje. Pred vsem, na ta

Zvitek besedil, ki ga je v pustozerski podzemni jami (t. i. *Pustozerska zbirka*) našel I. M. Kudrjavcev,¹⁹⁸ vsebuje obširne izpiske iz Areopagitovih traktatov ter tudi zbir njegovih izvirnih besedil, iz katerih je Avvakum jemal citate in jih vključeval v svoje *Žitje*. A traktati Psevdo Dionizija Areopagita so v pustozerskem zvitku samostojni – brez komentarjev Maksima Spoznavalca.¹⁹⁹ Kar pa črpa iz Areopagitovega življenja, je najbližje tisti različici *Žitija Dionizija Areopagita*, ki je bila vključena v Prolog²⁰⁰ (in ne, kot je bilo običajno, v *Veliki Minei Četii*²⁰¹), natančneje v ukrajinski rokopisni prolog iz 16. stoletja. Vendar glede na omenjeno posebnost ruskih knjigopiscev, ki so se ukvarjali z Dionizijevim Corpusom (op.), vseeno ne moremo popolnoma izključiti možnosti, da bi Avvakumu komentariji Maksima Spoznavalca vseeno ne bili znani. Avvakumovega sklicevanja

način, se Bog po pravici opeva od najstarejšega od vseh Njegovih darov kot Bistveni«. M. Spoznavalec komentira: »Tako poimenovanje je Boga Sam Sebi dal, ko si je rekel: Jaz sem Bistveni (Ish. 3, 14), zato ima to ime prvo pravico imenovanja Njega, šele potem sledijo Življenje, Modrost itd.« (DA 1995: 201). V izvorniku staroruske različice Dionizijevega traktata *O nebesni hierarhiji* najdemo nekoliko drugačno razlago: »A saj je On več od vsakega bistva in življenja, nikakršna svetloba Ga ne more osvetliti, in vsaka beseda in um sta nezadostna, (da bi bila vsaj Njegova) podoba«, saj kakor nas izročilo Svetega pisma uči, lahko trdimo, da On ni podoben obstoječemu in ne moremo poznati Njegove nadbistvene in nemisljive in neizrekljive brezmejnosti. M. Spoznavalec ta odlomek komentira kot osnovo apofatičnega bogoslovja: »Najbolj verodostojno je Boga imenovati ne življenje, ne svetloba, ne um, ne Bistvo, temveč počelo vsega. /.../ To, kar je povedano o Bogu z zanikanji /.../, kaže ne na to, da Bog je, temveč to, v čem se ne pojavlja (prepoznava). Tako tudi Gregor Bogoslov. /.../ On sam je meja/mera vseh in vse v sebi imenuje, Sam pa nima meja/mere« (SDA 2002: 231).

¹⁹⁸ I. M. Kudrjavcev. Zbirka XVII. st. s podpisi protopopa Avvakuma in drugih pustozerskih jetnikov. // Zapisi Rokopisnega oddelka GBL Izd. 33. M. 1972.

¹⁹⁹ Verjetno v prevodu meniha Isaija Dionizija. Zaradi pritožb bralcev o zmedenosti in nerazumljivosti Dionizijevih besedil je razkolnik Evfimij Čudovski, ki je imel na razpolago tudi tiskane izdaje iz patriarhovega arhiva, njegov prevod leta 1675 popravil, na novo prevedel celoten korpus besedila D. Areopagita. Vendar je tej »nerazumljivosti« navkljub ali ravno v tej redakciji postal apostolski sopotnik Avvakumov najljubši pisec.

²⁰⁰ Prolog je bila cerkvenoslovansko-ruska cerkvena poučna zbirka skrajšanih žitij svetnikov ter poučnih molitev Janeza Zlatousto in Basilija Velikega (gr. ime *prologos* izhaja od navade ruskih piscev, da so celotno zbirko poimenovali po podnaslovu), najstarejši je iz 12. stoletja, čeprav se je prvi prevod verjetno pojavil že takoj po pokristjanjenju, grško besedilo (*sinaksaris*) je bilo skrajšano zaradi vnosa žitij južnoslovanskih in slovanskih svetnikov, v naslednjih izvodih so se žitja ruskih svetnikov še povečevala. Prvi Prolog je bil natisnjen leta 1641, takoj nato pa leta 1642 dopolnjen (dodana žitja ruskih knezov) in spremenjen (skrajšana nekatera žitja manjših grških svetnikov).

²⁰¹ Metropolit Makarij je blizu sredine 16. stoletje sestavil zbirko *Velikih Četji Mineji* v dvanajstih delih: zbrana so bila takrat aktualna in potrebna besedila (čeprav tudi znanstvena besedila in apokrifi), med njimi tudi celoten *Corpus Areopagiticum* (štiri traktati in pisma), ki je bil vključen skupaj z odlomki iz njegovega žitja za 3. (16.) oktober, spominski dan, posvečen Dioniziju Areopagitu. *Velikie Četji Mineji* so zahtevali veliko truda, delo je trajalo 12 let, sodelovali so pisatelji, prevajalci, lektorji in pisci. Prvi primerek je bil dokončan leta 1541 v Novgorodu, kjer je bil Makarij takrat arhiepiskop. Ko je postal metropolit, je nadaljeval z delom s še večjo vnemo. A Makarij je takrat potrdil uradni status areopagitik (prim. Miljkov 2004).

na Psevdo Dionizija vsekakor ne moremo imeti za naključje:²⁰² pomembno pa ni toliko v dobesednosti ali natančnosti, kolikor je odločilnejše za usmeritev Avvakumovega duha, ki ortodoksni ne sprošča, jo pa razpira s specifičnim nepopustljivo apofatičnim slavljenjem ekstatičnega doživljanja vseprežetosti bivanja z Božanskim – tako značilnim za Dionizija Areopagita. Glede na podatek, da Avvakum ni imel pred seboj obširnih in tako rekoč nujnih komentarjev Maksima Spoznavalca, pa ni pretirano trditi, da si sam utira pot do osebne interpretacije.

Avvakum obsoja dejanja nikonijancev, ker z reformami skušajo zakriti obstoječe, znano, staro, prvotno; z navlako odvečnega napuha posnemovalnih vzorcev ovesiti prvotno v Rusiji – Besedo. Njegov reflektivni odziv ni nikdar suhoparno dogmatičen, niti enosmerno polemičen, niti ne zgolj iz staroruske teološke tradicije izhajajoč ... – predvsem pa ne več žitijsko ponižen.²⁰³ Navedene Dionizijeve besede iz traktata *O božjih imenih* (»Resnica je bistveno /.../ Od bistvenega se Bog ne more odtrgati, drugače bi – ne bil«),²⁰⁴ ki jih Avvakum ponovno samovoljno malce priredi, uvajajo v njegovo obsodbo Nikonovih popravkov Izpovedi vere – rus. *Simbol vere* je osnovna krščanska molitev,²⁰⁵ brez katere pokristjanjenje in širjenje krščanstva ni zamisljivo, saj so v nekaj kratkih povedih strnjene in nanizane t. i. nespremenljive krščanske resnice ali dogme verskega nauka. Ta molitev se od davnega izgovarja pred prejetjem prvega zakramenta krsta, njen prevod v jezik ljudstva je nujen in je predhajal vse nadaljnje. Glede na to, da so bila med južnimi in zahodnimi Slovani zasledena že v 7. stoletju posamezna sklicevanja na Simbol vere, je verjetno, da so jo skušali prevajati že pred cirilmetodijanskim misijonom, čeprav je res, da je prevod iz grščine lahko dobil prvo trdnejšo obliko šele z vzpostavitev slovenske abecede.

Ker so v Vzhodni cerkvi v 9. stoletju v obredu prejemanja zakramenta evharistije

²⁰² V tiste dobe različnih delih je sporadično mogoče najti površno citiranje D. Areopagita.

²⁰³ Kajti oblika tradicionalnega žitja je tradicionalno pogojna (načelno neadekvatna predmetu), »potrjena z nesporno avtoriteto in sprejema z ljubeznijo *dani obstoj izraza*, čeprav ta ni adekvaten, vendar edino sprejemljiv« (prim. Bahtin 1999: 203).

²⁰⁴ V grškem izvorniku takšnega citata nismo našli, Dionizij na kratko izrazi podobno: »Na ta način Bog nima posebnega vedenja, s katerim pozna Sam Sebe, temveč drugega, skupnega – s katerim On objema vse obstoječe« (DA 1995: 243).

²⁰⁵ Simbol vere je bil leta 325 sestavljen na prvem nikejskem svetovnem zboru (v Nikeji, v Mali Aziji), leta 381 pa dopolnjen na drugem svetovnem zboru v Konstantinoplu – od tod poimenovanje nikejsko-konstantinopolski (ali nikejsko-carigrski) Simbol vere. Takrat se je izkazalo, da je neogibno določiti pravoslavne »kanone« vere kot protiutež arijanstvu: zato je bil Simbol vere prvi dogmatični obrazec, razglašen in uzakonjen na svetovnem cerkvenem zboru, ki je dokončno utemeljeval Sinovo naravo, enako Očetu in iz Njega izvirajočo – »enobitnost« (gr. homoousis; homoousios – sl. enega bistva). Na ta način je bila zavrnjena sleherni dvoumnost in neopredeljenost. Simbol vere kot svečano izgovarjanje izpovedi krščanskih dogmatičnih izrekov se bere ali poje med liturgijo pred začetkom evharističnega kanona.

že izgovarjali Simbol vere, uzakonjen na drugem svetovnem konstantinopolskem cerkvenem zboru, je mogoče sklepati, da je ravno tega, t. i. konstantinopolskega, prevedel sv. Ciril. Ker je t. i. nikejski Simbol vere manj nepogrešljiv, je bil lahko preveden nekoliko kasneje; v panonskem *Žitju* sv. Metoda je zapisano, da ga je svetnik prevedel skupaj z nomokanonom:²⁰⁶ »Takrat vendar je tudi nomokanon, ki mu je rekel zakon in pravilo, skupaj s knjigami vzhodnih očetov prevedel«. ²⁰⁷ Obstajal je še v grškem izvorniku najstarejši, t. i. apostolski Simbol vere jeruzalemske cerkve, ki ga je mogoče predvidevati na podlagi starega slovanskega prevoda Katekumenskih naukov sv. Cirila Jeruzalemskega, vendar je njegov prevod mlajši od prevodov nikejskega in konstantinopolskega Simbola vere.²⁰⁸

Prevod konstantinopolskega Simbola vere²⁰⁹ se je skozi stoletja veliko bolj spreminjal kot prevod nikejskega Simbola vere: slednji je obstajal v treh osnovnih redakcijah, med katerimi je imela vsaka različne »bralne« metamorfoze. Paradoksalno in krivično se zdi dejstvo, da se je šele v času Nikonovih reform ustalila zadnja različica nikejsko-konstantinopolskega Simbola vere, uzakonjena na Cerkvenem zboru leta 1656, natisnjena v slovanskem prevodu *Skrižali* (prim. ISPSV 1884: 31).

Diakon Fjodor, ki je umrl v puštozerski ječi z Avvakumom, pravi: »Nam /.../

²⁰⁶ Nomokanon (gr. zakon, pravilnik): bizantinske zbirke cerkvenih pravil in imperatorskih odlokov, povezanih s Cerkvijo (sestavljene med 6. in 7. stoletjem, kasneje dopolnjene). Ena od redakcij nomokanona je bila vključena v starorusko *Kormčo knjigo* (iz 13. stoletja) – osnovni vodnik po pravoslavnem cerkvenem pravu v Rusiji.

²⁰⁷ Šafarik, str. 8, paragraf XV. v ISPSV (1884: 2). To potrjuje tudi starejši prevod nomokanona Ioanna Sholastika (Kormča No. 230 v Rumjancevskem muzeju), ki se začne prav z obema takrat znanima Simboloma vere, tj. nikejskim in konstantinopolskim.

²⁰⁸ Več o tem Simbolu vere: ISPSV (1884: 3–15).

²⁰⁹ Nasploh bi pričakovali, da bi bil Simbol vere zapisan v rokopisnih ciriličnih trebnikih, a niso ohranjeni starejši od 14. stoletja, zato ga je kot nespremenljivi del najstarejše oblike liturgije iskati v bogoslužnih knjigah: vendar tudi v redkih ohranjenih liturgičnih službenikih ni zapisan, le naveden kot nujno branje. Nekoliko več je ohranjenih časoslovov in psalterjev, namenjenih za vsakdanjo uporabo v cerkveni službi, ter včasih v t. i. pravilnikih liturgičnega obreda cerkvenega obhajanja – na polnočnici (razen nedeljske), na opoldanski liturgiji (obednici) ter na sklepnicah (op. prev.: stosl. rus. povečerje – gr. apo-deionon; lat. complementorium ali hōra complēta) – »velikega« (prazničnega) in »malega« (vsakodnevnega). V teh bogoslužnih knjigah naj bi bil naveden Simbol vere – a v knjižnicah Sankt Peterburga in Moskve ni dostopnega izvoda iz predmongolskega obdobja (tj. izpred 13. stoletja), ki bi predstavljal najstarejšo slovansko redakcijo (v rumjancevski *Kormči*). Edini ohranjen izvod konstantinopolskega Simbola vere (čeprav v že popravljeni, tj. neizvorni različici), na podlagi katerega je mogoče predvideti prvotni najstarejši slovanski prevod tega simbola, je bil najden v ustjuški *Kormči* (kjer se nahaja tudi nikejski Simbol vere). Čeprav z napakami ju je natisnil baron Rosencamp v *Krščanskem branju* (leto 1853, II. del), z dodano razpravo *Dva stara simbola vere po rokopisih iz 13. stoletja*, kjer je na str. 219 zapisano, da je »ta simbol morda le kopija tistega simbola, ki sta ga v slovanski jezik prevedla sveta Ciril in Metod, potem pa ga je od Slovanov prinesel sv. Vladimir čisto na začetku pokristjanjenja Rusije« (prim. ISPSV 1884: 29–31).

vsem pravoslavnim kristjanom je treba umreti za en as [tj. za eno črko a], ker jo je pregrešni zlodej [Nikon] izključil iz Simbola.« V prejšnji različici je bilo zapisano [o Kristusovi resnici in svetlobi] »rojena, a ne ustvarjena«, v novi pa se je moralo brati »rojena, neustvarjena«, ²¹⁰ kar sicer ustreza grškemu izvorniku, a razkolniki so trdili, da v cerkveni slovanščini ne obstaja zveza sorodnih besed brez veznega člena – brez povezave bi pomenilo podreditev ali prilagoditev, tj. neenakost združenih besed, kar bi v Simbolu vere bistveno spremenilo pomen. Nikon je v *Simbolu vere* spremenil še: namesto »njegovemu carstvu ni [N: ne bo]²¹¹ konca«.

»Mi pravimo: izgubili so novoljubci bistvo Božje – z odpadom od resničnega Gospoda Svetega in živistvarjajočega Duha«²¹² (Avvakum 1994: 3). »Bog vendar od bistva svojega ne more odpasti in drugače mu ni biti – v takšnem ni prisoten Bog naš. Bolje bi bilo, ko oni v simbolu vere ne bi izgovarjali Gospoda krivega [lažnega] imena, kakor da so resničnega odsekali, v njem je vendar bistvo Božje vsebovano. Mi pa smo pravoverni, obe imeni izpovedujemo in v Duha Svetega, Gospoda resničnega in živistvarjajočega, svetlobo našo, verujemo«²¹³ (Avvakum 1994: 3).

Izhajajoč iz misli Dionizija Areopagita o zatajitvi resnice in posledično odpovedi od večnega bistvenega, Avvakum Nikonovemu posegu v *Izpoved vere* drzno pravi dobesedno »odsekanje«²¹⁴ besede »resničnega« (»истинного«) iz VIII. člena Simbola vere (»verujem v Duha Svetega, Gospoda resničnega«). Nikonova premenitev se je sicer sklicevala na grško redakcijo, uzakonjeno na konstantinopolskem zboru leta 1592, sklicanem ob ustanovitvi patriarhata v Rusiji, a odstopa od preteklega ruske tradicije.²¹⁵ Avvakum to

²¹⁰ Tako je prevedel tudi Maksim Grek (svoji materinščini navkljub, s čutom za visok, a ruskim sodobnikom razumljiv jezik) (MG 2008: 401).

²¹¹ Tako je bilo napisano v prvi redakciji Simbola vere.

²¹² »Мы же речем: потеряли новолюбцы существо Божие испадением от истинного Господа Святаго и животворящаго Духа.«

²¹³ »Бог же от существа своего испасти не может, и еже не быти – несть того в нем присносущен Бог наш. Лутче бы им в symbole веры не глаголати Господа, виновнаго имени, нежели истиннаго отсекати, в немже существо Божие содержится. Мы же правовернии, оboa имена исповедуем и в Духа Святаго, Господа истиннаго и животворящаго, света нашего, веруем.«

²¹⁴ Takšna misel je bila zapisana tudi v *Odgovoru pravoslavnih*.

²¹⁵ V VIII. členu 3. redakcije Simbola vere (»in v duha svetega gospoda in živistvarjajočega«) je v večini rokopisov iz obdobja med 14. in 16. stoletjem beseda »gospoda« zamenjana z »resničnega« (tudi v Psalterju za vsakodnevno liturgično uporabo metropolita Kipriana ter v dveh spisih Nikona Črnogorca). »Drznost slovanskega prevajalca« grškega izvornika (gr. *to kuirion*) Simbola vere naj bi bila utemeljena v evangelijskem razumevanju Sv. Duha – Jan. 15: »duh resnični (gr. *tes aletheias*), ki od očeta izhaja«.

razume ne le kot sporno spreminjanje (»Če je Bog večn, potem ni spremenljiv«) za veroizpoved najpomembnejše in najstarejše »uradne« molitve, temveč izpovedovanje neresničnega, tj. nasprotnega, duha zla – odraz krive vere.²¹⁶ Sočasnost refleksije o t. i. večnih vprašanjih (resnicah) in kritike sodobnih razmer kaže še na za Avvakumovo doživljanje tako značilno skrajnost zaznavanja, ki meji na svetopisemsko grozo – pred prihodom Antikrista (ki se v njegovi zavesti izenači z Nikonovo osebo), pred Poslednjo sodbo.

Zato se Avvakum zateka k drugačnim virom bogoslovja: »Teši nas tisti Dionizij Areopagit, v njegovi knjigi je zapisano: »Ta je v resnici resnični kristjan, ki namreč z resnico razume Kristusa in s tem goji bogorazumje, da izstopi iz sebe, kar ni mišljeno v zemskem smislu skušnjave, saj mora sebe trezniti, se ogibati vraževerja, niti to celo ne pomeni zaradi resnice [v revščini] trpeti do smrti, temveč v nevedenju umirati vedno,²¹⁷ in z razumom²¹⁸ vendarle živeti in z bistvom kristjana pričevati.« (Avvakum 1994: 3)²¹⁹

Zgled življenjske izkušnje učenca apostola Pavla Dionizija Areopagita, ki se je pred označenjem soočil z vso »umazanijo« t. i. zunanjih modrosti (v stari Rusiji so pod takšnim

Zato je nastalo mešanje oblik. Ruski tiskarji konec 15. stoletja so se zgedovali po stoglavu, kjer je bilo sklenjeno, da ne moreta biti istočasno prisotna/izgovorjena »Gospod« in »resnični«. Ker pa je v rokopisih 2. polovice 16. stoletja prevladovalo branje »resničnega« (in ne: »Gospoda resničnega«), je prvi ruski tiskar Ivan Fjodorov tako tudi natisnil (prim. ISPSV 1884: 5–68). Tudi Maksim Grek je Simbol vere prevedel z naslednjimi besedami: »In v Duha Svetega Gospoda in živoustvarjajočega, tistega od Očeta izhajajočega« (MG 2008: 401). Vprašanje ruske tradicije se na tem mestu zapleta ...

²¹⁶ Razkolniki so vsak najmanjši odklon od normativnega sakralnega besedila razumeli kot dokaz za o krivoversko vsebino le-tega (prim. Uspenskij 1994: 36).

²¹⁷ Ali: od nespoznanosti [Njega] umreti.

²¹⁸ Staroruska tradicija razumevanja pojmov »razum in um« se razlikuje od pomena v sodobni ruščini (sodobni prevod te mentalne dvojice bi se glasil: razumnost in pamet): Razum je najvišja mera, v tem smislu dar Božji, ki človeka varuje pred zlom, da prepozna hudobijo drugih in sebe vzdržuje grešnih skušnjav, zato je Razum tudi obramba pred samim seboj (budistični ego), moč ohranjanja duhovne sile zdrave presoje. Um se veže na mišljenjsko razsežnost, a ima v patristični askezi ponotranjeno vlogo učinkovanja, samotreznjenja, urjenja miselne sposobnosti, usmerjanja pozornosti, zato se Kristusova molitev največkrat imenuje »umna molitev« – ko je potrebno um zbrati v srcu – potem šele postane resnično srčna molitev. Prim. še D. Areopagitovo opredelitev (4. pogl. *O božjih imenih*) v razlagi Maksima Spoznavalca: »Umno je zamisljivo, o čemer je upravičeno govoriti kot o soju svetlobe. Razumno je tisto, kar se misli, kar je osvetljeno. Umno presega razumno« (SDA 2002: 283).

²¹⁹ Ta citat je navedba komentirane razlage (12. stoletje) Maksima Ispovednika (Spoznavalca) ob knjigi *O Božjih imenih* Dionizija Areopagita (prim. Velikie Četji Mineji, str. 557).

nazivom razumeli filozofijo, gramatiko, retoriko, astrologijo²²⁰), Avvakumu²²¹ služi kot zamejitev pred možnimi nepravilnimi razlagami njegovih misli (uvajanje v teorijo svetlobe na podlagi opazovanja gibanja sončne svetlobe in ne podleganje lažnim astrološkim napovedim). Navedek iz 2. Pavlovega pisma Solunčanom (II, 10–12) spremlja še Avvakumovo napotilo branja Apostol 275.²²²

Avvakum pripoveduje o »nenaravnem« sončnem mrku (»Sonce se je v temo spremenilo /.../ izgledalo je črno«), ki ga Dionizij *V pismu Polikarpovu* opisuje, kako ga je še pred svojim krstom opazoval skupaj s svojim učencem Apolofanom v egipčanskem mestu Heliopolu²²³ (grško ime Avvakum prevaja s slovanskim izrazom »Sončni grad«) – natanko v istem času, ko je Kristus trpel muke na križu (Lk 23, 44). Dionizij naj bi ob videnju rekel: »Ali bog stvarnik svetlobe bdi ali je svetlobe konec.«²²⁴

Kot meša stara astrološka teorija pojme planetov, sonca in lune, tako Avvakum pravi »Pet lun kot posledica gneva ali milosti lahko povzroči sončni mrk«,²²⁵ ki se je v Rusiji, če bi mu verjeli, zgodil 2. avgusta 1654 v času hude epidemije kuge in tako predhajal tudi Nikonove reforme. A temu Avvakum ni mogel biti priča, verjetno zato tudi povzema pripoved arhepiskopa Simeona Sibirskega,²²⁶ ki se je takrat vračal iz Tobolska. Nepravilno tudi poroča, da se je mrk zgodil dva tedna pred Petrovim postom, saj se je lahko le dva tedna pred Marijinim vnebovzetjem. Takrat se je nahajal v Tobolsku, kjer se mrk ni videl. Iskrenejše je naslednje pričevanje o mrku, ki je nastopil 22. junija 1. 1666, mesec dni po njegovem izobčenju iz Cerkve, odvzetju protopopskega naziva (13. maj 1666) ter zaprtju v ječo Nikolskega Ugreškega samostana.²²⁷

Smer gibanja sonca pa je le ena od manifestacij Božje svetlobe. Zato na podlagi

²²⁰ Traktati *Proti astrologom* so iz staroruske knjižnosti znani predvsem izpod peresa Maksima Greka, vendar je njegovo pojmovanje soodnosa usoda-svoboda-volja kompleksnejše, saj je utemeljeno v zagovoru pravoslavne vere. Avvakum razmišlja preprosteje in zato tudi lažje »z gotovostjo« sklepa.

²²¹ Tudi sam napiše spis *Proti zunanji modrosti*.

²²² Knjiga apostolskih del in njihovih pisem, ki se je brala v cerkvi po dnevih tedna in z ozirom na to, razdeljena na »začetke«.

²²³ Mesto starega Egipta, 31 km oddaljeno od Kaira, kjer so se v 3.–4. st. pr. n. št. porodile korenine mono-teističnih religij, v dobi egipčanskega Novega carstva s čaščenjem boga svetlobe Amon-Ra, ki je ustvaril svet, ljudi in bogove, njegovo nasprotje pa bog teme. Očitno so takšne predstave vplivale na zgodnjekršćanske filozofe

²²⁴ Iz omenjenega *Žitja sv. Dionizija Areopagita*.

²²⁵ Citirane besede pri Areopagitu niso najdene.

²²⁶ Arhepiskop Tobolski in Sibirski Simeon je verjetno poznal Avvakuma že v obdobju bivanja v Nižnem gorodu, morda je bil tudi kratek čas član krožka bogoljubcev, vendar je bil v času svojega sibirskega izgnanstva Avvakum njemu podrejen (čeprav res, da ga je branil pred nasiljem), vendar je bil prisoten tudi na cerkvenem zboru leta 1654, ki je odobril Nikonovo reformo in bil glavni popravljalec knjig v letih 1664–67 na moskovskem tiskarskem dvorišču. Umril je po letu 1675.

²²⁷ Samostan na Ugrešu, blizu Moskve, zgradil ga je Dmitrij Donski v 2. polovici 14. stoletja.

Areopagitove interpretacije (iz pisma Apolofaniju) Avvakum presoja starozavezno pripoved iz knjige Jezusa Navina: »Stal je Jezus križupodobno, se pravi z razprostrtimi rokami /.../ vrnilo se je sonce k vzhodu, se pravi, da je nazaj zbežalo« (Avvakum 1994: 6).²²⁸ Takšna teorija pa nasprotuje zgoraj omenjeni o čudežni zatemnitvi sonca, saj zdaj Avvakum trdi, da je gibanje lune od zahoda (edino realno) zlo znamenje, od vzhoda pa naj bi bilo običajno (kar ni mogoče). S svojo priredbo Areopagitovih teorij (pošten je toliko, da ga v tem primeru ne navaja) si skuša pojasniti dva sončna mrka, ki sta se zgodila v Rusiji približno dvajset let pred njegovim pisanjem žitja.

Potem Avvakum začne utrjevati pravilnost dvo(tri)kratne ponovitve molilnega vzklika »aleluja«. Sklicujoč se na Dionizijevo razdelitev nabesnih sil na tri trojice, ki slavijo Boga razlaga:

»Vladarstva, kerubi in serafi, posvečenje od Boga prejemajo, zato vzklikajo: "Blagoslovljena slava od mesta Gospodovega". In preko nje prehaja prosvetlitev na drugo trojico, ki so gospodstva, počela, oblasti /.../ in vzklikajo: "Aleluja, aleluja, aleluja." Po abecedi, al – Očetu, il – Sinu, uja – Duhu Svetemu« (Avvakum 1994: 5).

Gregor Niški alelujo razume kot »Hvalo Bogu« (takšna razlaga je bila navedena šele v 17. stoletju v mlajših izdajah slovarjev), Basilij Veliki kot angelsko govoricu; zaključna zahvalna molitev »Slava tebi, Bog« je izraz človeškega.

»Sveti soglašajo – in Dionizij in Basilij: trikrat zapojemo, z angeli slavimo Boga, ne pa štirikrat kakor rimska umazanija. /.../ Naj bo preklet tisti, ki poje z Nikonom in s kostelom²²⁹ rimskim. Ponovno se k prvemu vrnimo. Tretja trojica, sile, arhangeli, angeli, ki prek srednje osvetljenje prejema, poje: "Svet, svet, svet Gospod Savaof, izpolnila sta se nebo in zemlja s slavo njegovo."« (Avvakum 1994: 5–6).

Vmes prekolne Nikona, potem zaslišimo tipični avvakumovski samoopomin, za katerim sledi ganljiva molitvena pesem tretje skupine nebeških sil (ki jo je slišal starozavezni prerok Izaija, ko je uzrl prestol slave Božje – (Iz.VI,3).

»Prostrano je prečista Bogorodica razložila alelujo, ko se je prikazala Vasiliju,

²²⁸ Samo opozorimo, da naj bi bilo takšno razlaganje izrazov ter besedna zveza, ki pridaja neživemu bitju (soncu) žive lastnosti (hoditi, bežati), bogokletno (več o tem v nadaljevanju; prim. Uspenski 1994).

²²⁹ Slabšalen in posmehovalen izraz za poljske in češke cerkve.

učencu Efrosina Pskovskega« (Avvakum 1994: 6). Da bi potrdil svojo tezo o dvakratnem vzklikanju »aleluja«, se spomni še *Žitja* Vasilija. Dejstvo, da je Avvakum realne podatke med seboj malce premenjal, nima niti z zornega kota prelomnega zgodovinskega trenutka niti z gledišča celotnega njegovega *Žitja* veliko teže; v resnici je bil menih Svetogorskega samostana in kasneje ustanovitelj Spaso-Eleazarovskega samostana Efrosin Pskovski pi-sec polemičnih spisov z obtožbami pskovskega popa Iova in zagovornik dvakratne aleluje, v svoja besedila pa je vključeval tudi navedbe Areopagitik.²³⁰ Po njegovi smrti (1481) je neznani učenec kmalu napisal njegovo žitje, v katerem je opisano omenjeno videnje Bogorodice. Pskovski hagiograf Vasilij je l. 1547 to žitje predelal in v njegovi redakciji je bilo vključeno v *Velikie Četii Mineii*. A na *Žitje Efrosina Pskovskega* se je opiral tudi stoglavi zbor, ki je l. 1551 predpisal podvajati alelujo. Ni zaman ponoviti, da se Avvakum opira na razlago hvalilnega vzklika kot »Slavo Sveti Trojici«. Zato je razumljivo, da ne more prek spornega vprašanja, ki je pomenil eno prvih zarez v svetovno krščansko cerkev, saj tudi Nikonov predpis in katoliško štirikratno »alelujo« kot krivoversko povezuje s *filioque*, katoliško dogmatično zapovedjo o izvoru Sv. Duha ne samo od Očeta, kakor je zapisano v pravoslavni *Izpovedi vere*, temveč tudi od Sina.

Kristusov izrek, da Sv. Duh »izvira od Očeta«, je bil na drugem svetovnem cerkvenem zboru vključen v Simbol vere, naslednja dva svetovna cerkvena zbora sta prepovedala spreminjati nikejsko-carigrajski simbol.²³¹ V 2. polovici 9. st. je konstantinopolski patriarh Fotij²³² na dveh cerkvenih zbora leta 867 in leta 879 v imenu Vzhodne cerkve

²³⁰ V času pskovsko-novgorodskih sporov je Efrosin prosil novgorodskega arhiepiskopa Evfimija I. (izbran leta 1423, umrl leta 1429), da bi razrešil vprašanje množenja aleluje. Problem se je zaostрил, saj je Efrosin dvomil v arhiepiskopovo odločitev, zato je odpotoval v Carigrad, k patriarhu Iosifu. Ko se je prepiral s predstavniki novgorodske cerkve, se je skliceval tudi na avtoritetne krščanske avtorje, med njimi tudi na Dionizija Areopagita, ki naj bi opisal idealno podobo služenja Bogu. Ker so bili v Novgorodu Dionizijevi traktati težko dostopni, se je Efrosin z njihovo vsebino seznanil iz reminiscenc v pskovskih cerkvenih listinah. Kakor se je čuditi takratni učinkovitosti v vsakdanjih življenjskih zadevah, tako je bil plod intenzivnega dopisovanja Efrosina in bizantinskega metropolita Fotija po vsej verjetnosti Fotijev izbor tem iz Areopagitik (iz traktatov *O cerkveni hierarhiji*, *O nebeški hierarhiji*, *Pisma Demofilu*), ki jih je poslal Efrosinu v Pskov (prim. Miljkov 2004: 371).

²³¹ Leta 589 so na lokalnem cerkvenem zboru španske Cerkve v Toledu med besede »od Očeta« ter »izvirajočega« vstavili »in Sina« (filioque), zato ker so bili k pravoslavni cerkvi vključeni zahodnogotski arjenci – osnovni nauk arianske ločine pa je bil neenakost Sina in Očeta. Ker pa so toledski teologi vztrajali na njuni enakosti, so ju skušali izenačiti v razmerju do Sv. Duha. To se je razširilo v zahodnoevropske dežele, Karel Veliki je na achenskem zboru posebej potrdil pravilnost filioque, čeprav je skupaj z vzhodno Cerkvijo takratni papež Lev III. ugovarjal, češ da je nikejsko-carigrajski simbol napisan v grščini in latinščini na dveh deskah, ki sta bili položeni v cerkev sv. Petra v Rimu v znak rimske zvestobe staremu znamenju (Tal'berg 2005: 211–223).

²³² V njegovih t. i. protilatinskih pismih (»okrožnica«), napisanih dvesto let pred ločitvijo grške in rimske cerkve, so bile prvič jasno opredeljene (»zapisane«) dogmatične in liturgične razlike med dvema krščanskima kriloma (vprašanje filioque, rimski post ob sobotah, celibat, vprašanje kvašenega kruha pri obha-

obsodil zahodno novost kot žalitev vesoljne krščanske cerkve, kar pa ni vplivalo na nastali položaj v zahodni cerkvi, saj je papež Benedikt VIII. leta 1014 dokončno vnesel v simbol vere filioque. Avvakum se tako navezuje na rusko teološko-polemično tradicijo utrjevanja pravilnosti pravoslavnega verovanja: vzhodnokrščanske cerkvene mislece je to vprašanje silno (pri)zadevalo, saj so premišljevali o njem veliko bolj ognjevito in resnobno kakor njihovi zahodni polbratje. V staroruskih rokopisnih spomenikih je o trinitarni problematiki, natančneje o bolečem filioque, najtehtneje pisal Maksim Grek (ne le v svojih spisih *Proti katolikom*), na katerega miselno-filozofski prispevek se Avvakum v svojem *Žitju* tudi sklicuje.

Eksklamativna vzklika opredeljujeta pojave, ki izhajajo iz počela zla: »Zlobno in prekleto je takšno pametovanje Bogu in svetnikom! Pravoverne reši, Bože, tega začetka zlega [nauka] o Kristusu, Gospodu našem, njemu vendar [pripada] slava danes in vselej in »во веки веком«. ²³³ Zaključne besede odražajo sledenje tradiciji knjižne norme, saj so v 2. polovici 17. stoletja knjižne reforme pod grškim vplivom predpisale razširitev rodilnika (»во веки веков«) tudi na druge sklone (v tem primeru na dajalnik). Raba ene ali druge oblike je predstavljala diagnostični znak pravilnosti ali nepravilnosti besedila. Razkolniki so imeli takšne popravke za krivoverske. Avvakum piše o tem izrazu: »И вековъ-техъ – и то в Кириллове книге описует ересь: малое-де слово сие, да велику ересь содержить« (Uspenski 2002: 452). Molitev namenoma zaključí s staro dajalniško končnico (-om)²³⁴, saj je Nikon uvedel rodilniško, o čemer je Avvakum še razpravljal v *Knjigi besed*, se opiral ponovno na gramatične postavke Maksima Greka ter *Veliki katekizem* Lavrentija Zizanija, ko je zapisal: »Majhna beseda – a veliko krivoverstvo vsebuje.«

Temo o izvoru Trojice²³⁵ in troedini naravi Boga utemeljuje z navedkom iz *Izpovedi vere Atanazija Aleksandrijskega*.²³⁶

jilu), ki so bile skozi stoletja središče ostrih polemičnih trenj in so poskusom unije vnaprej napovedovale neuspeh (prim. Bulanin 1984: 83–85). Nasprotja med vzhodno in zahodno cerkvijo so bila pregloboka, da bi se ideal duhovno enotne verske skupnosti lahko sploh začel udejanjati. Vendar razkola ni povzročil bizantinski »cezaropapizem«, kakor dostikrat trdijo. Nasprotno se je, kakor dokazuje politika Basileia I. in njegovih naslednikov, cesarska oblast v Bizancu z vsemi sredstvi zavzemala za ohranitev enotnosti« (Ostrogorski 1961: 320, 321).

²³³ Prim. Uspenskij (2002: 452).

²³⁴ Podobni primeri so še: во веки веком, нас ради человек, во славе судити живым и мертвым.

²³⁵ »Не создан Отец, не создан Сын, не создан и Дух Святой, Бог – Отец Бог – сын Бог – и Дух Святой. Не три бози, но един Бог, не три несозданнии, но един несозданный. /.../ Особно бо есть Отцу нерождение, Сыну же рождение, а Духу Святому исхождение, обше же им Божество и царство.«

²³⁶ Naj le omenim, da Atanazij Aleksandrijski in tudi Avvakum pravoslavno vero imenujeta »katoliško«, tako kot je zapisano v *Simbolu vere* in izhaja iz strgr. pomena besede katolikas: vseobjemajoč, svetovni, vesoljni

»Čeprav je vsaka edinost drugačne oblike, skupaj tvorijo celoto. Vse tri so večne, nesestavljene in enake; niso trije bogovi, a edin Bog – vladar, nedosegljiv. /.../ In v tej sveti Trojici ni nič prvo ali poslednje, nič ni več ali manj, temveč so cela tri bitja, soudeležna svojega bistva in enaka« (Avvakum 1994: 6).

Izvor Boga Očeta ponazarja s citatom iz knjige *Kratek spis o veri* (*Изложение вкратце о вере*) Atanzija Antiohijskega in Cirila Aleksandrijskega: »Posebej pripada Očetu nerojstvo, Sinu pa rojstvo, a Duhu Svetemu – izvor, skupno jim je Božanstvo in carstvo« (prav tam).

Avvakum v osebem²³⁷ medgovoru zatrjuje, da je za odrešitev potrebno razpravljati tudi o utelešenju – učlovečenju Boga Besede, a ga kmalu zanese v pohvalno osebno molitev, ki je pravzaprav parafraziran Simbol vere. Šele nato nadaljuje z razvijanjem teme stvarjenja – prve človeške (predadamovske!) podobe –, ki jo poda celo v nekakšni dialogski obliki pogovora med Očetom in Sinom:

»Nujno je spregovoriti tudi o učlovečenju Boga Besede zaradi vaše odrešitve. Za blago dobroto je izlil sebe iz očetovih neдр Sin, Beseda Božja, v devico čisto, ki je razkrila Boga, ker je čas trajal, in se je utelesil od Duha Svetega in Marije Device se je očlovečil, zaradi nas trpel in vstal tretji dan. /.../ Rekel je Oče Sinovom: "Ustvarimo človeka po podobi naši." In drugi je odgovoril: "Ustvarimo, oče, in vladal bo." In še reče: "O edinorodni moj! O svetloba moja! O, Sin in Beseda!"«²³⁸ (Avvakum 1994: 6–7).

²³⁷ Ne zaradi pomislekov, da Avvakum ne bi povsem dostojno hote ali nehote uresničil naloge dovršenega avtorjevega položaja, ampak zaradi prizvoka pretiranega izpostavljanja jaza in subjektivne volje, ki po mojem preprosto ne sodi v zgodovinski trenutek Avvakumovega pisanja svojega *Žitja v pustozerski jami*, kjer za vsak trenutek v resnici ni vedel, ali se bo nadaljeval, bom v večini primerov 'avtorskega deleža' raje slišala globoko osebni glas človeka v stiski, ki le z zbranostjo, tj. v svojo močno voljo ne le še živi, temveč piše – zapisuje, da bi prej ne nastopil konec. Ko pa bomo preresetali Avvakumov delež ali doprinos k razvoju literarnih oblik, žanra in drugih, v literarnozgodovinskem pogledu »naprednih« korakov – ki jim lahko rečemo avtorski –, bom uporabljala ta izraz.

²³⁸ »Нужно бо есть повеседовати и о вочеловечении Бога Слова к вашему спасению. За благость шедрот излия себе от отеческих недр Сын, Слово Божие, в девиу чисту богооткровицу, егда время наставало, и воплотився от Духа Свята и Марии девы вочеловечився, нас ради пострадал, и воскрес в третий день /.../ Рече Отец Сынови: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию.» И отвеща другий: «Сотворим, Отче, и преступит бо.» И паки рече: «О, единородный мой! О, свете мой! О, Сыне и Слово!»«. Rabljena je redka arhaična starocerkvenoslovanska dajalniška oblika samostalnika sin: сынови. (V starocerkvenoslovanskih spomenikih ni mogoče najti niti enega samega samostalnika s pravilnimi sklonskimi oblikami; neredko se v spomenikih že pojavljajo končnice o-sklanjatve, tako da so v posameznih sklonih variantne oblike. Babič (2003: 103).

Omeniti velja, da je njegova raba spet presenetljivo natančna (ortodoksnost oblike kot utelešenje vsebine): v tem odstavku se namreč pojavita besedni zvezi brez povezovalnega člena (Бог Слово; Сын, Слово Божие), kar na videz nasprotuje značilno razkolniškemu pojmovanju celotne besedne zveze kot ene zapletene besede, posledično ene osebe (Отец Сын, Отец Слово),²³⁹ a saj on vendarle govori o starozaveznem času (nepovezanost Sina in Besede v Genezi).

Značilno je, da Avvakum zgodbe ne izpelje, ne dokonča – ker se mu pač ne zdi pomembno – ter napotuje k branju zbirke govorov Janeza Zlatousta z naslovom *Margarit*, kjer je o stvarjenju človeka napisano več.

Zaključna poved uvoda je izraz prisege: »Сице аз, протопоп Аввакум, верую, сице исповедую, с сим живу и умираю« (Avvakum 1994: 7).

Težko bi govorili o teoretičnih osnovah veroizpovedi, pa vendar se Avvakumova vera ne dotika le staroruskega bogoslužja (čepprav se njegovi pogledi na pravoslavno prakso v veliki meri res tičejo vsakodnevnega obredja),²⁴⁰ temveč se njegovo utemeljevanje približuje izgrajevanju teološko podprtega položaja staroruskega pisca. Tradicionalni uvodni del žitij naj bi po klasičnem bizantinskem vzorcu vseboval opis ponižnosti in pokornosti junaka, od česar Avvakumov uvod k *Žitju* odstopa, razen v redkih formulah avtorskega samoponiževanja. V nasprotju z žitijskimi vzorci svetnikov Avvakum ne teži k celoviti predstavitvi lastne podobe, niti se kot avtor ne oddalji od sebe, da bi se lahko doživljal kot drugega in posledično sebe sploh upodobil kot junaka. V predgovoru k svojemu *Žitju*, ki spominja na apologetsko naravnano samogovor (*Žitje* kot pričevanje o pravilnosti svojih življenjskih načel) Avvakum dosledno sebe imenuje s staro cerkvenoslovansko prvoosebno obliko osebnega zaimka аз, ki se v osrednjem delu sporadično menjuje z govorno rusko varianto я. Odnos do sebe Avvakuma vrača k sebi: tako je vzpostavljena nekakšna neovrgljiva istovetnost, ki gradi piščevo identiteto. Avvakumova veroizpoved je predvsem njegova izpoved globoko osebne vere.

Njegovo osnovno vodilo dejavnega uresničevanja religioznih načel v vsakdanjem življenju izjavlja: »Jaz le molim, a brez del tudi molitev ne pomaga« (Avvakum 1994: 55).²⁴¹

»Mi smo v svojem bistvu verni, in brez znamenja verujemo Jezusu Kristusu, Sinu Božjemu« (Avvakum 1994: 49). Ob kaznovanju somišljenikov jim Avvakum razkriva izhod iz brezupnega položaja: za resnično, tj. notranjo vero ni potrebno nikakršnega vidne-

²³⁹ Prim. Uspenskij (2002: 471).

²⁴⁰ Zato se ne odpeveduje svojemu glasu in »svoji individualni odgovorni aktivnosti« (prim. Bahtin 1999: 203).

²⁴¹ »Я токмо молитву говорю, а без дел и молитва не пользует ничто.«

ga, otipljivega dokaza (brez roke in jezika lahko v sebi še vedno nespremenljivo verujejo). Avvakumova vera je zmožna tudi sprostitev (od) strogih pravi.

Na zasliševanju cerkvenega sodišča občuti Očetovo silo delovanja (oblika) ter Sinovo osmišljanje dela (vsebina): »Bog je razprl usta moja grešna in osramotil jih je Kristus z usti mojimi, /.../ odgovoril sem jim prek Kristusa naslednje: "Vesoljni učitelji! Rim je že davno tega padel in leži negibno"«²⁴²(Avvakum 1994: 43).

Naj bo ta tipično ruska formulacija Božjega carstva uvod v poskus opredelitve ruske tradicije.

»Moskva – III. Rim«

Leta 1523/24 je starec pskovskega Jelezarovega samostana Filofej napisal diakonu M. G. Misjurju-Munchinu, emisarju velikega pskovskega kneza, *Poslanico proti zvezdogle-dom* (ali *Poslanica o nenaklonjenih dnevih in urah*) na njegovo prošnjo komentirati spise nemškega astrologa in zdravnika Nikolaja Buleva. V približno istem času (verjetno ok. 1531) je v prvem obdobju svojega moskovskega bivanja kot odgovor na vedno bolj aktivno delovanje uniatsko usmerjenega publicista in prevajalca ter zdravnika carja Vasilija III. N. Buleva Nemčina začel pisati svoj obširen opus protilatinskih in protiastroloških polemičnih del tudi Maksim Grek. Vendar zaradi zahtevnega Grkovega miselnega sistema²⁴³ ter njegove do ruske resničnosti stroge kritičnosti, s katero je v nasprotju s preteklimi staroruskimi antikatališkimi besedili dogmatične in liturgične razlike med grško-pravoslavno in latinsko cerkvijo ustrezno opredelil, njegovi spisi, ki sicer »ustrezajo vsem pravilom teološke polemike«,²⁴⁴ niso mogli odmevati v carskih ušesih še stoletje kasneje tako, kot je visokoleteča, silo utrjujoča, enostavnejša od seštevalne formule, politična doktrina »Moskva – Tretji Rim«, ki jo je prvič omenil neuk pskovski starec Filofej.

Vendar pa je kulturnozgodovinsko na usmerjenost tipično ruskega duha (ki se zdi, da se mišljenja ne tiče) vplivalo njegovo zanikanje t. i. »zunanjih modrosti«: »Jaz vaški človek«²⁴⁵ sem se učil črk, a helenističnih spretnosti nisem več in retoričnih astro-

²⁴² »Бог отверз уста мое грешные, и посрамил их Христос устами моими /.../ И я им отвещал о Христе сице: »Вселенстии учителие! Рим давно упал и лежит несклонно« (Avvakum 1994: 43).

²⁴³ Razvija temo o »oblasti nad seboj«, povezane s naraščajočim pomenom človekove odgovornosti; obsoja vprašanje posmrtnih kazni; vpliv zvezdnega položaja zavrača z idejo »božje zamisli« – zgolj shematičen oris v Grekovih spisih razplatenih miselnih nazorov.

²⁴⁴ Več o tem (na podlagi primerjave z antilatinskim opusom konstantinopolskega patriarha Fotija, ki ga je med drugimi prevajal M. Grek) gl. Bulanin (1984: 82–94).

²⁴⁵ Izraz »vaški človek« je verjetno iz lat. homo rusticus.

nomov nisem bral, niti z modrimi filozofi nisem besedoval, učil sem se le iz knjig zakona milosti«. ²⁴⁶ Vzorci samoponiževanja so spregledljivi, formalni obrati pisne besede, pravzaprav že neopazni (v besedilu, spisanem v 16. st., izražanje sramu ob lastni neizobraženosti ne more biti več polemično verodostojno), skozi njih je jasna ostrina načelnega zavračanja, ne toliko premislek, kolikor v veri utemeljen upor proti humanistični izobrazbi. Rusko pravoslavje prav v Kristusovem nauku najdeva potrditev svoje verodostojnosti, od katere ne odstopa: čistost vere je umsko uboštvo ali razum zgolj Kristusov. Zato niso potrebni ne gramatika, ne filozofija, ne retorika, vse učene v antični, tj. poganski predpreteklosti krščanstva ter v latinskem odpadništvu od krščanske vere. Tezo »Moskva – III. Rim« Filofej omenja v več svojih spisih in jo skuša utemeljiti s svetopisemsko zgodovino, s starozaveznim Danijelom, ki je govoril o dveh padlih carstvih in tretjem, ki se ne bo več zrušilo, ker bo stalo večno (Dan., 2. pogl.) – eshatološkost šele daje tisti zven, ki ruskega človeka privlači s svojo neovrgljivo končnostjo, bližino neodvrtljive smrti, ki se ji – zgolj izbrani narod (bogoizbranost) – lahko, šele zadnji hip, izogne. Zgodovinsko konkretizirana Filofejeva razlaga moskovsko državo, ovenčano s svetovno slavo in silo, postavlja nad rimsko in bizantinsko. Konec 16. st. je teorijo »Moskva – Tretji Rim« poskušal oživiti celo konstantinopolski patriarh Ieremija, ki je ob uvedbi ruskega patriarhata carju Fjodorju Ivanoviču rekel: »Stari Rim je padel zaradi apolinarjeve krivoverske ločine. Drugi Rim, to je seveda Konstantinopol, so zavzeli brezbožni Turki, agarijanski vnuki. A tvoje veliko rusko carstvo – tretji Rim po čistosti vse prekaša ... in ti si edini pod nebom krščanski car, v vsem vesoljstvu, med vsemi kristjani«. Razkolniki so to teorijo prevzeli že brez političnih podpomenov, a zgolj kot zniževanje grške avtoritete v pravoslavni cerkvi. Avvakum se torej navezuje na podobo Rusije, kakršna se je porodila že konec 15. stoletja (na primer v *Povesti o novgorodskem belem klobuku*): predstava o svetli, bogoizbrani Rusiji, ki je zaradi mučeniške krvi, prelite zanjo, sveta (rus. Святая Русь). Ko pa je starec Filofej utrjeval čistost ruskega pravoslavja, je omenjal med drugim tudi pravilnost takrat v ruskem bogoslužju rabljenega dvoprstnega načina križanja.

Avvakum v zadnjo redakcijo svojega *Žitja* vključi tudi tri traktate, ki jih je napisal posebej:

Prvi spis *O žrtvi* [tj. obhajilu] *nikonijanski* je odkrito uporen (brezumno polemičen): »In rečem: "Glej, bes, tvoje od tvojih ti v oči mečem!" /.../ Preklel sem odpadnika Nikona z nikonijanci in njihove heretične knjige, in njihovo žrtev [tj. obhajilo], in vso

²⁴⁶ Malinin (1901: 37–38). Starec Filofej je poleg vseh naštetih neznanij, ki jih sam povečuje, zamolčal, da se tudi z znanjem grškega jezika ne more ravno hvaliti, saj je izraz »helenističnih spretnosti nevešč« verjetno napačno prevedel iz verza molitve kesanja (v izvirniku grškega, ki ga je starec bral v cerkveni slovanščini), kjer je omenjena »jelenova drznost« – in ne pogansko rokohitrstvo.

liturgijo njihovo, in naposled je nastopila milost Božja v meni, in zdrav sem bil« (Avvakum 1994: 61).

V naslednjem traktatu *O prejetanju obhajila Kristusovega* Avvakum opredeljuje zanj najpomembnejši del bogoslužnega »prejetanja skrivnosti Kristusovih«:

»Če bi pogoltnil tisto [tj. nikonijansko] proširo, bi me zagotovo, vem, besi zadušili /.../ Bolje je umreti, da ne prejmeš obhajila, kakor da ga prejmeš in si pogubljen!« (Avvakum 1994: 61).

Verjetno je bila za uradno Cerkev največja novost razkolniška načelna zavrnitev znotraj-cerkvene, tj. institucionalnega prejetanja zakramenta spovedi ter obhajila (ki si v staroruski pravoslavni tradiciji nespremenljivo sledita v navedenem vrstnem redu! – evharistiji mora spoved predhajati). Razkolniki so na ta način realno zamejevali možnost vpliva cerkve na prebivalstvo ter ogrožali politični nadzor cerkvene oblasti nad nepreglednimi ruskimi množicami. Zgodilo pa se je še naslednje: med najnižjimi sloji ruske družbe so se podtalno navzoče davne strasti in neizražene težnje lahko hitreje in nepomišljajoče udeležale. Povod za odločilnejše premike so torej storili prav razkolniki: s svojim neposrednim stikom s preprostimi ljudmi so v resnici sproščali pravoslavno obredje, a mu načeloma niso nasprotovali. Razumljivo je, da je sledila obtožba nasprotovanja oblastem (hujskanje ljudstva k upiranju uradni cerkvi), carjeva provokacija v imenu paradoksa cerkvene avtoritete pa je bila, da so jim skušali manipulativno naprtiti tudi »bolečo« nepokornost tradiciji (nasprotno razkolniškim težnjam). A globljega vrenja v ljudski zavesti se zaježiti ni več dalo.

O stikanju prstov med križanjem

Zadnji od posebnih traktatov v *Žitju protopopa Avvakuma* je »*O stikanju prstov med križanjem*«:

»Vsakemu vendar pravovernemu se spodobi trdno prste roke stakniti in se križati, in ne z mlahavo roko znamenje narediti malodušno in tako bese tešiti. A se spodobi na glavo, na trebuh in na ramena položiti roke z molitvijo, kakor bi telo slišalo. In z umom biti pozoren na tiste skrivnosti, ko se križaš; skrivnost

skrivnosti prsti v roki oblikujejo, to moraš razumeti. Po izročilu svetih očetov je treba stakniti tri prste /.../ vse tri konice skupaj«²⁴⁷ (Avvakum 1994: 66).

Avvakum si takole razlaga križno znamenje:

»Palec in mezinec in sredinec poleg mezinca, vse tri konice skupaj; to predstavlja troedinost Božjega – Očeta in Sina in Svetega Duha. Tudi – kazalec in sredinec skupaj stakniti in sredinec malo pokrčiti: to pomeni Kristusovo skrb za Božje in človeško. Tudi [roko] dvigniti na glavo – pomeni um nerojeni: Oče je rodil Sina, več kot večnega Boga, pred časom večnega; tudi na popek položiti – pomeni Kristusovo utelešenje Kristusa, Sina Božjega, od Bogoraz-kriteljice Marije; nesti na desno ramo pomeni Kristusovo vnebovzetje in sedenje na desni Očeta; a na levo ramo položiti predstavlja ločitev grešnih od pravičnih, in izgon v trpljenje in večno kazen«²⁴⁸ (prav tam).

Avvakum v nikonijanskem znamenju za Trojico (stik palca, kazalca in sredinca) vidi celo »kačo«, in to prav tisto iz Apokalipse Janeza Evangelista, ki si jo razlaga »kot hudiča«, prav tako znano »zver, ki je zlobni car, kakršna koli nečistost in neresnica« ter (ni znano, v katerem prstu prepoznavna) novozaveznega »lažnega preroka, tj. lažnivega učitelja, papeža ali patriarha«. Ni čudno, da prvenstvo triprstnega križanja pripisuje latinski hereziji oziroma prav dobi tragičnega razkola (štelo se je leto 1054) krščanske vere na vzhodno in zahodno, ko je Rimski cerkvi vladal (v letih 891–896) papež Farmoz (v ruski pravoslavni tradiciji razumljen kot eden od krivcev za razdelitev cerkve), za njim pa sedmi papež Štefan, ki je prejšnjega

»izkopal, ga osramotil, mu odsekal prst, ga vrgel na zemljo in zemlja se je razmaknila in prst pogoltnila. Potem je drugega odsekal in ga vrgel vanjo in je nastopila nesreča velika. Potem je tretjega odsekal in iz zemlje je ušel strahoten smrad, da so se ljudje začeli dušiti. Ko je Štefan ukazal Formozino telo vreči v reko Tiberio, je njegovo truplo blagoslovil z znamenjem iz izročila, šele takrat

²⁴⁷ »О сложении перъсть. Всякому убо правоверну подобает крепко перъсты в руке слагая держати и креститися, а не драхлою рукой /.../ но подобает на главу, и на брюхо, и на плеча класть рука с молитвою, еже бы тело слышало. И умом внимая о сих тайнах, тайны тайнам в руке персты образуют /.../ По преданию святых отец подобает сложити три перъста /.../ всех трех концы вкупе.«

²⁴⁸ Takšna razlaga je bila zapisana v *Zbranih kratkih naukih o artikulah vere* (Mali katekizem. Moskva, 1649).

je zemlja bila spet kot prej.²⁴⁹ Tako je zapisal letopisec latinski, v *Knjigi o veri* je napisano, kateri je to bil«(prav tam).

V gnevu opisuje, kako se je troprstno križanje vseeno »od Rimljanov razširilo na Poljsko in od tam med vse okoliške narode, med Nemce, Srbe, Albance, Vlahe in Grke« ter našteva nove krivce, nekega grškega meniha – neimenovanega Damaskina, ki je »odsekal od Trojice Kristusovo učlovečenje « in protopopa Malaksa, arhierēja, ki je utemeljil t. i. imenoslovno križanje (ime Jezusa Kristusa dobesedno v duhovnikovem blagoslovu), »nima pa svete Trojice. Kako naj živimo! Čas je nastopil, nihče se ne more igrati, le Bog! Kaj bi se sploh na njih jezil! Čas, že zapisan, je prišel. Že Hipolit sveti in Efrem Sirski sta od daleč predvidela ta čas in napisala o njem: »In dobili bodo umazan znak za znamenje Odrešenikovo« – Avvakum si res spremenjeno križanje razlaga kot apokaliptično znamenje zveri, ki ga je na desno roko in na čelo polagal sam Antikrist.

Avvakum se sklicuje na Meletija Antiohijskega Teodorita Cirskega (rus. Feodorit Blaženi), Petra Damaskina (učen menih iz 12. stoletja) in Maksima Greka. Prvi je bil episkop (umrl leta 381), ki naj bi po legendi²⁵⁰ po prihodu v Antiohijo »pokazal tri prste ... in ni bilo znamenja. Potem je staknil dva /.../ in se je zasvetila iz njega kot blisk ognjena svetloba ... in tako je razkril krivoverce«. Po sklepih stoglavega zbora sta Meletij in Teodorit Cirski »razglasila, da kdor se ne križa z dvema prstoma, kot tudi Kristus, naj bo preklet«. Čeprav *Besedo sv. Feodorita, kako blagoslavljati in se križati* ni zapisal Feodorit Blažen, je bil ta spis v Rusiji znan iz 15. stoletja, kot avtoritetnega ga je priznal metropolit Daniil in stoglav,²⁵¹ kasneje je prešel v uradne izdaje Katekizma. Na cerkvenem zboru leta 1667 sta patriarha Paisij in Makarij izjavila, da je ta spis ponarejen.

V svojem *Žitju* se Avvakum več kot štirikrat sklicuje tudi na Maksima Greka. Tu pa se zdi neogibno pojasniti odnos starovercev in nikonijancev do rusko pišočega Grka. Maksim Grek je med drugimi napisal tudi spisa za utemeljitev dvoprstnega križanja ter dvojne aleluje, a njegovo izvorno ljubezen do domovinske (tj. bizantinske) tradicije so

²⁴⁹ Papež Stefan (v letih 896–97) je res papeža Formoza dvignil iz groba in ga obtožil uzurpacije papeževskega položaja. Takšna pripoved je bila zapisana v *Knjigi o veri* (Moskva, 1648).

²⁵⁰ Zapisani v *Prologu* (za 12. februar) in v *Stoglavu*.

²⁵¹ Cerkevno zasedanje – zbor leta 1551 pri carju Ivanu IV. Groznem in metropolitu Makariju, ki je bilo objavljeno tudi v knjigi, ko je bil leta 1553 prvič v Rusiji uveden tisk: *Stoglav* je bila knjiga z govorom Ivana IV. in »carskimi vprašanji« o gradnji cerkva, o obredju v prestolnici in v provinci itd. Končno redakcijo knjige pripisujejo metropolitovemu djaku, ki je pisal pod nadzorom predsednika zbora Makarijem; začel jo je pisati 23. februarja 1551 in končal 11. maja – s carjevimi predgovori in razdelitvijo na 100 poglavij. Recenzent je bil Maksim Grek. Tam so tudi izgovorili: »Božje knjige pisci pišejo iz nepopravljenih prevodov, ko pa napišejo, več ne popravljajo, opis opisu doda tudi nedopis [tj. vzame] in pike netočne [točke lažne/nejasne] ...«.

ruski zagovorniki reform v 17. stoletju spretno skušali izkoristiti, celo zlorabiti. V *Govoru, kako se križati s prstnim znamenjem*,²⁵² ki se začne z naslednjimi besedami: »V njem bom, napovedujem, razkril tebi, o čemer si me spraševal, silo skrivnostnega apostolskega izročila, to se pravi podobe križnega [znamenja] ...« je Maksim Grek zagovarjal dvoprstno križanje, kar je tako kot njegove besede o ikonopisju po vsej verjetnosti upošteval stoglavni zbor leta 1551. Stoletje kasneje je najprej leta 1654 Ivan Neronov v pismu carju kot argument za dvoprstno križanje navajal omenjen Grekov spis, prav tako kasneje Avvakum, Lazar in drugi. Moskovski zbor 1667 je pod Nikonom uvedel triprstno križanje in v *Skrižali* Grekov spis razglasili za napisanega »pod pritiskom okoliščin«, zraven pa se še sklicevali na njegovo odobravanje sprememb Simbola vere. Na to je solovecki menih Gerasim Firsov v svojih znamenitih *Zvezkih o križu* (napisanih pred letom 1658) zapisal tezo, da če je »Maksim bil napolnjen z modrostjo in razumom«, kar so morali priznati tudi pisci *Skrižali*, potem mu je bil omenjeni *Govor* narekovan od Sv. Duha, kajti te lastnosti so, kot priča apostol, darovi Svetega Duha. Kmalu je bil v polemiko pritegnjen še en Grekov spis, *Beseda o trikrat izgovorjeni aleluji po izročilu cerkvenem, četrtič po »Slava tebi, bože*«, kjer se Maksim Grek sklicuje na Ignatija Bogoslova (ponovno je njegovo utemeljevanje s teološko-dogmatičnega zornega kota neoporečno). Nikonijanci so temu očitali, da po slogu odstopa od drugih Grekovih spisov in da ni pod nobeno različico njegovega podpisa. A sodbe o slogovni naravi stilsko, tematsko in žanrsko tako raznovrstnih besedil, kot jih najdemo v opusu Maksima Greka, so za hitroprste nikonijance značilno kvaziintelektualne, v resnici pa le prenačljene in površne. Poleg tega v rokopisu iz Sinodalne zbirke (Sin. No. 919)²⁵³ iz preloma 16. v 17. stoletje, lahko preberemo: »Prav tega meniha Maksima Greka svetogorca izjava o psalmoglasni aleluji in neresničnem bivanju in tujem služenju rimskega papeža«. Dva spisa, v celotnem opusu rusko pišočega Grka neznatna, sta tako postala odločilna v sporu in zagovoru razkolnikov staroruskih običajev. Na predvečer obeh spornih moskovskih cerkvenih zborov (leta 1666 in 1667) je Simeon Polocki napisal svoj antistaroverski polemični traktat *Žezlo vladanja*, v katerem izjavi, da sta omenjena Grekova spisa ponarejena.²⁵⁴ Vendar dejstvo, da sta čeprav, kratka spisa, vključena v vse najstarejše še doživljenjske izdaje zbranih del Maksima Greka (pri katerih je bil povsem mogoče tudi sam prisoten), govori proti temu. A nikonovski popra-

²⁵² E. Golubinski je ugotovil, da je bil natisnjen v Ostrogu leta 1585, in sicer ga je moskovski tiskar Ivan Fjodorov namenil Kirillu Terleckemu in ga zanj natisnil.

²⁵³ GIM. Sin. No. 919. pogl. 16. list 189–191obr.

²⁵⁴ Temu sledijo še Jurij Križanič, Afanasij Ljubimov, ki navaja, da je M. Grek zavrnil prevod knjige Fedorita o dvoprstju na prošnjo metropolita Danila, patriarha Ioakim in Adrian pa sta v *Predgovoru k Popravljeni Knjigi psalmov* tudi govorila o ponaredku. Zato doslej glavni uredniki zbranih del M. Greka omenjenih kratkih spisov niso vključili v izdajo.

vljalci knjig so šli celo tako daleč, da so njegove izvirne rokopise (hranjene v samostanu Trojice Sergeja Lavre) »paleografsko« popravili (zamenjali dvo- na triprstno križanje in dvojno na trojno ponovitev aleluje) – mojstrsko ponaredili.²⁵⁵

A Maksim Grek tudi zapiše: »Kajti kaznovan bo tisti, ki se svojega lažnivega mnenja trdno drži, vztraja in proti resnici nasilno in okrutno govori brez upa na možno premenitev, popravljanje, ta je heretik, po božjemu apostolu in Zlatoustu, ki sta govorila: heretik je, kdor lažnivemu mnenju svojemu sledi in pri njem trdno vztraja.«

Prav tako sv. Gregor Niški pravi: »Če je nekdo trdega srca, kot pravi *Sveto pismo*, in laž išče, kdor si drzne skušati molitvene besede, ta ne nebesnega, a spodnjega očeta kliče.« In še Janez Zlatoust: »Od tistega, ki licemeri in je vzvišen [to je ni ponižen], ko sveto Trojico imenuje, četudi svete kliče, četudi znamenje pravičnega križa dela, se odvrni, pojdi stran.«²⁵⁶

B. L. Uspenski pravilno opozarja, da v resnici oba načina križanja pomenita tako trojičnost Boga, kakor tudi dvojnost Kristusove narave: pred razkolom je bila ideja Trojice izražena v stiku palca, mezinca in sredinca, ideja Bogočloveškosti pa v staknjenju kazalca in sredinca, z Nikonovo reformo pa Trojica s palcem, kazalcem in sredincem, ideja Bogočloveka pa v stiku palca in mezinca. Omenjena načelnost, ki se tiče zgolj in samo zunanjšega videza – najbolj »formalne forme«, je na nek način brezsmiselno (odraz trme, upornega duha, celo ponosa – zla v posamezniku, ki ne misli na druge) vztrajanje pri okostenelih pravilih, ki je zarezalo v človeška življenja, »zagovor le zaradi zagovora«.

²⁵⁵ Več o tem gl. Šaškov (1979).

²⁵⁶ Prim. še Spoznavalčev komentar (k spisu *O božjih imenih* D. Areopagita) o »resničnem kristjanu«, ki ga navaja Avvakum na začetku svojega predgovora.

RAZKOL: RUSKA TRADICIJA? – VPRAŠANJE RESNICE

Dve strani sta se pravzaprav pripravili o zgodovinski resnici in o zgodovinskem idealu,²⁵⁷ a spor se je zožil na eno samo vprašanje: ali je starejši ruski cerkveni obred in ali so se mu izneverili neuki prepisovalci bogoslužnih knjig.²⁵⁸ Spremembe, ki so »izmalčile vero«, so razkolniki razumeli kot le preveč človeško ali celo Antikristovo delo. Vendar je bilo popravljanje bogoslužnih knjig od nekdaj sporna dejavnost. Usklajevanje starih in novejših rokopisnih redakcij knjig je z uvedbo tiska v Rusiji (okoli 1553) postajalo s časom vedno bolj mučno. Leta 1618 je bil obsojen arhimandrit samostana Trojice Sergeja Lavra Dionizij Zobninovski²⁵⁹ in njegovi pomagači pri popravljanju rokopisnih besedil. Težnje po unifikaciji norme, obredja, zapisanega znaka pa so se v Rusiji pojavile že veliko prej.

Metropolit »Kijevski in vse Rusije« Kiprian (ki med drugim v Knjigi psalmov govori o dvojni aleluji, v svojih pismih pa piše, da se samostanom ne spodobi imeti veliko zemlje) je že leta 1397 začel liturgično reformo. Osebno je sodeloval pri prevodu drugačnega grškega bogoslužnega pravilnika (ustav), kot je bil doslej uveljavljen v ruskem bogoslužju (v rokopis Služebnika²⁶⁰ vstavljen »tropar tretje ure«²⁶¹) in ki ga je poslal v

²⁵⁷ »Takšni historiozofski pojmi pa so aksiomi, ki ne morejo biti niti dokazani niti zavrjeni.« (Pančenko 2000: 59).

²⁵⁸ Prim. Pančenko (2000: 51).

²⁵⁹ Čeprav viri različno poročajo in ni povsem jasno, ali so popravjalci znali grško (po nekaterih podatkih naj bi znali in primerjali s 25 rokopisi, med njimi je bilo 5 grških) ali ne, se je zgodilo nekako takole: popravili so Trebnik, ki ga je po pregledu Iona, metropolit kruticki izročil cerkvenemu sodišču (1618) kot krivoverskega. To pa zato, ker so iz molitve posvetitve vode izključili besedo »ogenj«, ker je v grškem izvorniku ni. Dionizija so izobčili in zaprli v Novosvjatski samostan, kjer so ga mučili, pretrepali in pustili gladovati, dušili v dimu, silili delati tisoč priklonov na dan. Ob praznikih so ga v verigah in samo v srajci odvedli pred metropolita, da bi se pokesal. Leta 1619 je jeruzalemski patriarh svetoval novemu ruskemu patriarhu Filaretu, naj še enkrat preveri incident. Na novem zasedanju je Dionizij zagovarjal svoj popravek in popravjalci so bili oproščeni. Filaret pa v izogib nadaljnjim trenjem vseeno ni izključil »ognja« iz molitve – in še danes je takšna ruska molitev za posvetitev vode.

²⁶⁰ Sin. 376/268.

²⁶¹ Troparji so v 4. st. zamenjali teozofske himne.

Rusijo konstantinopolski patriarh Filofej (avtor t. i. diakonovske liturgije ali Filofejevskega reda proskomidije). Pskovskemu duhovništvu je kijevski metropolit sporočal, da se na podlagi pravilnika »Božjega služenja Zlatousta in Velikega Basilija« ter »Sinodika²⁶² pravega, resničnega, ki ga berejo v Carigradu, v Sofiji Sveti, v patriarhiji /.../ mi tu v metropoliji v molitvi spominjamo ali heretike na prekletstvo obsojamo.«

Če se ozremo še na izvor takšnega pravilnika (ne le glede dvoprstnega ali petprstnega križanja), prenesenega na ruska tla v času pokristjanjenja, potem je obveljalo mnenje, da je bil ta v bizantinski cerkvi predpisan s t. i. studijskim ustavom oziroma pravilnikom in tudi v Grčiji šele v 17. stoletju zamenjan s t. i. jeruzalemskim. Grobo rečeno je pomembnejša sprememba le v njuni usmeritvi: studijski ustav je uvedel Feodosij Pečerski, tako rekoč prvi ruski neoporečni dejavni svetnik (dvojica prvih ruskih svetnikov, Boris in Gleb, ki sta dobila svetniški naziv zaradi vrednot skrajnega neupiranja, zaznamovanih s posebno rusko pasivnostjo, ki se v kasnejših stoletjih levi med strogo askezo pravoverne spokorjenosti ter malce bolj ljudstvu približano in nezadržano govorico samodejnih besed, ki se jim jurodivi daje), ki je v času razcveta starodavnega Kijevo-Pečerskega samostana meništvo načelno prepletal z družbenim življenjem (menihu je bilo rečeno, da v primeru, da ga samostanski brat zmoti pri opravljanju vsakodnevne osebne molitve, branja, petja, ker bi potreboval pogovor z njim, torej njegovo človeško pomoč, potem mora, kljub zadanemu pravilu, dati prednost bratu – in ne molitvi – kajti najvišja Kristusova zapoved je ljubezen do bližnjega). Bivanje med ljudmi je vključevalo v prvi vrsti samostanski red: poleg rednih skupnih molitev v cerkvi, opravljanje težjih (na polju, v gozdu) in lažjih (rokodelskih, pomoč v kuhinji, na vrtu) del ter obveznega občevanja z zunanjimi verniki, obiski ljudi in pomoči potrebnih, razdeljevanja hrane lačnim – stika z ruskim ljudstvom.

Jeruzalemski ustav pa je bil usmerjen bolj v bogoslužna pravila: predpisoval je težje kazni ob kršitvi določenih pravil pri samem obrednem služenju, kar pomeni predvsem v času liturgije. Z zgodovinskega zornega kota je bil (ne staro- ali novoruski, temveč) stari grški način križanja z Nikonovimi reformami zamenjan z novogrškim, njune malenkostne razlike pa so razkolniki razumeli kot nasprotje grške in ruske tradicije. Imeli pa so prav, da staroruska tradicija ni iznakazila starejše bizantinske in začetne (prvo?) vzhodnokrščanske obrednosti: verniki so se od 9. stoletja križali z dvema prstoma tako v Kijevski Rusiji kakor tudi v Moskvi – še na začetku 17. stoletja.

Vprašanje o stari resnici postaja v stari Rusiji vedno bolj zamotano, skoraj nerazrešljivo ...

Zavestno podrejanje staroruskemu srednjeveškemu iskanju resnice vodi nazaj,

²⁶² Sinodik je rokopisna knjiga, po kateri se je med liturgično mašo razglasil »večni spomin« pokojnih.

na začetek zgodovine, kjer in ko je bila edina zamisljiva in mišljena – resnica Besede. Vprašanje prave vere oziroma pravilnosti obreda, po katerem veruješ, je na začetku *Žitja* Avvakum pravilno odprl s povezavo vprašanja o resnici, ki v ruskem kontekstu vedno nosi razdelitev na dvojno, nebesno in zemno ali višjo in tostransko, a vendarle resnico, o kateri spraševanje ni nikdar odveč – ker je to resnično večno. V ruskem jeziku obstajata različni poimenovanji dveh omenjenih oblik resnice, kar vpeljuje v usodo resnice: višja resnica (pravda), če je govoriti najprej o njej, slej ko prej sama postane nižja (istina) – ko se utelesi v Besedi. Vprašanje aдекватnosti vsebine in oblike je tisto, ki sooči premišljevalca z razpotjem o izvoru. Ortodoksna krutost korenini v najstarejšem razkolu svetovnega krščanstva na dvoje, ki se je zgodil zaradi nepremišljenosti, napuha in trme. Če ne bi bilo takšne družbene usode cerkve in če ne bi nastala tako globoka brazda med vzhodno in zahodno perutjo, bi morda verniki stisko in tesnobo res znali premagovati zgolj v obrazu edinega Sina. Tako pa je nalogo odreševanja prevzela askeza, ki je narekovala skrajnost – spokorjenosti. V pomehkuženi vsakdanji resničnosti, pa tudi v občutljivi zgodovinski nedorečenosti se je ta vedno kazala kot upor proti krivici in poneverbi resnice – takrat je celo prostost postala ne več resnično nujna.

Čeprav je tako kot zahodna katoliška cerkev s sprejetjem krščanstva tudi vzhodna enačaj med resnicama v družbenem smislu (tj. ne le med cerkveno in posvetno oblastjo) ter enako pripadnost cerkvi in državi vsakega posameznika ves čas občutila kot edino uresničljivo polje spekulacij, intrig, pa tudi uresničitve biblijskih sanj o Sveti deželi, je bila kulturna tradicija, od koder je črpala ruska veja molčečega nasprotovanja zemeljski slavi imenljivih uspehov in zmag, bizantinska. Vendar se s pojmom transplantacije oz. presaditve bogate, z antično starogrško ne/organsko zvezane, bizantinske ne le duhovne kulture na ruska tla ne more izčrpati nedoumljiva samosvojost ne/izvirne ruske duhovne tradicije. Ruska tradicija je izhajala iz enih in istih vzorcev, ki so jih ponavljali. Prirejanje izvirne vsebine, značilno za rusko tradicijo od samih začetkov, pa govori tudi o velikem potencialu ustvarjalnega duha, ki je grozil, da bo svojega Očeta prekašal. Tako so se od časa pokristjanjenja Rusi sklicevali naprej na Črnorizca Hrabra (*O pismeneh*)²⁶³ in utemeljevali, da sta cerkvenoslovanske knjige prevedla svetnika, da je torej stara cerkvena slovanščina »od Boga vdahnjena« – višja od grščine.²⁶⁴ A ruski duh se je očitno skozi zgodovino tudi zelo dobro zavedal, da mora biti vprežen, podrejen že »zapisanim« okvi-

²⁶³ Nanj se sklicujeta med drugimi tudi pisec *Žitja* Stefana Permskega in Ioann Višenski v predgovoru h grško-ruskim in tatarsko-ruskim slovarjem 15. in 16. stoletja, Zinovij Otenski pa si zato celo dovoli nasprotovati popravkom Maksima Greka v Simbolu vere.

²⁶⁴ Prim. polemiko med Arsenijem Suhanovim in grškimi duhovniki o »večji« svetosti (Grki so mu govorili, da je pri njih tropstje od »nekdaj«, Arsenij jim je nasprotoval, sklicujoč na »božje pismo«, da je dvoprstje v Rusiji izvorno. Grki so govorili, da so Rusi prejeli vero od »njih« – Arsenij je rekel, da so

rom. Rusija svojih sil ni usmerjala na Zahod, temveč navznoter: ohranjanje statične zapri-seženosti lastnemu se je v času naglega vzpona moskovskega carstva ustalilo v neizčrpnem nacionalnem čustvu. Trenja v soodnosu Cerkve in Carstva so zagotavljala notranjo sa-mozadostnost: razvijanje Simbola nedotakljive in nespremeljive oblike živega bogoslužja. Nepopustljivost obeh oblastnih tvorb je ne le usmerjala, ampak »tvorila« rusko resnič-nost. Kot posledica utrditve vplivnega položaja in moči ruske države na pravoslavnem vzhodu je bil leta 1589 ustanovljen moskovski prestol (sedež) patriarhata (trajal do leta 1700), ki je Rusijo uzakonil kot »krščansko velesilo v svetovnem pomenu«; avtoriteta patriarhove oblasti se je pokazala že med leti 1606–1612, ko je metropolit Germogen pripomogel k organizaciji boja proti poljsko-švedski intervenciji. A v resnici se je histori-ozofska utemeljitev pravoslavnega carstva v Rusiji udejanjala že veliko prej ...

In vendar je šele v 17. stoletju mogoče spregovoriti o samostojni Ruski cerkvi – kajti takrat je končno dobila »svojo« identiteto, utemeljeno na ne/izvorno ruskem; če-prav je križani Kristus je starejših ikonah upodobljen s staknjenima dvema prstoma, je troprstno križanje od 17. stoletja do danes v uradni ruski pravoslavni cerkvi uzakonjeno kot edino (ne le pravilno) dovoljeno. Z razglasitvijo na moskovskem cerkvenem zboru »svoje« krivoverske ločine – z obsodbo, prekletvijo in izobčenjem iz cerkve celotne »ge-neracije razkolnikov – staroobrjadcev do konca časa« se je Ruska cerkev prepoznala, a tudi sebe zaznamovala – s troprstnim znamenjem sebe križala. Dejstvo, da je predaja raz-kolnikov anatemi v zavesti ruskega pravoslavnega vernika kljub oficialni »popustitvi« leta 1971 še danes živa, dokazuje, da je razdelitev Ruske cerkve leta 1666 (!) pomenila razkol celotne ruske družbe.

Prva uradna krivoverska ločina znotraj ruskega pravoslavja namreč ni izšla iz pre-teklih nestalnih manjših heretičnih gibanj, prinesenih na ruska tla od drugod (strigol-niki, židovskomodri²⁶⁵), večinoma od protestantskih gibanj Zahodne Evrope (iz Poljske, Ukrajine, Češke), je pa ukrep uradne cerkve, ne le pregon, ampak pogrom, izviral iz ruske preteklosti. Tragičnost razkola je v razčlovečenju osnovnih krščanskih resnic ter pozaba prve Kristusove zapovedi ljubezni do človeka. Pojav razkolnikov ni preprosta posledica ruske preteklosti, pa vendar zgodovinsko spreminjanje površja in obsega ruske duše lahko pripomore k izmerjanju njenih globin ... Govoriti o 17. stoletju v Rusiji ni mogo-če brez vpogleda v preteklo rusko zgodovino; gibanje razkolnikov, v sebi paradoksalno združujoče protislovje neoporečnosti vere in ovrgljivosti verovanja, ni razložljivo in je

krščanstvo prejeli od apostola Andreja itd.), ki jih je popisal v svoji knjigi *Spori z Grki o veri* (Keltujala 1911: 845–848).

²⁶⁵ Ti niso verjeli v božanskost in vstajenje Kristusa, saj so ga imeli sicer »za preroka, Mojzesu podobnega, ne pa enakega Bogu Očetu«.

zato tragično; strastne zagovornike starega bogoslužja je moč bolje razumeti z vpogledom v rusko dušo; doumetje tipike ruskega upiranja z molitvijo šele napotuje k razumevanju ne le stoletja uporov, temveč tudi sodobne Rusije.

VPOGLED V RUSKO ZGODOVINO – VPOGLED V RUSKO DUŠO

Propadanje Kijevske države in razpadanje pojmov edinosti, sloge ter duhovnega, v prvi vrsti krščanskega izročila je potrebovalo utešno protiutež. V dobi fevdalne razdrobljenosti in mongolskega iga (13.–15. stoletje) je Cerkev ohranila celostnost svoje ureditve: kakor prej je poleg religioznih izpolnjevala tudi nekatere državne naloge, na primer sodstvene, njeni vplivni predstavniki so pogosto morali posredovati v medknežjih sporih. Zahvaljujoč Čingisovi Jasi (mongolskemu zvitku zakonov) se je Rusije zakon o davkih izognil in poroditev ideje o izbranosti ruske zemlje je bila v času hudega pomanjkanja in izpraznjenih litanij ob ugaslem žrtveniku prvega skupinskega krsta tista, ki je odražala, da je edini vsem religijam skupni in nujni plod verovanja – up – še živ, da vera na ruskih tleh zmore le rasti. V prestolnici Zlate Orde je bil leta 1261 ustanovljen episkopat, ki je služil kot posrednik v odnosih med kanom, ruskim metropolitom in bizantinskim imperatorjem. Pravoslavje v Rusiji sta namreč podpirala takratni konstantinopolski imperator Ioann VI. Kantakuzen in patriarh Filotej Kokkin – goreča hezihasta.²⁶⁶ Njuno pokroviteljstvo je odtehtalo kijevsko strnišče, celo več, očitno je spodbudilo ruske književnike, ki so bili v prvi vrsti samostanski menihi, da so se podvivali (rus. подвиг), ne »padli duhom«, temveč skupaj z južnoslovanskimi narodi vstopili v duhovno-prosvetiteljsko gibanje: začela se je naraščajoča prevodna dejavnost, pa tudi nadaljevanje zametkov izvirnega literarnega slovstva. Kajti tataromongolska nadoblast, ki je rusko ozemlje zamejila z Ordo na vzhodu in Litvo na zahodu, ni ogrozila toliko zavesti o krščanski državnosti, temveč le zamajala že tako netrdno sestavljanko posameznih knežjih dinastij (pravzaprav že izživeti ostanki poganske razdrobljenosti). Konec 13. stoletja, ko je bilo na severovzhodu Rusije že opaziti znamenja oblikovanja nove ruske državne tvorbe, je bila metropolija prenesena iz Kijeva, najprej leta 1299 v Vladimir-na-Kljazmi, stoletje kasneje (1325) pa v Moskvo.

²⁶⁶ Prohorov (2009: 7).

Volja »biti več« je bila v naslednjem stoletju predrugačena v »biti višje«, ko se je Sergeju Radoneškemu, če verjamemo žitijskemu izročilu, prvemu izmed ruskih svetnikov prikazala Bogorodica in je nenadoma vedel, da mu je učiti le čim tišje (v dobesednem in prenesenem pomenu) – v nasprotju s preteklim, pričakovanim, družbenim. Njegovi ustanovitvi še danes enega najpomembnejših pravoslavnih samostanov in knjižnih centrov stare Rusije je sledil Uspenski samostan, ki ga je leta 1397 ustanovil Ciril (Kirill) Belozerski, knjižnici obeh pa dokazujeta, da je bila Rusija v tistem času čuječa in so bili prevedeni že poglobitni spisi meniške vzhodnokrščanske patristike, ki je v 14. stoletju v Bizancu doživela nezamenljiv razvoj.

Novgorod in Tver sta po razpadu Kijevske države kmalu izgubila kulturni vpliv in politično samostojnost. Po ruski zmagi na Kulikovskem polju leta 1380 se je dinastična politika začela krhati, v središču života ogromnega ozemlja pa so se začeli oglašati ne več brzdajoči lakoto po zemlji velikoruski interesi, ki so krepili nacionalno zavest. 15. stoletje lahko štejemo za začetek »zgodovine ruske domovine«. Moskovsko obdobje je pomenilo enotnost Ruske države z zgodovinsko zakonomernim središčem, od koder se je lahko razširjalo uresničevanje ideje ruskega religioznega mesijanstva. Z letom 1448 je bilo končano obdobje obstoja ruske cerkve kot metropolije Konstantinopolskega patriarhata (od leta 988): takrat je brez soglasja Vesoljnega konstantinopolskega patriarha zasedel mesto ruskega metropolita rjazanski episkop Iona, prvi metropolit ruskega rodu. Vendar je pojem samostojnosti ruske cerkve od tega trenutka naprej postal dvorezen: Cerkev je s podpiranjem na oblasti velikega kneza Moskovskega od njega tudi postala odvisna. Po Florentinski uniji (1439), padcu Bizanca leta 1453 v roke Osmanskemu kanu in osamosvojeni Ruski cerkvi ni bilo več preprek pri vzponu centralistične velikoruske države, naslednice bizantinskega vzhodnokrščanskega pravoslavja.

A med posestnim lastninjenjem in izkušnjo hezihastskega vmeščanja v posestvo zgolj lastne duše težko se je zgodil trk, odkrito nestrinjanje, kategorična odvrnitev od nasprotnega.

Nil Sorski (rojen Majkov)²⁶⁷ se zaradi svoje zgolj duhovne lakote ni odpovedal krščanskemu idealu Človeka, s svojim učiteljem Paisijem Jaroslavskim pa je bil eden od tistih ruskih menihov, ki se niso podredili družbeni težnji unifikacije velikoruske dežele, katere plug naj bi bila država, ralo pa Cerkev. Nil Sorski je neposredno izkustvo korenin hezihazma doživel na svojem potovanju na Aton.²⁶⁸ Takrat je bil Nilov duhovni oče Paisij

²⁶⁷ Prva duša ruska.

²⁶⁸ To govori tudi o njegovi jezikovni nadarjenosti, saj je kmalu po vrnitvi v Rusijo že prevedel Molitev Kirilla Jeruzalemskega ob priložnosti posvečenja novozgrajene kremljevske stolnice Vnebovzvetja 15. avgusta 1479.

že igumen Trojice-Sergejevega samostana, leto kasneje pa je sprejel nalogo duhovne podpore v imenu celotne ruske dežele na vojnem pohodu velikega kneza Ivana III. Vasiljeviča proti Ahmatu na Ugri. Vendar je bila njegova kontemplativno-meditativna načelnost preveč čista, da bi dolgo lahko uspešno upravljal – pa četudi samostanske posle,²⁶⁹ zato je zapustil Trojicki samostan. Nil se je kmalu naselil zunaj Kirillo-Belozerskega samostana, ob reki Sori, kjer se je počasi oblikovalo majhno število skitov – lesenih kočic, kjer so živeli Nilu predani menihi – v tišini in uresničevanju iskrene »notranje molitve«. A individualna oblika osamljene meditacije, prevladajoče v bizantinskem hezihizmu, se na ruskih tleh ni razvila; prvi pogoj ob sprejemu v Nilov skit je bil, da mora menih najprej določeno obdobje živeti v samostanu, kjer se »nauči« živeti v skupnosti in opravljati dela po strogem cerkvenem redu. To govori v prid upoštevanju »izvirno« ruske meniške tradicije, ki je od Feodosija Pečerskega gojila družbeno-dejavno obliko samostanske ureditve (zato Nil Sorski ni ne na cerkvenih zasedanjih ne v svojih spisih nasprotoval instituciji samostanov). Le menihom (na primer v pismu Guriju Tušinu), ki niso v »svetu našli spokoja«, je svetoval oddaljiti se od hrupnega nemira, umakniti se v samoto. Druga zahteva je bila čistost, tj. ne dvom in nepopustljivost v spoštovanju osnovnega Nilovega nauka neprilaščanja oziroma nelastninjenja, o katerem nazorno govori tudi pravilo: »sprejemati miloščino le v redkih primerih in v zmerni obliki«. Verjetno bi povedano nestrpnejši še lahko zvedli zgolj na suho formalnost odrekanja, če ne bi naslednje pravilo pojasnilo namen in smisel takšne ureditve vsakodnevnega bivanja. Tretja zapoved, zaradi katere se je bilo menihu treba odvrniti od vrveža, razburjenja ter nepotrebne in za dušo mučnega štetja praznih, nesmiselnih minut, je bila pismenost, knjižnost, menihova ne le sposobnost pisanja, temveč predvsem globoka notranja želja po duhovnem razvoju, ki v krščanski kulturi pomeni nenehno izpopolnjevanje in vztrajanje v »skromni malovednosti«. Nil Sorski je zavest o neogibni marljivosti upoštevanja zaukazanega osebnega reda navdahnjal z »neizrekljivostjo čustva« odgovornosti do zaloge neizčrpnega znanja. Odmik od sveta je po Nilovem učenju nujen zgolj zaradi možnosti duhovnega razvoja, ki jo ponuja samota (osredotočenost, nemotena pozornost, posledično plodnost »umnega dela«); dosleden izogib najbolj zemeljski obliki skušnjave, to je ravnodušnosti do materi-

²⁶⁹ Poleg skupnih, osebnih molitev ter duhovniških obveznosti (boter knezovim otrokom) za osvoboditev izpod oblasti Zlate orde je še miril dvorne razprtije v velikoknežji družini (Ivana III. z brati). V teh letih pa se je tudi z igumenom Kirillo-Belozerskega samostana Nifontom prepiral o cerkvenih posestvih. V Mineji služb Trojice Sergeja Lavra je zapisano, da so ga menihi plemiškega in bojarskega rodu na njegovo prigovarjanje k »umni molitvi«, »hoteli ubiti«. Po tem dogodku je odšel do ostankov Odrešitveno-Kamnitega (Spaso-Kamennyj) samostana, ki je leta 1476 zgorel, da bi o tem napisal pripoved. Leta 1484 je tako ob boleznih metropolita Gerontija in njegovi vrnitvi v samostan veliki knez ponudil očetu Paisiju prazno metropolitovo mesto, ki ga je ta neoblastno zavrnil (Prohorov 2009: 9–13).

alnega, ki budi nizkotne strasti brezna človekove sebičnosti, menihu šele omogoči nemoteno dejavnost: branja, pisanja, prevajanja – nenehne molitve. Spodbujanje miselne dejavnosti in vzdrževanje plodnega stika z realnim je negovalo »pamet, pozornost, spomin«, tj. tisto trezno srž ruske duše, ki je na ravni duhovne prakse zavrnila hezihastično učenje, da je videnje svetlobe v molitvi resnično istovetno s svetlobo s Taborške gore. Prek misli pomembnejših bizantinskih, v prvi vrsti mističnih piscev (Gregorij Sinait, Gregorij Palama, Janez Zlatoust) je nevsiljivo posredovano vodilo posameznikove prostosti, vprežene v »edino Kristusovo« molitev, ki je tudi osnovni simbolični vzorec revščine in uboštva kot duhovne vrednote osredotočenega uma ter načelo materialne in posedovalne vzdržnosti kot kvalitete cerkvenega življenja.

Tako razumljena ureditev meniškega življenja pa po Nilu Sorskem predpostavlja posameznikovo odločitev, njegovo osebno izbiro takšnega načina vzpenjanja po lestvici k Bogu. Zato ni naključje, da je s tiho zapovedjo svobodne volje Nil Sorski izpostavil preprosto – milost in srednja pot (umiritev skrajnosti)²⁷⁰ po Janezu Lestvičniku ali Sinajskemu, ki je bila vedno v človeški zgodovini povezana z nepričakovanim porastom ustvarjalnosti, zato dragocenim prispevkom k svetovni kulturi (ne le krščanski). Redko je najti v zapuščini religioznih mislecev tako nenasilno razpolaganje z duhovno vsebino, predvsem v razkrivanju le-te – v oznanjevanju drugim Nil zavrača poučevanje in svojih somišljenikov ne imenuje učenci, temveč »brati«, zato je tudi njegov *Pravilnik pravzaprav* »sistematični traktat o pravoslavni askezi« (Fedotov 1990: 178). Dar pisanja se odraža v jasnem in sugestivnem slogu tudi preostalih njegovih spisov,²⁷¹ eksegetska podlaga katerih je *Sveto pismo*, »mera Razuma, čez katero človeku ni seči«. Razumnost menihove zavesti je v nerazumski predanosti višjemu Razumu.²⁷² Nilova dikcija potok simbolnih podob (izvirajočih iz svetopisemske nedorečenosti težko doumljivih, mnogoznačnih, vpetih v mreže krščanskega tolmačenja razvejanih mavrinskih krošenj) spretno zajezi s ponižno in trdno besedo, ki v veri najdeva ne le odrešitev, temveč tudi vnebovhod.

Leta 1485 je novgorodski arhiepiskop Genadij arhiepiskopu rostovskemu pisal, naj se glede širjenja krivoverskih ločin in glede bližajoče se obletnice sedmih tisoč let posve-

²⁷⁰ Njegova ureditev je pravzaprav tista, morda v Rusiji nikdar dosežena toplina med vrelo peklensko »rusko« kopeljo in zledenelo lužo, edino pitno vodo daleč naokoli (po Ju. M. Lotmanu ternarni modulatorni sistem – naproti binarnemu).

²⁷¹ V premisleku velja upoštevati še naslednje: nekateri spisi Nila Sorskega so po spletu različnih, ne vedno zlahka razločljivih poti, končali v zbirkah njegovega idejnega nasprotnika Josifa Volockega, v katerega spisih lahko najdemo tudi vzvišene duhovne, celo Nilovim podobne nazore (njegove besede o spoštovanju ikon navaja celo tako neoporečno pravoslavni in humanistični mislec 20. stoletja, kot je bil Pavel Florenski).

²⁷² »En razum imam, razum Kristusov« (Avvakum 1994: 31).

tuje s starcem Paisijem in njegovim učencem Nilom. Na cerkvenem zboru oktobra leta 1490 sta bila oba navzoča in mogoče je predvidevati, da je bila kazen za krivoverce »židovskomodre« omehčana predvsem zaradi posredovanja omenjenih dveh menihov: bili so sicer izobčeni in zaprti, a jih niso, kot je bila ruska navada, usmrtili.

Moskovska država je na začetku 16. stoletja začela vedno bolj privlačevati. Leta 1517 in še leta 1524 je Moskvo obiskal habsburški diplomat slovenskega rodu Sigismund Herberstein, o ruskem mestu pa napisal spis *Moskovski zapiski*; tudi italijanski humanist in zgodovinar Pavel Iovij Novokomski je napisal knjigo *Poslanstvo Vasilija Ivanoviča, velikega kneza Moskovskega k papežu Klimentu VII.*, ob kateri je ruski sodobnik vzkliknil: »Ko sem bral tvoje podrobno delo o Moskoviji, Iovij, sem začel verjeti v drugačne svetove Demokrita.« Vendar je bilo obsežno ozemlje treba ves čas braniti, zato so bili neprestani boji s sosednimi deželami za Moskovčane utrudljivi, njihova bojazen pa utešena s priseganjem na čudeže: ko so glasno opazovali, kako pod taktirko italijanskih arhitektov nastajajo pisane in zlate lesene kupole Uspenske in Arhangelške kremljevske stolnice. Sanje o Tretjem Rimu so se zdele uresničljive.

Tudi Habsburžani so si želeli preseliti Rim skupaj s papeškim prestolom čez Alpe na Dunaj, a so jih v hrbet drezali turški naskoki. Aleksander VI. Borgia je bil posrednik in tolmač med habsburškimi poskusi, da bi Moskvo pridobili na svojo stran v bojih proti vzhodnim barbarskim ljudstvom. Kot piše E. Vinter, je »ta dvolični papež podpihoval Ruse za skupni boj vsega krščanskega sveta proti večnim sovražnikom Turkom in hkrati dovolil dati odpustitev vseh grehov tistim, ki so se borili proti ruskim krivovercem« (Vinter 1964: 46). Vendar Rusi niso privolili – češ da so z mongolskimi vpadi pometli že v prejšnjem stoletju.

Leta 1503 je nastopil na moskovskem cerkvenem zboru proti cerkvenim ogradam in škofovskemu razvratu (»o ovdovelih škofih«) skupaj z Nilom Sorskim tudi njegov učenec Vassian Patrikejev,²⁷³ sin carjevega bratranca, po rodu iz pomembne bojarske družine. Na cerkvenem zboru sta z Nilom Sorskim glede vprašanja verskih ločin odgovorila s *Poslanico zavolžskih starcev* (verjetno avtor Patrikejev), v kateri sta zahtevala nekaznovanje. Nil Sorski, ki se polemike ni udeleževal (»se ni prepiral, ampak je samo s trdnim glasom« izpovedal svoje stališče: »da bi samostani ne imeli zemlje, menihi pa bi živeli v pustinji od rokodelstva«), je nepričakovano nastopil proti posestim v lasti bivanjskih samostanov in podprl načrt velikega kneza Ivana III. o sekularizaciji občin, ki je bil tako

²⁷³ Po Nilovi smrti (1508) je meniški zaselek skitov, ki ga je ustanovil, na pobudo Vassiana Patrikejeva leta 1515 začel podpirati tudi velik knez. V. Patrikejev je bil sin carjevega bratranca, izhajal iz pomembne bojarske družine in imel na dvoru mesto, najbližje carju, zato je bil celo Vasilij III. nekaj časa do njega zaščitniški.

najbolj resen program reforme meništva v 16. stoletju. Njegova opredelitev do kočljivega vprašanja o cerkveni lastnini je vplivala na to, da so na zboru izrekli sodbo: samostanom se ne spodobi upravljati z vasmí, imeti v lasti obsežnih površin in posestev – to je izzvalo eno najbolj mučnih razhajanj v ruski zgodovini med drugačemislečimi in prvi razkol v religiozni zavesti.

Že leto kasneje je bilo novo cerkveno zasedanje, kjer so krivoverce prekleli, veliko so jih sežgali, nekaterim odrezali jezike, druge zaprli. Na čelu reakcionarnih nasprotnikov je bil Josif Volocki, zagrizen polemist, ki je zagovarjal nedotakljivost samostanskih posesti. Ker ga je arhepiskop novgorodski Genadij pozval na skupni boj proti krivoverski ločini židovskomodrih, je napisal šestnajst »besed«²⁷⁴ proti ločinam, združenih pod naslovom *Prosvetljevalec*, v katerih je zahteval radikalno kaznovanje: če se ne kesá, je treba »grešnika ali heretika z rokami ubiti«; tistega, ki se pokesa, pa le izobčiti iz Cerkve in do smrti zapreti v ječo. Takšno okrutnost je Josif Volocki menda terjal tudi od carja Ivana III., ki sam ni bil pripravljen kaznovati heretikov. Šele Vasilij III., ki je nečloveški nasvet med drugim uresničil z ukazom: »tem jezike odrezati, druge ognjenim plamenom predati«, se je zbal izgub posesti in je josifljancem (rus. *stjažatelji*) omogočil prosto delovanje. A carjev spanec je bil prazen sna. Nasprotje interesov privržencev Josifa Volockega ter razumnih in zato nevarnih, v besedah spretnih zagovornikov revnih menihov Nila Sorskega znotraj moskovske cerkvene zavesti se je zaostrovalo. Leta 1518, 5. Marca, je na prošnjo carja Vasilija III. prispel v Moskvo že ne več mladi Maksim Grek²⁷⁴ – kot prevajalec iz grščine. Zgoraj omenjeni učenec Nila Sorskega, zaslužen za ohranitev njegove zapuščine, Vassian Patrikejev, se kmalu po smrti svojega učitelja ni po naključju znašel v ožjem krogu zagovornikov revne cerkve, pa tudi vplivnih dvornih mož, ki so se začeli zbirati okrog atonskega meniha – ta jim je namreč znal argumentirano odgovarjati na teološko-filozofska vprašanja, kar je bilo v ruski zgodovini redko, in poleg tega, kar je bilo odločilno – bil je pravoslaven. Kmalu ga je Patrikejev prosil, da bi mu pojasnil vrsto cerkvenih pravil o materialni lastnini. Grek je preko svojih spisov uvajal svoj, v grški bizantinsko-patristični tradiciji utemeljen filozofsko-refleksivni osebni nazor ter si tako izgrajeval lastno družbeno pozicijo. Kljub posrednosti zapisane besede je jasno izpostavil tisto stran zagovornikov meniške skromnosti (rus. *nestjažateljstva*), ki je doslej ostala v sporih zamolčana: vrednote, kot so nenavezanost na materialno lastnino, revni pogoji bivanja ter meniško ubožstvo niso odstopale od zgodnjekrščanske tradicije, zato niso zmanjševale ugleda cerkvene ustanove (zgled atonskih samostanov ter dominikanskega

²⁷⁴ Druga ne ruska duša, a z rusko usodo.

in frančiškanskega reda v Italiji).²⁷⁵ Čeprav sprva problematike cerkvene lastnine ni izpostavljala in se javno ni želel opredeliti oziroma se spuščati v polemiko, je bil kritičen do nekrepnostnih pojavov (krivičnosti, laži in licemerja, nasilja, ustrahovanja) ruske družbe (v svoji meniški celici je skrivaj sprejemal obtožene). Leta 1525 so na cerkvenem zboru Maksima Greka obsodili krivoverstva in sodelovanja z islamskimi tajnimi agenti. Njegov način izražanja se je v letih odvzema prostosti spremenil. V obširnih delih poznega obdobja *Proti astrologiji* je že odkrito obsojal slavohlepnost, pridobitništvo, pogoltnost (spekulacije s kruhom v času lakote), razsipništvo, kritiziral osnovni fevdalno-ekonomski teror cerkvene oblasti (na primer nasilno pridržanje kmetov v samostanskih vaseh, ki pomeni omejitev pravice t. i. kmetске odpovedi) in oblikoval zgled idealnega samostanskega reda (njemu pripisujejo predlog »fevdalnega kredita«: za kmete brez odstotkov, v primeru neogibnosti celo brez vračila). Namerna abstraktnost njegovega pisanja ter zavrnitev poskusov carja Vasilija III. in Vassiana Patrikejeva, da bi ga pritegnila v javno polemiko o cerkveni lastnini sta odražala resnični strah še pred večjim terorjem, kot ga je že doživel »na Rusiji«. Najobširneje je obsojal človeško lakomnost in navezanost na materialno v dialoško zasnovanem besedilu *Beseda Uma in Duše*, ki žal z ničemer ni spominjala na aktualno rusko resničnost. Do svoje smrti je bil zaprt v treh samostanih, v Trojice Sergeja Lavra je leta 1556 umrl.²⁷⁶

Na cerkvenem zboru leta 1531 je bil obsojen še Vassian Patrikejev – obema zboroma je načeloval bivši igumen Volokolamskega samostana in Josifov učenec, metropolit Danil. Učence Nila Sorskega (t. i. nestjažatelj), ki so samotno živeli asketsko življenje v krajih za Volgo (Zavolžje), je čez dvajset let obsodil židovskega herezije – bili so izgnani, ubiti? (rus. паэро́м). Zgodil se je pogrom ne le celotne generacije izobraženih menihov, ki so bili svobodnega duha, temveč pregon slehernega, ki se ni ravnal po »Josifovi črki« – pod lažno obtožbo privrženosti židovski ločini. Sledil je cerkveni zbor leta 1553–4, ki ga je sklical metropolit Makarij, in kjer so obsodili mnoge nestjažatelje, med njimi tudi trojckega igumena Artemija (»luteranske herezije«)²⁷⁷ in Feodorita, duhovnega očeta

²⁷⁵ Med drugim je že pred letom 1525 Grek napisal naslednja besedila, ki se tičejo problema cerkvene lastnine: *Spis o bivanju menihov Svete gore*, ki ga je Vassian vključil v *Kormčo*, zbirko cerkvenih pravil, napisanih na osnovi bizantinskega Nomokanona. Vasiliju III. je v *Poslanici o ureditvi atonskih samostanov* pisal o »krepostnem in svetem samostanu Vatoped«, ki prejema »podporo« od carjevih sorodnikov Paleologov. Verjetno je že takrat napisal *Poslanico o frančiškanih in dominikancih*, v kateri je hvalil revne katoliške rede (dve leti je bival v dominikanskem samostanu Sv. Marka v Firencah).

²⁷⁶ Na tem mestu ni prostora za opredelitev pomena Maksima Greka za pisno kulturo stare Rusije, zato bomo le začrtali njegovo vlogo v omenjenem ruskem znotrajcerkvenem razkolu.

²⁷⁷ Najprej bil odstavljen v Solovecki samostan, od koder je zbežal v Litvo, kjer se je takoj vključil v spor med protestanti in arijanci, se dopisoval s kalvinističnim in kasneje socianističnim »ministrom« Simonom Budnim (pod vplivom Spinoze združeval biblijski kriticizem in začetke deizma), ki ga imenuje »brata«,

kneza Andreja Kurbskega,²⁷⁸ ki je napisal njegovo *Žitje*. Jasna artikulacija omenjenih človeških vrednot pa ni bila nova, saj je nedopustnost smrtne kazni (za heretike) razglasil že v 1. tretjini 15. stoletja metropolit vse Rusije Fotij, niti poziv h knjižnosti ali umik v samoto (zgled Kirilla Belozerskega), za smrti nedolžnih vredno se je izkazalo (osebno) razmerje do zemlje, ki je bila v lasti ruske Cerkve. Zgodovinski trenutek je služil pohlepu države: nasilje nad skromnostjo je obrusilo posameznikovo samoobčutenje – trpela je individualnost.

Ivan Vasiljevič IV. Grozni, izmed vseh ruskih carjev tudi najbolj hipersenzibilen in odprt za sleherno mistično-intuitivno preizkušnjo, si je med obiskom Kirillo-Belozerskega samostana ogledal tudi Nilov zaselek skitov. Ob grobu Nila Sorskega je odpel molitev. Tisti puščobni kraj sredi pustinje pa se mu je zazdel »brezupen in žaloben, a za dušo nadvse odrešilen«, zato se je zaobljubil tu zgraditi kamnito cerkev. A v snu se mu je prikazal sveti Nil Čudotvorec, da bi mu preprečil prenačljeno odločitev; v videnju ga je prosil ravno nasprotnega: da ne gradi cerkve, saj v meniški celici ni potrebno drugega kot spokoj med najosnovnejšimi potrebščinami. Takrat se je car Ivan IV. odločil napisati dokument z lastno roko in pečatom, ki je določal vsako leto iz državne blagajne poslati denar in kruh v Nilov zaselek. Tako je zapisano v dodatku k spisu *O žitju Nila Sorskega z naslovom Sporočilo o videnju njega v snu Ivana Groznega*.²⁷⁹

A če je še bolj kot legendi verjeti osebnemu pričevanju, potem se je na osnovi pisma Andreja Kurbskega ohranilo širše ozadje carjeve poti v Kirillo-Belozerski samostan. V marcu leta 1553 je dvaindvajsetletni Ivan Vasiljevič IV.²⁸⁰ nenadoma hudo zbolel (za težko»ognjeno boleznijo«). Vse je kazalo, da bo umrl in na dvoru so se že na skrivem začeli prepirati o tem, kdo bo zasedel carjev prestol. A Ivan Grozni je ozdravel in v znak hvaležnosti se je odločil, da bo z ženo Anastasjo in sinom Dmitrijem odpotoval v Kirillov samostan, da se pokloni posmrtnim ostankom Kirilla Belozerskega, kateremu je

zagovarjal krščanstvo kot asketski podvig, »dejanje Križa«, notranje molitve, skliceval se je na D. Areopagita, I. Sirskega, J. Damaskina – nadaljeval tradicijo Nila Sorskega (prim. Florovski 2000: 267–8).

²⁷⁸ Andrej Kurbski (1528–1583) je bil pisec in erudit. Ocenjeval je Zahod po pisnih »napotkih« Maksima Greka, od katerega se je učil ne le misli, temveč tudi načina izražanja, prevajanja ter osebnega sloga. Tudi zato je njegov opus izrazito usmerjen v zagovor pravoslavlja – a s kritičnega zornega kota: na primer kritizira neizobraženost ruskih pravoslavnih menihov, ki »slabo poznajo in premalo berejo« cerkvene očete. Šele preko Damaščanovega izročila se je sam soočil z Aristotelovo filozofijo, pa tudi Ciceronovo (ideja naravnega prava). Prevajal je J. Zlatousto (*Novi Margarit*), J. Damaščana (*Bogoslovje, Dialektika*), odlomke iz Evzebijeve *Zgodovine*, pa tudi eksegetske spise (razlagalna različica Apostolskih del ter Knjige psalmov) (prim. Florovski 2000: 268–9).

²⁷⁹ Naslov se nadaljuje »zapis o spominu nanj in Molitev njemu« – po spisu iz leta 1784 v Rokopisu IRLI, P. IV, op. 24, No. 66, Zbirka, 1784. leta, list 287–288 ob.

²⁸⁰ Tretja duša, najbolj ruska.

med boleznijo to obljubil – ne glede na to, da se je samostan nahajal daleč proti severu. Na poti se je družina za tri dni ustavila v Trojice-Sergejevem samostanu, s katerim je bil carjev rod tesno zvezan, tu so Ivana IV. ob krstu položili poleg krste sv. Sergeja Radoneškega kot simbolno dejanje prošnje zbližanja bodočega »carja vse Rusije« z duhovnim zaščitnikom Moskovske države. Svoja poslednja leta je v starosti tam preživel Maksim Grek, že spoštovan kot modrec, filozof, »ki mu med Rusi ni bilo enakega« (če zamolčimo vse pretekle muke in skoraj tridesetletno jetništvo, ki je v resnici še trajalo). Ivanu Groznemu je preprosto rekel, da sam ne vidi nikakršnega smisla v težki poti na sever, še posebej, ker potuje z ženo in novorojencem, »takšne obljube niso v skladu z razumom«, kajti bog sodi »ne po kraju, a po obsegu molitev«, in še, da carjevo delo ni romanje k oddaljenim samostanom; naj prosi menihe, da molijo zanj; če želi storiti dobro dejanje, naj poskrbi za vdove in sirote padlih v nedavnem boju za Kazan, s tem bo šele izpolnil svojo dožnost tako pred ljudmi kot pred bogom, ki »je povsod prisoten, vse uresničuje in vse vidi s svojim budnim očesom«. A carju so prišepetavali poleg lastnega ponosa in trmaste odločitve še koristoljubni, pohlepni menihi in Maksim Grek je videl, da njegovega nasveta ni poslušal (»na pot, le na pot do svetega Kirilla«) in je hotel le brezglavo izpolniti svojo zamisel, ne pa voljo Dobrega. Zato mu je še preroško napovedal: »za kri padlih vojakov, za solze sirot in vdov, ki jih je pozabil nehvaležni vladar, bo na poti umrl carjev sin«. Grekova napoved se je uresničila, njuno srečanje pa je bil zgledni trk slepe sile oblasti in daljnovidne sile duha. Ivan IV. je nekoliko kasneje po dogodku prosil Maksima Greka, da bi se udeležil cerkvenega zbora leta 1553, kjer so sodili heretiku Matveju Baškinu (zaradi kabalističnih zapisov o ljubezni do bližnjega), a ta ni več hotel priti.²⁸¹ Andrej Kurbski v svoji *Zgodovini o velikem knezu Moskovskem*²⁸² izda tudi, s kom se je car med romanjem k sv. Kirillu še srečal: z menihom Vassianom Toporkovom iz Nikolo-Pesnosškega samostana na Jahromi, zagrizenim privržencem nazorov Josifa Volockega (povedna je njegova obtožnica episkopa Kolomenskega, češ da je okrutnega srca; in vendar, ali v 16. stoletju takšna spekulacija sme zadostovati za odvzem cerkvenega naziva?). Ta je carju namignil bodočo stalinistično formulo popolne podreditve vseh: Toporkov mu je za zagotovitev nadoblasti svetoval, naj »nikogar drugega ne posluša – razen sebe; naj ne pusti modrejših od sebe, da se mu približajo – drugače jim bo postal poslušen«. A ustrahovanje je krog groze sklenilo šele s absolutno osamljenostjo samega carja (slepo pego neobčutljivosti). Po smrti žene Anastasije se je Ivan Grozni ravnal po zapovedi izenačitve

²⁸¹ Maksim Grek Ivanu IV. napiše spis *Poučna poglavja za pravoverne vladarje*, v katerem daje zgled Aleksandra Makedonskega (kot Aristotelovega učenca) ter razlaga svoje pojmovanje samodržca: ta je po njegovih besedah tisti, ki zna sebe držati v rokah (tudi Sokratov nauk).

²⁸² Več o tem gl. Osipova (1979) v (TODRL 1979).

vseh, ki so mu stopili preblizu. Srepa je bdel nad ravno črto, da ne bi skrenila v poševnico, preden bi padla naslednja, njemu podložna glava – na katero je v poslednjem trenutku zrl s spoštovanjem. Njegova osebna vera se je zdela kot tista sila, ki si zna, more in mora podrejati – in katero je ubogati vredno. Zato je njegova strahovlada odmevala v ruskih dušah s Smislom. Značaj Ivana IV. je bil pač Rusom pisan na kožo, kajti – njegov pohlep je bil Rusiji v prid,²⁸³ njegova okrutnost tudi milostna,²⁸⁴ zaradi svoje nepredvidljive bistroumnosti je bilo njegovo postopanje opravičljivo, s svojo sintezo obredju podrejenega ortodoksnega pravoslavja in večstranske razgledanosti, ki se je vedno sklicevala na rusko preteklost. Ivan Vasiljevič IV. Grozni je bil tudi prvi, ki se je svečano dobesedno ovenčal za zakonitega »carja« – pred njim so za carja imenovali le dva vladarja, bizantinskega imperatorja in kana Zlate orde²⁸⁵ – se s tem poslovil od knežje in razdrobljene vladavine (Ivanu III. so še rekli »veliki knez«) ter prevzel absolutistično oblast Moskovske Rusije. In če verjamemo zgodovinskemu čutu A. S. Puškina, potem je nad celotnim obdobjem med in po smuti prežal in napovedoval temno bodočnost prav Ivan Grozni:

*Le s strogostjo nepopustljivo nam
Je ljudstvo nadzorovati. Tako je mislil že Ioann,
razburjenja umirjal, razumni samodržec.
(A. S. Puškin, Boris Godunov)*

Kot poroča švedski agent Pierre Brague, se je v dobi zakonitega formiranja državotvornega absolutizma car Aleksej Mihajlovič²⁸⁶ (na skrivem?) navduševal nad »poglavji iz zgodovine vladavine Ivana Groznega in njegovih vojnih pohodov«,²⁸⁷ v pismu knezu N. I. Odojevskemu, ki je pripravil nov zakonik (znamenita fevdalna listina Soborni dokument Alekseja Mihajloviča, sprejet na t. i. zemskem zboru l. 1649),²⁸⁸ pa je štiri leta

²⁸³ Groznega besede »Rusiji omogočiti izhod do Baltskega morja in odpreti poti do Evrope« je dve stoletji kasneje uresničil Peter I.

²⁸⁴ Prim. oznako Ivana Peresveteva – blagodejna »groza« in carja Alekseja Mihajloviča ob poklonu Filipu Moskovskemu kot opravičevanje za »nebrzdan srd« Ivana Groznega).

²⁸⁵ V 16. stoletju so tako klicali še naslednike kana Zlate orde (mongolske vladarje in polkovnike): kazanski han, astrahanski, krimski han, pa še turški sultan, uzurpator oblasti vasilevsia in njegov zakonit namestnik, tudi upravičen tega naslova.

²⁸⁶ Poveden je tudi podatek o *Spisu o lovski večičini*, avtorstvo katerega pripisujejo Alekseju Mihajloviču (pa še da je naročil prevesti iz poljščine Spis o lovu ptic in konjev) (Robinson 1974: 99).

²⁸⁷ Prim. Robinson (1974: 66).

²⁸⁸ Prvi sodno-normativni akt (pred njim bil le Sudebnik iz leta 1550), ki naj bi uskladił dosedanja protislovja in nedorečenosti v pravnih zadevah (obtožnice in sistem kaznovanja). Opredelil je posebno spoštovanje carja, saj naj bi vsak zločin, storjen blizu dvora, oskrnil tudi carjev položaj, posledično pa za-

kasneje zapisal naslednje besede: »Nastopila je doba umiritve«, /.../ vse sovražnike carskega prestola je maščeval že moj praded Ivan Vasiljevič. Mi pa, veliki vladar, vsak dan prosimo Stvarnika, da bi daroval nam /.../ soditi vsem enako.«²⁸⁹ Obnašanje carja Alekseja Mihajloviča je poljski aristokrat Jakov Reitenfels, ki se je dalj časa zadržal v Moskvi, opisal takole: »Ker ima car višjo in popuščajčo oblast nad podrejenim, so pravice plemičev in ljudstva skoraj enake. Vsi pravijo, da so njegovi sužnji in se mu spokorjeno klanjajo do tal.«²⁹⁰ Osebno načelo Ivana Groznega – izenačitev podrejenih – je bilo v drugi polovici 17. stoletja pod iskreno lahkomišelnostjo Alekseja Mihajloviča preoblikovano v načelo enakosti – ki pa je bilo seveda takrat povsem neskladno z realnimi možnostmi, saj je bil socialno-politični, ekonomski in bivanjski položaj različnih slojev v ruski družbeni resničnosti povsem neenak. Zato je takšna carjeva politika kazala na ravnanje, ki izgublja tla pod nogami; a Aleksej Mihajlovič je bil kljub svojemu neuravnovešenemu značaju uglašen s svojim »rodnim« prehodnim stoletjem, z dobo uporov – pa tudi naraščajoče artikulacije samozavedanja. Kajti če si je Grozni v svoji duši tiho mrmral, je Aleksej že tudi zapisoval besede, ki so zevale v protislovja za Rusijo vedno utopistične, zgolj idejne ideologije demokratizma, ki se je lahko manifestiral samo skozi kulturo Besede. Po besedah G. K. Kotošihina se je zgodil politični nesporazum:²⁹¹ od vladavine Ivana Groznega naprej je bil vpeljan običaj carjevega podpisa dokumenta o neustrahovanju, ki so mu ga izročili fevdalci – Aleksej Mihajlovič pa ga ni podpisal, saj se jim je ob sedanjosti na carski prestol zdel vse preveč »tih«.

Pravzaprav je bil Avvakum reformator (ne le v svojih spisih z rabo »svojega« jezika) tudi v družbenem pomenu: sledeč »svoji« veri in sposoben preživeti v neznosnih bivanjskih razmerah, je uspel »hoditi po ravni črti« svojega intuitivnega načela »pluti med carjem in ljudstvom«, ter posledično ne le fiktivno, temveč precej brezkompromisno udejanjati enakost ljudi. Od carja je pričakoval, da ne bi bil »vzvišen, da ne bi grešil, bil ponosen ali razdražljiv, da se ne bi veselil ob laži, se radoval resnice, in ljubil vse ljudi«; prav tako pa je svojo drago bojarinjo Morozovo ob priliki zasmehoval, češ da ni zaradi svojega bojarskega naziva nič več od ostalih. V njegovem sočustvovanju z ljudmi je bilo tisto narodoljubje,²⁹² v ljudskih koreninah dremajoče, zato divje čustvo, leglo vzorčne

služil najhujše kazni. Ta dokument, ki je predvsem opredelil fevdalno-državna razmerja, je bil veljaven do leta 1832 (prim. Toporov 2000: 370).

²⁸⁹ Zbrana pisma Alekseja Mihajloviča s prilogo Sokolnične listine (1856: 224–225).

²⁹⁰ Reitenfels (1905: 121).

²⁹¹ Od časa vladavine Ivana Groznega je moral vsak car podpisati dokument, s katerim je fevdalcem zagotovil, da ne bo »nasilen, gneven, brez sodišča in brez krivde ne bo nikogar kaznoval« (Kotošihin 1906: 126; Robinson 1974: 71; Toporov 2000: 358).

²⁹² Sodobne oznake (npr. antifevdalna demokratičnost) se Avvakumu ne prilegajo.



*Portret carja Alekseja Mihajloviča.
1670. (neznani slikar)*

ruske duše in zibelka nacionalne zavesti, ki se je začela oblikovati dobesedno v trenutku pokristjanja, kar pomeni, da je bila še vsaj tretjino poganska, novoposvečena kri pa le v novem opoju (ni jasno ali bistrournega streznjenja ali opijanjenja). A vseeno je bila za Rusijo vedno edina zamisljiva prihodnost krščanska, zato je bila Avvakumova ljubezen vseodpuščajoča, popustljiva do ruskega preprostega človeka, tako da je (kakor zadnja Avvakumova od carja) zahteva primerljiva nenasvezadnje s položajem enakosti ljudi pred Bogom. V Alekseja Mihajloviča je predolgo časa polagal up, da bi se ta zoperstavlil Nikonu: idealizacija carjevega položaja pa ni segla do njegovega značaja, saj je bil do njega Avvakum kar se da kritičen. Njegova premica pravice, izražena v naslednji prisposodbi, je bila nekoliko preveč naivna, čeprav ne lahkomišelna: »Če bi [bil] dober car, bi [patriarha] obesil na visoko drevo.« V svojem idealno urejenem svetu uresničevanja dobrega in kaznovanja zla bi lahko v vladarju celo videl žrtev Nikonovih spletk in laži, če se očitno ne bi zavedal, da »ljubiti vseh« tudi sam Avvakum ni znal, pa tudi ni hotel ... na primer glasno imenovati carjevega imena (titula) med skupno mašo (v preteklem staroruskem bogoslužnem obreduje bilo omenjeno le splošno imenovanje vladarja). Avvakum carju ni odpuščal, da se je vpletal v »nezemske resnice, v učenje vere, v bogoslužno izročilo«, in je

celo podpiral nikonijanske novosti – njegovi nasilni ukrepi prav glede širjenja sprememb v starem obredu so bili tisti, zaradi katerih je Avvakum carja po smrti obtožil »zverinstva«. Ob smrti Alekseja Mihajloviča so se razširile šaljive govorice, v kateri posmrtni okraj je padel car, Avvakum pa ga je že videl v peklenških mukah in ga je tako tudi na brezovem lubju satirično upodabljal. Avvakum ni zahteval od njega svetosti, temveč je pod njegovo nedobroto razumel konkretno odsotnost človekoljubja. Zato je v peti poslanici Alekseju Mihajloviču mojstrsko izrazil globljo razliko med človeško in božjo oblastjo: »Gospod je nad vsemi car, a suženj je z vsemi skupaj božji.«²⁹³ Le po svojem položaju je car nad vsemi, a po svojem človeškem bistvu je enak vsem; mogoča je še drugačna razlaga: edino Bog je tudi nad carjem, človek pa je, enak vsem, združen z vsemi, pokoren le Bogu, a tudi Njemu lasten, Njega deležen – in od Njega ljubljen.

²⁹³ Čeprav ni povsem jasno, ali je to zapisal Epifanij ali Avvakum, ostaja za besedilni kontekst relevanten, spretno ubeseden paradoksn silogizem.

VI.

POSKUS DOUMEVANJA CELOTE AVVAKUMOVEGA *ŽITJA*

Protopop Avvakum začena predgovor k svojemu *Žitju* z besedami D. Areopagita. Žal zaradi znanih Nikonovih nasilnih ukrepov areopagitskega občutenja vseprežetosti sveta z božanskostjo Avvakum ni mogel razvijati, saj je v pričakovanju strašljive skorajšnje smrti vsak trenutek doživljal v zarji apokaliptičnega ognja. V vsako besedo svojega *Žitja* je vnašal up, da bi bila ta dobro delo. Eshatološki pogled na svet je samoobčutenje zaostрил do skrajnosti, ki pa so omogočile preseganje tukajšnosti, zdajšnosti in smrtnosti.

»Tudi jaz sem se potuhnil – kot bi se naslonil ob porušene stene mojih životarjenj« (Avvakum 1994: 10). Metaforični prostori, samozadostni in vasezaprti, ponazarjajo Avvakumovo globlje notranje doživljanje. Šele ko začuti negotovost, dobesedno izgubljanje tal pod nogami, postane pozornejši na stanje svoje zavesti – telesna šibkost mu prinese bogato notranje doživljanje tako prostora kot tudi časa. Takrat šele postaja dejaven: odkriva sporočilnost lastne duše, katere »prirojeno« neopredeljenost (vrednost mnogoznačnosti slutenj, ugibanj, prorokb) skuša obvladati v besednem izrazu. Ne hlini točnih interpretacij, popolnega razumevanja in ni naključje, da ravno s prostorskimi oznakami ozemljuje svojo notranjost, kjer je neposredno posredovano Božje. Svoje zaprtje v pustozersko podzemno ječo spreminja v prostor preseganja sleherne omejenosti ter poseganja v večnost. Avvakumovo vraščanje v sedanost šele v pobožnem razmerju do Boga (predanost Njegovemu glasu) na semantični ravni dobiva razsežnosti neskončnega (zaprtega prostora) in večnega (notranjega časa). Ranljiva odprtost in moteča zunanost (končno in minljivo) sta v življenju njegovega duha (etično-gnoseološko določen nadpomen) in duše (robovi zavedanja) premagovana, ko se Avvakum skuša ozreti nase z zornega kota (ne d)

Drugega. Zavestno oblikovanje *lastne* podobe odraža duha,²⁹⁴ podoba duše²⁹⁵ pa vznikne, ko se v času notranjega življenja oblikujejo sledi splošnosti in vsečloveškosti.²⁹⁶

»Jaz sem se zavedal, da sem [blizu] izhoda duše, in [zato] sem molil /.../ Takšna je naša nesrečnost, da če Gospod ne bi pomagal, bi se vselila v pekel duša moja« (Avvakum 1994: 30–32).

Najpogosteje se to zgodi, ko lastne smrti ne doživlja več kot svoje, temveč kot smrt *drugega* ali smrt vseh (razkolnikov, človeštva). Vendar subjektiviteta, ki je ozaveščena, postaja tudi nepremostljiva, misel na posmrtni obstoj pa sooča z vprašanjem nesmrtnosti.²⁹⁷ Ker Avvakumovo vsakdanje življenje (zaradi Nikonovih represivnih ukrepov) pogosto poteka na robu zavesti, smrt opozarja na njegovo smrtnost. Ko skoraj zmrzne, Avvakum govori:

»Ko sem se prebudil – je bilo vse zamrznjeno, in bazluka na nogah so zmrznile, in tanek krznen plašč in telo je vso premrlo. Ojoj, Avvakum, uboga sirota, kakor iskra ognja ugaša in kakor je neplodno drevo posekano, je le smrt nastopila /.../ še prekrizati se ne morem: ves sem zmrznil. Premišlujem leže: Kristus, soj resnični, če me ne boš ti od tega praznega in nesmiselnega časa rešil, mi ni pomoči, kakor črv izginjam« (Avvakum 1994: 64).

Ko ne čuti več lastnega telesa, se mu zdi, da izgublja človeško obličje, v strahu dokončne izgube zavesti sebe nagovari – tokrat svoje bitje in nahajanje v prostoru lahko opredeljuje zgolj v prenesenem pomenu. Zato ne moremo govoriti o vzpostavljenem distancirano objektivnem zornem kotu na ubesedovano, temveč o opominu neprestanega poseganja absolutne končnosti v sedanji trenutek (edina distanca je v zapuščenosti od Boga). Smrt

²⁹⁴ Po M. M. Bahtinu: »V samem sebi živim v *dubu* /.../, duh je celostnost vsega, kar ima veljavo smisla, naravnosti življenja, dejanj izstopanja iz sebe (brez ločitve od jaza)« (Bahtin 1999: 127).

²⁹⁵ Po M. M. Bahtinu: »Notranje življenje drugega doživljam kot *dušo* /.../. Duša je podoba celotnosti vsega resnično doživetega /.../ in pomeni predpozicije estetsko produktivne oblikovanosti: lahko ima sižejsko ali fabulativno veljavo, lahko je junak« (Bahtin 1999: 125, 127, 128).

²⁹⁶ Na ravni razmerja med avtorjem in junakom pa se prične goditi celo drugačen proces: »avtor za sebe« ne prehaja le v položaj »avtorja do drugega«, temveč se zgodi nagel preskok, ki nakazuje osamosvojitve »drugega do avtorja«. Junak oživi do te mere, da se zdi, da se v literarnem prostoru in času giblje svobodno, se izmuzne avtorjevi volji. Postaja neoblikovan in ne skriva človeških lastnosti (tudi in predvsem pomanjkljivosti). A ravno na ta način premaguje lastno smrt, saj živi kot literarni junak, ne glede na smrt avtorja žitja.

²⁹⁷ Tudi M. M. Bahtin misli podobno: »Z vidika samodoživljanja je intuitivno prepričljiva nesmrtnost duha kot nesmrtnost smisla, z vidika mojega doživljanja drugega postaja prepričljiv postulat nesmrtnosti duše, to je notranje opredeljenosti drugega« (Bahtin 1999: 127).

z nesmrtnostjo v katahretičnem spoju v *Žitju* pomeni možnost razvoja v estetsko pomembno obliko: smrt je časovna meja, nesmrtnost je neomejena (nepredstavljivo neizrazljiva), zato miselna odrešitev.

O tem, da trenutki bližine smrti Avvakumu pomenijo tudi dih Božji, priča njegovo umetelno združevanje nizkega in visokega (starocerkvena slovanščina: аще, безгоднаго, яко, хоцет) jezika.²⁹⁸ Takrat se ne poslužuje citatov, očitno poseže po svojih ustvarjalnih sposobnostih in črpa zgolj iz svoje domišljije (primere, pridevki, osebne misli).²⁹⁹

Avvakumov odnos do smrti (vanj se stekajo prostorsko-časovna določenost, nazarje preteklosti in svobode)³⁰⁰ je podrejen odnosu do Boga – medsebojno sta soodvisna, saj tam, kjer se začne odnos z Bogom, se razmislek o smrti tudi konča, skupaj predstavljata stržen Avvakumovega, v simbolne interpretacije vpetega mišljenja. Pomenska teža slednjega na različnih ravneh vzpostavlja znotraj besedno-besedilnega »tkiva« t. i. semantično polje, skozi katerega lahko opazujemo, kako se poraja smisel celotnega dela – ki je hkrati (dobesedno istočasno in neposredno odraža) Smisel Avvakumovega (ne le duhovnega) obstoja; kot bi bil pravkar zapisan smisel njegovega zemnega bivanja, v katerem sta prisotni obe obliki resnice (nižja in višja). Ker je *Žitje* Avvakumov globoko osebni samoizraz, je to avtorjevo doumevanje Smisla. Svoje subjektivno verovanje³⁰¹ je upodobil z osebno vero, njegova individualnost je postala istovetna z ne le literarnim avtorstvom.³⁰²

²⁹⁸ Takšen umetelen spoj se lahko rodi le v umetnikovi zavesti. Seveda želimo poudariti, da govorimo šele o začetkih tistega sproščanja ustvarjalnosti, ki lahko šele kasneje, sočasno z razvojem jezikovne, kulturne in družbene zavesti, prične z zavestno rabo oblike, adekvatne vsebini, oziroma sloga, primerne za določeno temo. Mislimo seveda šele na 19. stoletje v Rusiji in ustvarjanje poezije A. S. Puškina.

²⁹⁹ Kot iskra ognja ugaša, kot črv izginjam (яко искра огня угасает, яко червь исчезает); uboga sirota (бедная сиротина), svetloba resnična (свете истинный), grenko-grenko (горько-горько).

³⁰⁰ Smrt in Bog predstavljata gibalno sižeja večine epizod in njihove simbolne predstavitev življenja. Način, kako doseči stik z Bogom ali smrtjo, so tudi sanje in boj z zlimi silami, saj po videnju ali ozdravljenju ostane občutek čudežne vezi z onostranskim. Z omenjenima pojmomoma so opredeljeni tudi zaprti prostori Avvakumove notranjosti, kjer je slutnja večnosti skoraj zaznavna in je nesmrtnost duše blizu. Prav tako čas osebne molitve traja od misli na lastno smrt do vzpostavljenega stika z Bogom. Da bi ponazoril skrajno, eshatološko doživljanje, Avvakum posega po znanih biblijskih zgledih, prizorih, pa tudi samih besedah. V odnosu z Bogom in premagovanju lastne smrti je tradicionalna raven razmerja med avtorjem in junakom presežena v dialoški obliki »D/drugi do avtorja«.

³⁰¹ S to besedo (v tem primeru ter tudi v nadaljnjem veznem besedilu) mislimo na tisti delež občutenja, ki je zaznamovan z značilnostmi, lastnimi samo določenemu posamezniku (v tem primeru Avvakumu). To pa ni istovetno s pomenom, ki ga M. M. Bahtin opredeli kot »moj avtorefleks, ki zato, ker je moj, ne more poroditi duše, temveč samo neustrezno in izolirano subjektivnost, nekaj česar ne sme biti« (Bahtin 1999: 118).

³⁰² Takšna subjektivnost časa, avtorjev sedanji zorni kot na preteklost, posebna časovna perspektiva, ki pogojujejo pojav individualizirane avtorske (označila N. Z.) osebnosti, približujejo čas *Žitja protopopa Avvakuma* umetniškemu času literarnih del novejšega obdobja (Lihačev 1967: 310–311).

Avvakum v trenutku pred dozdevno smrtjo stoji pred Božjim obličjem, pripravljen na pričevanje, vendar zdaj ne več v vlogi svetnika.³⁰³

»To je rečeno o svetih Božjih; kogar hoče Bog, tega proslavi. No, poglej, brezumni, ne poveljučuj sam sebe, a od Boga pričakuj; kakor Bog želi, tako tudi naredi. Ti pa: kakšen si vendar svetnik? Iz morja si pil, potem pa si se z drobtinico skoraj zadušil! Samo z Božjim bdenjem te je otrok pred smrtjo rešil, ti pa si kakor črv – najprej si bil, potem pa te skorajda ni bilo več! Pa se napihuješ, umazanija uboga: jaz znam bese izganjati. To si res naredil, sebi pa nisi znal pomagati, še manj od otroka si! No, opomni sebe, da nisi nič, če Gospod ne ustvarja iz svojega usmiljenja. Njemu slava«³⁰⁴ (Avvakum 1994: 65–66).

Avvakum sebe neprizanesljivo ubeseduje z ruskimi jezikovnimi elementi (-су; червь; грязь худая), da bi poudaril osnovno misel, ki prežema njegovo *Žitje*: med Božjim darom starocerkvenoslovanskega jezika, s katerim je izražena Njegova milost (Божим повелением; аще не Господь сотворит по милости своей) ter ljubeznijo,³⁰⁵ ki Avvakuma veže na vsakodnevno življenje med ruskim ljudstvom, stoji človek, ki se ne želi več sprenevedati.

Izkušnja duhovnega starčestva in sporazumevanje s preprostimi ruskimi ljudmi ob vsakodnevnom opravljanju pravoslavne liturgije sta mu omogočila poimenovati realije vsakdanjega življenja, poznavanje domačega teološkega in slovstvenega izročila pa je skupaj z notranjo molitveno prakso zadostovalo za poimenovanje Božje navzočnosti v spoštljivem visokem slogu, tj. v starocerkveni slovanščini. Na ta način mu je uspelo

³⁰³ »Сие реченно о святых Божиих; егоже хоцет Бог, того прославляет. Вот смотри, безумне, не сам себя величай, но от Бога ожидай; как Бог хоцет, так и строит. *А ты-су какой святой?* (ор. N. Z.) Из моря напился, а крошкой подавился! Только бы Божиим повелением не робенок от смерти избавил, и ты бы, что червь: был, да и нет! А величаеся, грязь худая: я су бесов изгонял. То-се делал, а себе не мог помоши, только бы не робенок! Ну, помни же себя, что нет тебя ни со што, аще не Господь что сотворит по милости своей. Ему же слава.«

³⁰⁴ Avvakum je pred Bogom od sebe ponižan (v podobi črva), osebnostno zanikan (»sam sebi ne zna pomagati«), a kakor otrok (Božji). Čeprav velja še prim. Dionizij Areopagit o Božjem obličju: »Včasih Ga opevajo prek primerjave najdostojnejšemu od videnega kot Sonce resnice. /.../ Dodajam še to, kar je najmanj dostojno in se zdi brezoblično: On si pridaja celo zunanost črva, kot so povedali modreci o božjem«. Maksim Spoznavalec napotuje na Davidove psalme in celo komentira, da skozi psalmoveca spregovori sam Bog: »Jaz sem črv, in ne človek.« (Ps 21, 7) (SDA 2002: 236).

³⁰⁵ D. S. Lihačev v svojih zadnjih razmišljanjih ima Avvakumovo posebno sočustvovanje s sotrpini za tisto daljnosežno lastnost, ki ga uvršča na spodnji rob novega časa (Lihačev 2007: 230). Od tod izvira tudi njegovo imenovanje somišljenikov z »otroci« (četudi niso bili njegovi duhovni otroci), treba pa je omeniti, da je tako imenoval svojega sogovornika tudi D. Areopagit – še pred njim pa apostoli.

razmišljati primerno razlikovalno, svoji »prirojeni dvojezičnosti« (V. Šklovski) navkljub pa verodostojno izraziti dve obliki resnice, ki sta razplastili besedilo njegovega *Žitja*. Na slogovni ravni je celo več ali manj izpolnjeval najbolj težavno nalogo upoštevanja načela adekvatnosti besedne oblike in vsebine. Odstop od diglotičnih ali ortodoksnih norm je torej le odraz Avvakumovega neogibnega odzivanja na zahteve in težnje prehodnega obdobja, v katerem je živel. Njegovo zavedanje pa ni abstraktno niti iluzorno, saj je prelomnost časovnega obdobja, v katerem živi, njegov vsakdanji krik: »Jojmene! Kdaj bom zapustil ta nesrečni vek!« (Avvakum 1994: 40).

V svojevrstnem spoju obeh jezikov, ki je nastal kot posledica obeh Avvakumovih zavestnih teženj (zagovor, adekvatnost – pridižnost, resničnost), lahko odkrivamo v njegovi jezikovni rabi črte tako zavestne kot tudi nenamerne ustvarjalnosti.³⁰⁶ Stremljenje h knjižnosti, hkrati pa namerno odstopanje od le-te pričata o meri zavedanja, lastni piscu, ki sicer res po svoji lastni volji besedilo zaznamuje s knjižnim slogom.³⁰⁷ Vendar je potrebno poudariti, da prevzemanje avtorske vloge v literarnem smislu paradoksalno ni bil njegov namen – v tem se je odrazila (vzpostavila in spregovorila iz sebe) njegova osebnost. Zgolj z drznostjo svoje nadarjenosti je postal avtor ne le prve avtobiografije v Rusiji, povsem primerljive z *Izpovedmi* sv. Avguština (čeprav bi bilo omenjeno zanj brez pomena), ampak je tudi opravičil sebe kot ustvarjalec pred Bogom.

³⁰⁶ Tokrat s pojmom Avvakumove ustvarjalnosti pravzaprav mislimo individualnost njegove osebnosti, natančneje, tisti tip individualnosti, ki jo Ju. M. Lotman opredeli kot nasprotje »srednjeveški individualni normi obnašanja«. Individualno kot oblika »osebnega, izmišljenega« pomeni potemtakem področje posameznikove domišljije in njegovih neponovljivih misli (prim. Lotman 1984: 121).

³⁰⁷ Prim. knjižni slog kot pogoj(e)na oblika, t. i. »lažna/psevdo/kvazi« knjižnost, ki že nakazuje t. i. »literarnost« v nadaljnji ruski literaturi. (prim. Uspenskij 1994: 52). Od tod tudi Avvakumovi verzni poskusi (gl. Pančenko 1980: 398).

TRENUTEK ZAPISA

V resnici je Avvakumovo samozavedanje doslednejše od trenutnega stanja zavesti v času zapisa. Zato ne ubeseduje niti objektivno niti distancirano (popolna odsotnost namerne- ga vzpostavljanja verjetnega pripovedovalčevega gledišča). Avvakum v *Žitju* neposredno izraža svoje notranje »nerazumsko razumno« osmišljanje ne le preživete preteklosti (pri interakciji vseh treh časovnih plasti), temveč tudi čas presegajoče celote lastne usode,³⁰⁸ ki zajame še združujoče razsežnosti zgodovine vsega človeštva. Ker naj bi staroruska li- teratura ne poznala izmišljenega dogodka, temveč je bil upodobitveni predmet pretekli in resnični dogodek, tudi Avvakumovega nagovora v njegovem spisu *Knjiga pogovorov* (*Книга бесед*): »Se spomniš?« (»Помнишь ли?«) ne moremo razumeti kot literarni, temveč kot zgodovinski nagovor. Avvakum se »spominja« (na primer stoglavega zbora, Janeza Krstnika, Janeza Zlatoustu) v prenesenem pomenu, ki odsotnost pripovedne in časovne distance dopolnjuje še z odsotnostjo razdalje med živimi in mrtvimi (sedanjik v govoru o zgodovinskih osebah) – istočasnemu soobstoju načeljuje kriterij liturgičnega opomenjanja, ki ustreza prednikonijanski tradiciji: takrat so se med mašo za pokojne pele skupaj osebne in splošne molitve (za vse človeštvo). Zavest o tem, da zapisovalec lastnega življenja postane tudi zapisovalec v človeško zgodovino vpetega časa ter spomin,³⁰⁹ ki preprečuje padec v pozabo (zamiranje), sta mu pomagala uresničiti svoje dejanje zapisa *Žitja*. Primerljivost z apostolskimi dejanji je samoumevna, literarno jezikovno analizo

³⁰⁸ Prim. »Jaz ne urejam in ne organiziram svojega življenja, svojih misli, svojih ravnanj v času /.../ [a] v vsakem primeru pod vodstvom *smisla*« (Bahtin 1999: 127).

³⁰⁹ »Пускай раб-от Христов веселится, чтучи, а мы за чтущих и слушающих станем Бога молить. Как умрем, так оне помянут нас, а мы их там помянем, наши оне люди будут там, у Христа, а мы их во веки веком« (Avvakum 1994: 70). »Spomin na drugega in njegovo življenje je v jedru drugačen od zrenja in spominjanja na lastno življenje: spomin vidi življenje in njegovo vsebino oblikovno drugače in samo ta je estetsko produktiven. /.../ Spomin je pristop z vidika vrednostne dokončnosti« (Bahtin 1999: 124).

smo že zdavnaj zavrnilo:³¹⁰ branje ne zadošča, konec se začne nazaj razpirati, vračati v vir navdiha, na začetek molitve Sv. Trojici. Avvakumovo pisanje *Žitja* je uresničevanje starih ne spokorjenih, ne svetniških, a prav mučeniških vzorcev: ne-samo-trpinčene askeze in brez-pri-strastnosti bitja, ki v Boga ne jenja verovati.

V Avvakumovi zavesti ostaja razumevanje Trojice nedotakljivo.

Oče Bog

Bog Oče je počelo in hkrati Nadbitnostni, kakor ga razume tudi Dionizij (z njim pa tudi M. Spoznavalec), ki se izmika razumskemu vrednotenju in je zavezan Smislu, tj. nad-naravnemu, večnemu, idelanemu, resničnemu. Prepričanje, da Bog v njem ne le deluje, ampak tudi biva (»Potem vsakega pravovernega prosim odpuščanja. Včasih je bolje, tako se zdi, ne govoriti, in raje preberem Dejanja Apostolska in Pisma Pavlova – apostoli so o sebi spregovorili šele, ko je Bog tako deloval v njih«), mu ne vliva ponosa, temveč nasprotno, neprestano opominja na duhovno šibkost, zlo naravo in malopridni značaj v večini nizkotnega človeštva. Temu služijo celo novozavezni citati, z izjemo Pavlovih besed, ki jih Avvakum največkrat položi sebi v usta: slednje so vzneseni nauki spreobrnjenja in sile človekovega notranjega očiščenja – z vero.

Sin Božji

Kakor Avvakum Kristusovo osebo ves čas »k sebi kliče«, jo doživlja poleg, kot bi bil ves čas v »besedi« (tj. pogovoru) z Njim, ga ima za svojega sopotnika, tako je verjetno res, da se evangelijski citati, znani in razširjeni med ljudstvom, v njegovi zavesti zedinjajo s telesom Božjega Sina (pomenijo videti sebe v apostolskem zgledu in hkrati Njegovo »uresničevanje«). Kristusova podoba je nenehno navzoča, zato ker je v novozavezni be-

³¹⁰ Ostajajoč na omejeni ravni, bi sicer lahko presojali takole: »Čeprav na eksplicitni ravni Avvakumovo nagovarjanje Boga spominja na pogovor s seboj, se v nadaljevanju dogodkov *Žitja* razvija tudi njun odnos. Tako se spreminja Avvakum v junaka in Bog v avtorja, pri čemer sta junakova dejavnost in govorna izrazitost v ospredju. Upodobljeni Avvakum se že izmika vnaprej določeni shemi ter stopa v ospredje kot protagonist, na ravni sižejne gradnje enakovreden svojemu antagonistu, »nasprotniku« in rešitelju Bogu. Z zornega kota Avvakuma (kot avtorja in pripovedovalca) junak na nekaterih mestih *Žitja* deluje povsem samostojno in, kakor je le mogoče neodvisno od avtorjeve volje. Avvakumovo opominjanje sebe, ki je potemtakem lastno (in ne Božje) vzpostavljanje osebnostne drže se v besedilu kaže kakor junakovo nagovarjanje avtorja (odnos »drugi do avtorja«). Z gledišča avtorja Avvakuma je ta deležen Božjih odgovorov, ki nakazujejo vzpostavljanje odnosa »Drugi do avtorja«.

sedi oprijemljivejša kakor časovno oddaljena, v počelu utemeljena Očetova navzočnost. Kristusova zapoved ponižnosti je neogibnost vdiha, medtem ko je Očetova moč – ohranjanje (bitja srca).

Poduk ali ponavljanje (sebi) opomina pa je le tkanje podlage tistega stanja duše, ko le-ta postane voljna: dojemljiva in odzivna. Dvosmernost zaznavanja v Avvakumovem duhu poraja neprestano opomenjanje, ki ne more ne biti plod molitve – natančneje srčne, tj. Kristusove. Odsotnost distance se v *Žitju* lahko zdi brezsravno in niti malo ne samoizničujoče, ampak precej familizirajoče. A Kristusova upodobitev bolj kot v omenjenih prizorih (ti delujejo rahlo pretirano, prisiljeno, afektirano naturalistično) učinkuje verjetneje (bolj živo) kot v upodobitvah, ki se z »dogmatiko izkazanega strahospoštovanja« ujemajo. Bog Sin je Kristus, utelešeni posredovalec Božje resnice, ki izhaja iz Očeta (Stare zaveze), zato je kot posebljeno novozavezno krščansko izročilo tudi ščit stare vere: »Mi, ki smo v svojem bistvu[biti] verni in brez znamenja verujemo staremu Kristusu Jezusu, Sinu Božjemu, svetlobi, starobitno izročilo cerkvenih očetov³¹¹ trdno ohranjamo«. Avvakum moli za dovoljen zapis Božje prisotnosti (onkraj bogokletnosti ali herezije), za razrešitev večne prepovedi (kot snetje okov) ubeseditve Njegove besede – za pravico do svobode izraza.

V govoru o sebi, pa tudi med pastirskim oznanjevanjem (pridiga, liturgija, obhajilo, spoved), Boga dosledno imenuje Kristus, ki v *Žitju* nosi pomen nadgradnje osnovnih naukov življenja, višje znanje in od človeka zahteva tudi takšno razumevanje: »Ljubi moj, bil je pogumen bojevnik Kristusov« /.../ Tudi meni je Kristus namenil dar – prek Dionizija Areopagita je onečastil rimsko umazanijo« (Avvakum 1994: 40).³¹² Ime novega boga je ne le bogokletno, temveč Antikristovo. V trenutkih, ko človeška presoja popušča in je primoran spraševati sebe v svoji duši, je pravzaprav neločljivo od nagovarjanja sebe: »Deset let me je mučil ali jaz njega – ne vem, Bog bo razsodil« (Avvakum 1994: 31).³¹³ Občutenje Božjega bedenja nad njim, ki je hkrati Strah in Previdnost, je Avvakumovo doumevanje počlovečene Božanskosti (živo, skoraj bivanje).³¹⁴ A zaradi Božje neizrazljivi-

³¹¹ »Мы, верны суть, и без знаменья веруем старому Христу Иусу, Сыну Божию, свету, и преданное от святых отец старобитное в церкви держим неизменно« (Avvakum 1994: 49). Oporajamo, da otemba očetne tradicije ni naključna.

³¹² »Миленькой мой, храбрый воин Христов был. /.../ И мне Христос подал – Дионисием Ареопагитом римскую ту блядь посрамил в них« (Avvakum 1994: 44).

³¹³ »Десять лет он меня мучил или я ево, – не знаю, Бог разберет«.

³¹⁴ Čeprav to ni čisto res, D. S. Lihačev meni, da se Avvakum tudi prepira z njim. Pripoveduje o svojem uporu zoper Boga – ne glede na splošno težnjo svojega *Žitja*, ne glede na svoja religiozna prepričanja, ki jih ne samo opisuje, temveč celo propagira. V tem trenutku naj bi po mnenju D. S. Lihačeva umetnik prevladal nad vernikom (Lihačev 1967: 132).

vosti je najpogosteje iskati Njegov odziv v posledičnih dogodkih (povratni odgovor na Avvakumova vprašanja o pravilnosti ravnanja).

Tretja oseba

Zdi se, kot da bi bilo vprašanje tretje osebe, katere izvor za Avvakuma ni sporen, v *Žitju* razrešeno drugače – onkraj besed. Proces pisanja mora biti prost osebnosti, svoboden in podrejen le »Sv. Duhu, ki deluje na vsakogar, samo na heretika ne«³¹⁵ (Avvakum 1994: 25). Zato je zgolj na enem mestu Avvakum v dovršenem visokem slogu ubesedil delovanje nanj Sv. Duha:

»Jaz sem /.../ v solzah molil Bogu, se zaobljubljal sežgati prosviro, nakar se milost Duha Svetega spusti name; kakor iskre v oči moje bleščečega ognja nesnovnega in sam sem v tistih trenutkih ozdravel – z milostjo duhovno se je srce moje napolnilo od radosti. Zakuril sem peč in sežgal prosviro, jo odvrigel in pepel skozi okno ter izgovoril: “Takole bes, tvoje od tvojih tebi v oči mečem!”« (Avvakum 1994: 61).

³¹⁵ Kot je zapisano v *Kormči*, zvitku cerkvenih pravil, po katerih se ravna duhovnik pri opravljanju svoje službe.

SVETLOBA

Svetloba in tema kot nasprotni si kontrapunktični etični vrednosti dobrega in zla v krščanski filozofiji sta pojma, lastna najstarejšim verovanjem, ter izvirata iz kulta čaščenja sončnega boga in z njim povezane simbolike predkrščanskih kultur (egipčanska, sumersko-babilonska, sirska, judovska itd.). Prvotnemu razmerju (»organizmu«) med človekom, Bogom in ustvarjenim svetom ustreza Avvakumov uvod k *Žitju*. Nedoumljivo povezanost svetlobnih pojavov in Božje prisotnosti v osrednjem delu *Žitja* utrjuje z radikalno utelešenimi različicami nebitja (besi, Nikon, »lažni« patriarhi, Antikrist): njihov posmeh je prezirljiva nerazpoznavnost senc, a grožnja končnega odvzetja vida ni njihova. Prisotnost Areopagitik (in Dionizijevega žitja) v pustozerski podzemni ječi je nenaključno, nepričakovano in nenavadno. Sopotnik apostolov ni bil nikdar v zgodovini sprejet brez zadržkov, njegova vzhičena in neenostavna »zrtja v misli o Bogu« so bila, preden je uravnovesil novoplatonične in krščanske ideje Maksim Spoznavalec v svojih komentarjih, za ortodokse sporna. »Dionizičnost« njegovega jezika je bila vedno preroška. Avvakumovo predhodnje sprejemanje življenja kot neponovljiv dar Božji je storilo, da je iz Areopagitovih spisov iztrgal nekaj postavk, določujočih substancialno osnovo krščanskega bivanja (t. i. večne teme ali črke Avvakumove osebne vere?): troedinost Boga, imenovanje Božje narave; vprašanje Resnice in resničnega; Razum kristjana, vir svetlobe in teme (nikonijanci, katoliki); slavljenje (vprašanje aleluje); utelešenje. Na nekaj kvadratnih metrih podzemnega prostora Pustozerske votline je Avvakum duhovno moč, da je ostajal živ, črpal tudi iz branja in pisanja. Črki je pozorno sledil pod okriljem Previdnosti; s spominom usmerjena v preteklo, z Duhom pa v (ne več le svojo) prihodnost je bila njegova zavest razprta za neolepšano lepoto brezusodnosti. V prsteni temi je miže molil za svetlobo.

Naj Avvakumovo osredotočenost ponazori soj sveče, ki se včasih zazdi kot nevid(e) ni svetlobni nimb ne le pravičnih, temveč z »vsem svojim bistvom svetlih« svetnikov (rus. святые: ruski izraz za svetnika izvira iz lastnostnega pridevnika »sveti«). Molil je

za čudežno osvetlitev – konkretno (fizično občutno) in metaforično (duhovno pomoč) – za slehernost bodočnosti in bodočnost slehernika. Avvakumovo *Žitje* je namenjeno vsem. V tem je bistveni pomen njegove molitve.

Avvakumovo samozavedanje je potemtakem uravnovešeno: biblijsko gradivo pod njegovim peresom postaja primerno za izraz minljivega, celo zelo človeškega, a hkrati je njegov sogovornik najvišja zamisljiva instanca. Z zavestjo o neminljivosti krščanskega pisnega izročila v *Pismu* vključuje v svoje *Žitje* svetopisemske besede (»ki slavijo in ne žalijo nebesnih naslovov, ki jih razkrivajo prek nepodobnih upodobitev, ki kažejo na to, da nadnaravno presega vse snovno«),³¹⁶ ki se ponavljajo – podobno osebni priprošnji za verodostojen izraz človeške ... pa tudi Božje bolečine. Njihovega pomena, ki je sam po sebi visok in tudi zakrit, Avvakum ne prilagaja, ne prevaja, niti ne znižuje: resnica, v katero veruje in ki zaznamuje njegovo doživljanje, je dvojna; biblijske citate on resnično »sliši« in »vidi« v lastnem življenju; sopostavitev višjega pomena in banalnega vsakdanja ni zbliževanje, antinomija ni odpravljena – ker nasprotij sploh ni. Zato ker so navedki iz *Svetega pisma*, ki jih Avvakum vpleta v svoje *Žitje*, le ustrezen izraz človeškega brezupa: celo iz Nove zaveze so izbrane izrazito nevzvišene sentence, ki so ustrezno razumljive: Avvakum vključuje v svoje pripovedovanje ali najbolj znane novozavezne citate (ki so lahko celo prešli v govorjen ruski jezik) ali pa iztrga iz evangeljskega konteksta kratke povedi, povsem ustrezne vsakdanjemu govorjenju, saj poučuje večinoma z apostolskimi besedami (prim. iz Pavlovega 1. pisma Korinčanom: »И я говорю: »Мы уроды Христа ради! Вы славны, мы же бечестны! Вы сильны, мы же немощны!«»). Lastno muko na primer najpogosteje ponazoriz z besedami iz Lukovega evangelija (6, 26): »«Gorje, temu vsi ljudje pravijo dobro.« Resnično ne vem, kako do konca preživeti. Dobrih del ni, kar pa proslavi Bog, ve le on – volja Njegova!» (Avvakum: 40). A vendarle to ni le običajen postopek zakrivanja lastne podučnosti (svetopisemske) ali tradicionalen postopek vplivanja, temveč Avvakum uporabi svetopisemske besede samo zato, ker se prilegajo usodnosti položaja, v katerem se sam nahaja.

V starozaveznih besedah ne prepozna dokazov za posmrtno življenje, temveč predvsem tuzemsko stisko. Avvakum ubeseduje tisto, kar je bilo prej: zato človeško nestanovitnost najpogosteje izrazi s Psalmi Davidovimi, ki se proti koncu *Žitja* ponavljajo – kot v bogoslužju molilno petje. Povsem verjetno je, da je starozavezna besedila, v prvi vrsti psalmične verze imel za govor Boga Očeta kot prvobitne sile ločevanja dobrega od zla (zaradi splošnosti rabe tudi večja pogostost stalnih besednih zvez), ki uči predvsem ponižnega uma, od otroka bolj ozaveščene krotkosti in prevladujoče zavesti o ničvredno-

³¹⁶ SDA (2002: 232).

sti človekovi – brez Boga: »Hči moja Agrepena /.../ ni bila še velika, ko je že skrbela zame, kot bi bila odrasla, kakor stara Judeja za Izraela.« Zato pa zvenijo toliko bolj nejasno, celo hermetično, starozavezni navedki, ki aplicirajo preroškost, staro lepoto in izvirni strah Božji. Čeprav je res, da sebi v usta Avvakum največkrat položi besede apostola Pavla in je mogoča posplošitev ozaveščenosti njegovih dejanj ter samoopravičenje nepopustljivosti v pridižnosti preimenovanega avtorja znamenitih evangeljskih poslanic, pa je treba istovetenje iskati tudi drugje – v realno nadvse primerljivi tragičnosti usode, v nezaslužnem trpljenju, skušanju na lastni koži različnih oblik malopridnosti zlih sil ter večšem jezičnosti in tožbe obvladovanju besede starozaveznega Joba. Ko Paškov Avvakuma pretepe, se sam brani z molitvijo nanizanih Jobovih besed, s katerimi vpeljuje privzdignjen samogovor o Božji pravičnosti:

»Ko so me preteпали, sploh ni bolelo s to molitvijo, ko pa sem obležal, mi je prišlo na misel: »S kakšnim razlogom si ti, Sin Božji, dopustil, da so me tako boleče [pretepli,] skoraj ubili? Saj sem vendar zagovarjal tvoje vdove! Kdo bo sodil med menoj in teboj. Ko sem grešil [lagal], me ti nisi tako kaznoval, sedaj pa ne vem, v čem sem se pregrešil!« /.../ Glej, pri kom pa bi se Job lahko učil? – vsi pradedje so se klanjali malikom in so bili grešniki. A od ustvarjenja je Boga razumel, živeč neoporečno, in v ranah ležeč, je izdaval besedo nedoumevanja in srčne preprostosti: »Reši me iz čreva matere moje, kdo bo sodil med menoj in teboj, ko me tako kaznuješ /.../ Jaz pa sem si drznil – od razuma koga [sem vzel pogum]? Rodil sem se v Cerkvi, na Zakonu živim, s Pisanjem Stare in Nove zaveze obkrožen, v slepoti si domišljam, da sem vodja, sam pa sem slep od znotraj.«³¹⁷ (Avvakum 1994: 20–21).

Tesnobo, negotovost v svetu in obup nad samim seboj izrazi z Jobovim retoričnim vprašanjem (ki odmeva v ponovitvi na koncu refleksije kot nezmožnost odgovora) ter besedno igro (odmev istega besednega korena: (slep) se pogreza v temo notranje slepote).

Tolikokrat omenjena eshatološkost v *Žitju* skoraj ni navajana, ni neposredno ubesedena – je pa ves čas sugerirana, navzoča v neprestanem opominjanju Poslednje sodbe (sodni dan: день судный). Prav kakor delovanje Sv. Duha, ki je od oseb trojičnega Boga najmanjkrat omenjen, je odprta podoba Razodetja vsebovana že v stiski starozaveznih

³¹⁷ Ko bi bil dobri človek, drug farizej, pogubni sin, z umazanim obrazom, se je pravičnika delal pred Gospodom kot Job nedolžen pred sodiščem. Čeprav Job, četudi grešen, mu ni zameriti, zunaj Zakona živeč, Pisanja ni razumel, je živel na barbarski zemlji (Avvakum 1994: 20–21).

psalmov (Ps 9,19),³¹⁸ za katere se včasih dozdeva, da *Apokalipso* neposredno ubesedujejo: »Trpljenje ubogih ne umre do konca« (Avvakum 1994: 63). Navedki psalmičnih verzov naraščajo proti koncu *Žitja*.

Znotrajbiblijsko diahroni prerez, ki nepremočrtno poveže vrhunce svetopisemske poetičnosti, v starozaveznih pesmih najdeva napoved ekstatično-eschatološke videnja »nove teologije«; verzi žalostink in hvalnic Bogu v sebi nosijo ubesedeno slikanje ploskih podob; dvor carja Davida je na koncu Pisma oder pred očmi Janeza Evangelista (rus. Ivana Bogoslova, kar je Teologa) – vsebina je nespremenljiva, le zunanja oblika doživi preobrazbo: notranja samota, še vsem blizu, s spominom na sorodno, družinsko, hipoma še radostno in upajoče, se osamosvoji v skrajne pogoje preživetja, ki obdajajo izgnanca. A ta mora svoje poreklo skrivati. Človekova minljivost je zadrž(ev)anost njegovega izraza v starozaveznem neenakomernem ritmu premagovanja bridkosti ter v novozaveznih zlogovanih vrsticah, ki postopno uvajajo v človekovo izničenje. Svetost ni in ne sme biti prisotna v piščevi zavesti, zanik(ov)anje mučeništva,³¹⁹ istovetnega z življenjem,³²⁰ traja, dokler duša še ječi. Umolkne šele, ko ve, da je konec. Srca bitje je zdaj Smrti korak.³²¹ Edini navedek apokaliptičnih besed ustrezno sovpadе z Razodetja konca *Žitja*. Lažno križno znamenje je tudi kletev nad Sv. Trojico. Avvakum že v starozaveznih besedah najdeva podobo – ne le svoje – smrti.

»Tudi so nas okopali v zemljo. Lesen pokončen zaboj v zemljo, in ob zemlji naslednji pokončen zaboj, in potem okoli vseh skupna ograda s štirimi ključavnicami; stražarjev je bilo deset, ki so stražili temnico. Mi smo tu, in na Mezenu, in povsod sedimo v temnicah pojemo pred Gospodarjem Kristusom,

³¹⁸ »Терпение убогих не погибнет до конца« (Avvakum 1994: 63).

³¹⁹ V ruski hagiografiji je upodobitev mučenicov in mučeniške smrti redka. Po mnenju M. B. Pljuhanove so za mučeniško smrt v ruskih žitjih večinoma krivi tuji in ne domači tirani. Mihaila Černigovskega in Stefana Permskega mučijo tuji krivoverci. Tako Boris in Gleb trpita zaradi brata – ne pa za vero. Zato grški metropoliti Borisa in Gleba niso priznali za mučenika, saj so po krščanskem izročilu mučeniki tisti, ki za svoja prepričanja umrejo mučeniške smrti. Ker je bil utemeljitelj krščanstva Jezus Kristus križan, je pomen krščanskega mučeništva v posnemanju Kristusa. Znan je krščanski izrek: »kri mučenicov – družina Cerkev« (prim. Fedotov 1980: 246). Med razkolniki so bili razširjeni tako množični kot posamični samosežigi, ki niso bili razumljeni kot samomor, temveč kot prostovoljna smrt za vero (pri tem so razlikovali »mučence za vero« (pod pregonom) ter »sežgane za vero« (samosežig). Korenine takšnega občutenja sveta in posledično žrtvovanja za vero naj bi vzniknile že mnogo prej, v gibanju t. i. kapitovščine (več o tem gl. Pančenko 2000: 34–35; Pljuhanova 1985: 54–71).

³²⁰ Avvakum verjame, da dogodki njegovega (vsakdanjega) življenja pričajo o vsakodnevnem trpljenju in zato sami po sebi upravičujejo njegovo mučeništvo za vero.

³²¹ M. B. Pljuhanova trdi, da je v razkolniških besedilih realni svet razumljen predvsem anagogoško; ostali trije pomeni, povezani s potrebami tostranskega sveta, pa so: alegorični, poučni in zgodovinski.

Sinom Božjim, Pesmi Pesem, njih vendar poje Salomon, zroč na mater Betsabejo: "To si ti dobra, prelepa moja! Ti si dobra, ljubljena! Oči tvoje gorijo kot ognjen plamen; zobje tvoji so beli bolj od mleka; od tvojih lic veje bolj od sončnih luči, in vsa v lepoti siješ kot dan v svojem vrhuncu. Amen. Hvala cerkvi" « (Avvakum 1994: 49).

Trojna ponovitev besede »zemlja« ozavešča razliko med realno podzemno in svetopisemsko ječo – bivanje pod zemljo je paradoksalno brez primere primerjano s citatom iz Apostolskih del (12, 6); v ponovljeni množinski obliki »samotne temnice« kažejo na neomejenost ne le v prostoru (neskončnost), temveč tudi v času (večnost): trpljenje v ujetništvu in izgnanstvu se zdi brezizhodno, a ga vedno (ves čas) in povsod (relativizacija prostorskega nahajanja) spremlja nepretrgana molitev. Predanost veri, analogna t. i. videnju v podobah Avvakumove notranjosti, se zlije v prosto predelavo fragmentov *Visoke pesmi*. Starozavezno pesem³²² razume kot hvalo cerkvi in pesem materi. Njegova, glede na izvirnik napačna interpretacija pa je s staroruskega zornega kota povsem pričakovana: čaščenje krščanske Božje matere je namreč kmalu po pokristjanjenju prešlo v kultno navezanost na ikono Bogorodice, v podobi katere se slišijo še živi relikti poganskega čaščenja matere zemlje ter se zlivajo z opevanjem ruske zemlje. Naj še omenimo, da se čaščenje Božje matere v *Žitju protopopa Avvakuma* odraža v številnih verzih iz molitvenih pesmi, petih pri pravoslavni liturgični maši: kakor svetopisemski citati so ti vključeni v Avvakumovo upodabljanje lastnega maševanja, vodenja pravoslavnega obreda ter so iztrgani iz pretresljivejših segmentov akatistov, hirmosov in katizm Bogorodici³²³ (prim. Avvakum 1994: 26, 50, 57).

In vendar tudi v svoji ljubezni do Rusije Avvakum, naveličan, razočaran, a še vedno *ognjevito* verujoč, zmore ne le s primerom starozavezno osmišljati, temveč se celo ozreti na »prst okoli sebe« (!) z ironijo:

»Ni nam po kaj v Perzijo, peči ognjene iskati, v Borovsku je peč Kaldejska« (Avvakum 1963: 171). »Postali bomo boljši, ne bomo izdali dobre vere, ni treba v Perzijo, da bi se mučili, saj doma Babilon živimo. Hvala za vse Kristusu« (Avvakum 1994: 69).

³²² Robinson (1963: op. 287). Salomonova lirična ljubezenska pesem je namenjena Sulamiti, ki ga noče uslišati (Sulamiti – ekumen. prev.; Šulamki – standardni slov. prevod; Batšeba – standardni slov. prevod; Betsabeja – ekum. prev.). Davidova mati pa v Visoki pesmi ni poimenovana (najti je moč le ime Batšeba, ki pa je druga najljubša žena kralja Davida, Salomonova mati).

³²³ Prevajanje slednjih zahteva višjo prevajalsko, pesniško veščino, dopolnjeno z liturgično-poetično nadarjenostjo ter teološko izobraženostjo – temu na tem mestu še nismo kos.

Natančnost slutnje načina smrti je pretresljiva zato, ker realne muke ne zmanjšujejo Avvakumove vere, zato je toliko bolj ustrezna primera s svetopisemsko legendo o smrti treh otrok iz Knjige preroka Danijela,³²⁴ ki zaradi svoje vere v plamenih niso goreli. Avvakum te legende ne povezuje le s smrtjo svojih treh duhovnih hčera Morozove, Uru-sove, Danilove po 19. aprilu v Borovsku leta 1673,³²⁵ temveč z okrutnostjo babilonskega carja Navuhodonosora primerja carja Alekseja Mihajloviča. Legenda o trdni veri treh mladeničev je prešla v zavest ruskega pravoslavnega vernika (o čemer priča tudi njeno pogosto vključenje v akatiste in molitve v pravoslavni liturgiji)³²⁶ kot podoba, ki omogoča razplasteno simbolno tolmačenje (na primer podoba Trojične neomadeževanosti Božje, prostovoljne žrtve, angelskega petja, treh angelov, upornih zaradi prave vere, pa tudi prizor, napolnjen z dramatičnimi učinki, v katerih so morda tudi zametki ruskega »teatralnega dejanja« – ne dvornega teatra,³²⁷ a njemu predhodne »tragedijske zmagovitosti« svetopisemske resničnosti). Zato očičujoča sila ognja ni podobna ljudski – ker je povezana s podobo Poslednje sodbe v plamenih (izbira ognja kot razširjena oblika samomora) očiščenje ni dokončno, le iniciacijsko, trenutno, potrebno zgolj kot uvajanje v posvetitvena obredna dejanja, ki sledijo po pravilih bogoslužnega reda. Trije negoreči otroci so predvsem neomajni verniki, zato četudi bodo leseno ogrado v pustozerški podzemni jami, kjer so zaprti trije razkolniki, kmalu oplazili ognjeni jeziki, »babilonskega stolpa« ne bodo zajeli. Izdaja stare vere ostaja zanj največji greh:

»Tudi Peter apostol se je nekoč smrti ustrašil, in se Kristusa odrekel, in je jokal bridko, pa je bil tudi deležen usmiljenja in odpuščanja. /.../ In videl sem vašo pred seboj temnico in vas tri v molitvi stoječe v vaši temnici, od vas treh pa so se trije stolpi ognjeni k nebesom vzpenjali. Jaz sem se v tistem hipu razveselil in postalo mi je lažje, ker je vaše kesanje Bog sprejel. Hvala Bogu za vse!« (Avvakum 1994: 47).

³²⁴ Car Navuhodonosor (sl. kralj Nebukadnezar – SSP; kralj Nabuhodonozor – Eku) okolici Babilona postavil zlati kip poganškega boga (malika) in prisilil prebivalce, da so se mu poklonili. Trije Judje so se uprli, zato jih je ukazal vreči v razbeljeno peč, vendar jih je angel rešil ognjenih zubljev (Daniel 3).

³²⁵ Ponyrko (1994: op. k str. 69); Robinson (1963: op. k str. 171, 288); Pljuhanova (1985: 61).

³²⁶ Prim. z verz 5. *ikosa Akatista Bogorodice*: »Радуясь, предлести пещь угасившая /.../ огня поклонение угасившая /.../ пламене страстей изменяющая« (Molitvoslov 1998: 161). Prim. z verz 6. *ikosa Akatista Bogorodici*: »Радуясь, огненный столпе, наставляяй сущия во тьме« (Molitvoslov 1998: 163).

³²⁷ Zasnutki prvih »resnih« formiranj folklornih oblik ljudske komedije v 17. stoletju (prim. Keltujala 1911: 880), pa tudi opažanja o izvoru pridižne sile govorov Janeza Zlatousta iz preživelega spomina na antično starogrško dramatičnost (dramaturško zasnovano) tragedijskih dogodkov (prim. Robinson 1974:).

Krivda njegovih sinov je omiljena z dvomom apostola Petra, v molitvi pokojnih zagleda podobo njihove smrti – v plamenih, ki pa je (paradoksalno) že znamenje Božje milosti.

Obličja ognja pa so le različica uslišane Avvakumove priprošnje svetlobe; spremljajo ga ne glede na gnoseološki predznak dogodka; kot neenoznačno znamenje Božjega delovanja ter nazoren in pretresljiv pojav slutnje načina Avvakumove smrti se skladajo tudi z areopagitskim pojmovanjem ognja kot »najmanj materialnega« izmed štirih elementov, ki oživlja, ohranja tako tuzemsko kot nadbitnostno (na primer angelsko naravo, v staroruski ikonografiji pogosto upodobljeno v nesnovnih ognjenih plamenih). Blodne misli in realne skušnjave, ki se pojavijo v Avvakumovi zavesti najpogosteje pri opravljanju svoje naloge in službe duhovnega očeta – pri spovedi, obhajanju ali preganjanju zlih sil so (tudi zaradi bližine liturgičnih objektov, ki upravljajo z mero svetlobe – plamena sveč pri obredu) večinoma spremljane z nenadnimi ognjenimi znamenji. Že na začetku osrednjega dela Avvakum (takoj po naštevanju kronoloških mejnikov svojega posvečenja v cerkvene obveznosti) opiše dogodek z eno od svojih duhovnih hčera, ki se je prišla k njemu spovedat; da bi se ob poslušanju njenih grehov sam rešil nečistih misli, se poslužuje očiščevalne sile ognja – tako v realnem ravnanju kot tudi v svoji notranjosti:

»Jaz pa, trikrat ničvreden zdravnik, sem zaradi tega, kar sem od nje slišal, sam začel popuščati, v svoji notranjosti sem gorel z ognjem blodnim.³²⁸ In bridko mi je bilo tisti hip. Prižgal sem tri sveče, jih postavil na svečnik, in položil desno roko na plamen, in držal, dokler ni v meni ugaslo zlo tlenje« (Avvakum 1994: 8).

Avvakum navaja tudi molitev, ki jo izgovarja duhovnik ob oltarju pred prejetjem obhajila, v kateri je najti opredelitev razmerja med očiščevalno in uničevalno ognjeno silo v odnosu do človekove neoporečnosti: »Gospod, prosim, ne ožgi me s svojo bližino, temveč me očisti od vseh pregreh, kajti ogenj, kot si rekel, ožge nedostojne« (Avvakum 1994: 62).

A vzhodnokrščansko miselno izročilo s pojmovanjem nasprotja med svetlobo in temo ni odpravilo bistva človekove tesnobe. Zato je dopolnjevano z neoplatonističnim pogledom na pojavnosti, ki so, razporejene v hierarhičnem razmerju, različno deležne svetlobe – pa tudi različnih odtenkov temote. Razlikovanje v spoju realnega uzrtja svetlobe in teme v globini zavesti priča o sposobnosti pozornega spremljanja gibanja ponotranjenih zaznav; njuna sporočilnost, pogojena z intuitivno izbiro »dobrega«, je

³²⁸ Prim. D. Areopagit o ognju: »Čustveni ogenj je v vsem in skozi vse /.../ istočasno viden in zakrit /.../ se obnavlja z življenjsko toploto, ožarja vse s skritim sojem /.../ se nahaja v neprestanem gibanju – kajti njegovo gibanje je nespremenljivo – giblje druge« (SDA 2002: 278).

pogosto človeku razkrita prek sanjskih podob. Pomnenje, naravnano na nezgodovinskost spomina,³²⁹ mora neogibno razpolagati s sposobnostjo brezrazumske razlage – kajti v spoju se svetloba in tema lahko premenjujeta, predznak izmenjujeta do nerazpoznavnosti. V tem trenutku je krščanska dihotomija dobrega in zla uglašena z neoplatonistično pojmovano transcendentnostjo in nespoznatnostjo Boga.

Prva neoporečna novost v primerjavi s preteklimi staroruskimi žitji je v besedilu iz 17. stoletja Avvakumovo opisovanje natančne vsebine³³⁰ svojih sanj (zaznavanja t. i. drugih svetov – rus. *миры иные*), in ne katerih koli, temveč točno tistih, ki so neoporečno pomenljive ter izražajo globlje doumetje njemu namenjenega Božjega obiskanja. Že na začetku *Žitja* Avvakum opiše sanje o plovbi, metaforični podobi življenja kot plutja po reki Volgi.³³¹ Paluba ladje, ki predstavlja meje zemeljskega, gotovega, človeškega, telesnega, ponazarja še težko ulovljiv čas ter prostorska negotovost:

»Jočem, oči srčne pa so pri reki Volgi. Vidim: po sredini plujeta dve ladji zlati, z vesli zlatimi, in jambori zlati, in vse v zlatu /.../ A potem zagledam tretjo ladjo, ki ni z zlatom okrašen, temveč z različnimi lepotami – škrlatno, in belo, in modro, in črno, in pepelnato, takšne lepote in dobrote človeški um ne prenese; mladenič svetel /.../ ukazuje; teče izza Volge proti meni, kot bi me hotel požreti. In jaz zakričim: “Od koga je ladja?” In tisti, ki je sedel na njej, je odgovoril: “Tvoja je ladja. Daj, pluj z njo, dokler se ne naveličaš, in z ženo in otroki”. In vztrepetal sem, se usedel in premišljeval: “Kaj pomeni to videnje? In kakšna bo plovba?”« (Avvakum 1994: 9).

Podobo iz sanj Avvakum imenuje z ustaljeno starocerkvenoslovansko pesemsko (znano že iz bizantinske himnografije) metaforično besedno zvezo, pogosto v akatistih, »oči

³²⁹ O tem, da zavedanje vsebine lastnih sanj kot še ene plasti zavesti vpliva na človekov bogoslužni odnos, pričajo razmišljanja religioznega filozofa P. Florenskega, ki v razpravi *Иконостас* sanjam posveti posebno pozornost in med drugim pravi: »Le stanje polsna in na pol budnosti, prav tista meja med sanjami in bdenjem je /.../ čas in središče porajanja sanjskih podob. Komajda jih je pravilno razumeti kot sanje /.../ samo po sebi imajo poseben transcendentni čas, neprimerljiv in neizmerljiv z dnevnimi merili /.../ Vendar je takrat čas resnično lahko trenutni in teleološki: poteka iz prihodnosti v preteklost, od posledice do vzroka« (Florenski 1985: 194, 195).

³³⁰ V videnjih, ki so istočasno sanje, Avvakum vidi tudi samega sebe, zato je verjetno res, da postajajo v obdobju razkola videnja avtobiografske teme (Prim. Pljuhanova 1986: 131- 132).

³³¹ V ideološki deklaraciji zgodnjega razkola *Ответ православных* je bilo zapisano: »In sam resnični učitelj naš Kristus je rekel o koncu sveta svojim učencem kakor za dni Noeta /.../ Tako se tudi danes godi.« (Pljuhanova 2000: 383).

srčne«, ³³² kjer je rabljena v molitvi, da ga Bog ne bi zapustil niti med spanjem (oziroma da se ne bi on pregrešil v spanju – stanju ne polne zavesti – in tako sam zapustil Boga): »In stori naj neobsojena [moja duša] zdajle v spanec zdrzne brez sanjarij, in ne oziraj se na pregrešne misli sužnja Tvojega in ga varuj, in vso hudičevo delo odženi od mene, in razjasni mi *razumne oči srčne*, da ne bi zasnul v smrt« (prim. molitev Sv. Trojici: »In sedajle razjasni moje oči miselne.«). »Umne oči« (tj. z umom zročé) so eden od osnovnih pojmov krščanske gnoseologije, ki pojasnjuje možnost zunajčustvenega doseganja transcendentnega (verjetno jih je prvič uporabil Janez Damaščan). Zatem Avvakum poda vsebino sanj, ki ni zgolj statična prostorska podoba. S štirikratno ponovitvijo pridevnika »zlat«, geminacijo »lepote« in polisidentično zvezo naštevanja raznih barv izrazi pogosto težko predstavljivo lepoto, ki človeka navdaja v sanjah. Groza, ki sledi, traja do trenutka ozaveščenja strahu pred nenadnostjo smrti – tesnobo sanjske brezizhodnosti odrešuje le izraz: človeški krik. Na koncu opisa stojita retorični vprašanji, s katerima Avvakum išče odgovor neposredno v sebi. Takšno nagovarjanje samega sebe že priča o drugačnem odnosu do Absoluta. Zdi se, kot bi Avvakum utiral pot pravilnemu čaščenju Božjega daru – življenja. Njegova hvaležnost je nesramežljiva, zato ni zadržan v poimenovanju tiste podobnosti s skrivnostnim sijajem cerkvenega obredja, ki se vkaluplja v njegove predstave o lepoti. Da bi ne bilo pomislekov o Avvakumovem naivnem verjetju »idealnim« domišljijским predstavam, je primerno omeniti, da D. Areopagit opozarja, da ni verjeti, da resnično obstajajo »neka zlata nebesna bitja in svetli možje /.../ blago bleščeči se z nenevarnim ognjem.« ³³³ (SDA 2002: 233).

A Avvakum presega običajen opis videnja (»to, na kar zremo z začudenjem« ³³⁴) ne z (novoveškimi?) razlagami vsebine sanj, temveč z zavestjo o nepopustljivem biču Božje previdnosti preko vere v Njegovo bdenje svojo sanjsko izkušnjo individualizira – v podobni plovbi, ki je ne le v razkolniških besedilih, temveč tudi na primer v spisih Nila Sorskega predstavljala simbolno prispodobo življenja, zre zakonitost svoje usode. Zato ni eden od tistih, »ki ne razumejo ničesar, kar je višje od videnih lepot.« ³³⁵ (SDA 2002: 233).

Če je v teh sanjah še ohranjano osnovno razmerje med svetlim in dobrim, potem je

³³² Na primer v molitvi *Молитва 4-я, святого Макария Великого*: »И неосужденна ныне сном уснути сотвори, и без мечтания, и несмущен помысль раба Твоего соблюди, и всю сатанину детель отжени от мене, и просвети ми разумныя *очи сердечныя*, да не усну в смерть« (Molitvoslov 1998: 34). (označila N. Z.).

³³³ Maksim Spoznavalec komentira »ognjeno bitnost kot božjo, ki ne žge, a ustvarja živo« (SDA 2002: 233).

³³⁴ SDA (2002: 233).

³³⁵ Prim. še Areopagitovo pojmovanje »lepega«: »Ničesar ni med bivajočim, ki bi ne bilo udeleženo v lepem« (SDA 2002: 232–233).

v naslednjih brisanje meja zaznavnega osnova tolmačenja ponovno nerazrušljivo Božjega. Avvakumov opis sanj, v katerih se njegovo telo razširi čez celotno obzorje in potemtakem prekrije svet (ves vidni prostor), ki so sledile večtedenskemu postu, so burile duhove ruskih raziskovalcev staroruske literature:³³⁶

»In ležal sem na oltarju mojem in opazoval sebe, saj ob takšnih velikih dneh po pravilu ne vodim maše, ampak le po rožnem vencu molitve štejem, in po božji milostni volji se je v noči drugega tedna, proti petku, moj jezik razprostrl in postal velikanski, potem so se tudi zobje povečali /.../ cel sem se širok in prostoren pod nebesni svod in po vsej zemlji razprostrl, potem pa je Bog vmestil vame nebo, in zemljo, in vse stvarstvo /.../ Potem sem vstal iz odra lahko in se poklonil do zemlje Gospodove, in po tem obisku Gospodovem, sem začel jesti kruh v slavo bogu« (Avvakum 1988: 534).³³⁷

Brisanje robov telesnosti, snovnosti in predmetnosti bi lahko v Avvakumu povzročilo zmedo, od Boga zapuščenost, tj. banalno praznino teme, če ga ne bi vodila njegova brezdvomna vera – tako pa ne pomišlja v poimenovanju doživljanja, zato je njegov opis neposredno zapisan in ne kasnejša refleksija o preteklem. Slednje pa priča o nedistanciranem občutenju in pojasnjevanju samemu sebi tako na ravni konkretno-osebnega, še pomembneje pa je, da tudi na ravni ubesedovanja. Avvakum opisanega namreč ni doživel drugače, kot da je »Bog vmestil [vanj] nebo in zemljo« – v tem je vsečloveška vrednost njegovih sanj (lastnih otrokom, malce bolj zanesenim vernikom in drugim). Njegova pozornost pa je tako izostrena zaradi začetne naravnosti kot posledice dolgotrajnega posta (ki je vedno udejanjen z duhovno namero in nikdar ne sme biti ločen od molitvene prakse – post duše – drugače je vernik obsojen kot »zlodej, ki breciljno gladuje«). Zato so zanj sanje nedvoumno napotilo v življenje: ker so od Boga poslani, mu vdihnejo toliko sil, da »vstane«

³³⁶ Po zavrnitvi razlage, da naj bi Avvakum sebe enačil s Kristusom, A. M. Pančenko pojasnjuje njegovo videnje z občutenjem istovetnosti z Adamom, to je, ne z Bogom, temveč s človekom nasploh (Pančenko 2000: 46, 47). D. S. Lihačev meni, da je v teh sanjah odražen Avvakumov osamljen boj, kakor bi se boril s samim seboj (rus. единоборство). Njegov upor ni samo duhoven, temveč tudi fizičen, saj se s tem, ko verjame v čudeže, ki premagujejo materijo, upira celo naravnim zakonom (Lihačev 1973: 151).

³³⁷ »И лежашу ми на одре моем и зазирающу себя, яко в таковыя великия дни правила не имею, но токмо по чоткам молитвы считаю, и божиим благоволением в нощи вторыя недели, против пятка, распостанился язык мой и бысть велик zelo, потом и зубы бышы велики /.../ весь широк и пространен под небесе по всей земли распостранился, а потом Богъ вместил в меня небо, и землю, и всю тварь. Мне же /.../ потом возставши ми от одра легко и поклонившуся до земли господеви, и после сего присещения господня начах хлеб ясти во славу богу« (Avvakum 1988: 534).

(z odra/oltarja). Spreobrnjen videz hvaležnosti se daje v samo od Boga dovoljeni razrešitvi posta: prepoved živeža je lahko kršena le ob praznikih. Sanje so le odraz posebne Božje naklonjenosti, zato sporočajo v zakritih znamenjih. V zaužitem kruhu Avvakum udejanji hvalo Njegovemu človekoljubju. Zato njegova teologija ni katafatična niti apofatična, temveč še najbližje Božji vedno in povsodprisotni strahospoštljivi Dobroti, a ne panteistični, temveč najvišji na krščanski hierarhični lestvici, katerega bližina je zavita v »Božji mrak, ki je obenem nedostopna svetloba in nespoznatnost Njega«. Zlo je v človeku in v odpadnikih od stare vere; ko ga D. Bašmakov, eden od nikonijancev, nagovori, Avvakum odvrne: »Up moj je Kristus! /.../«Ne zanašajte se na kneza, na sinove človeške, v njih ni odrešitve« (Ps CXLV, 3)« (Avvakum 1994: 37–38). Zato Avvakum najpogosteje razkriva človekovo nehvaležnost ter Božje človekoljubje – to je realna antinomija njegove vere.

Prežetost življenja z mislijo na Boga sega od občudovanja vsega obstoječega (čudeža bivanja), žive in nežive narave³³⁸ ter hvaležnosti do ogorčenja nad človekovim malodušjem, brezbriznim odnosom do lastnega obstoja, nezavedanjem straha Božjega – izvorno grešnostjo:

»In David govori, če ne bi bil Gospod v nas, bi ljudje vstali zoper nas, in bi nas živi požrli.³³⁹ A Gospod me je reševal in me še danes rešuje, plazim se kot plevel med pšenico, med dobrimi ljudmi, pa tudi sredi volkov, kot ovčica, ali sredi pesjanov kot zajec, se prebijam z mislijo o Kristusu Jezusu. Čeprav se grizejo heretiki kakor psi, a brez Božje volje se ne morejo pogoltniti. Ker volja Gospodova je, kar Bog da, tako tudi bo. Brez smrti tudi mi ne bomo; dobro bi bilo nekaj dobrega narediti in se s tistim pojaviti pred Gospodarjem, tako ali tako bomo umrli. /.../ A vse to je ob Kristusu ustvarjeno zaradi človeka, da bi se spokoril in hvalil Boga. A človek, nesreči kateri je podoben, njegovi dnevi kot senca minejo,³⁴⁰ skače kot kozel, se napihuje kot mehur, se jezi kot ris, se sploščiti hoče kot kača, pljuva, ko gleda tujo lepoto, kot žrebec, licemeri kot bes,³⁴¹ se nasiti nezadržno, brez rednih molitev zaspi, Bogu ne moli, kesanje prelaga na starost, in potem izgine, in ne vemo, kam odhaja – ali v svetlobo ali v temo, sodni dan bo razodel za vsakogar. Odpustite mi, jaz sem grešil bolj kot vsi ljudje«³⁴² (Avvakum 1994: 32–33).

³³⁸ Gl. naša opažanja o pejsažu.

³³⁹ Ps. 123, 2.

³⁴⁰ Ps. 163, 4. Teh Davidovih verzov se je Avvakum spomnil, ko je plul po Bajkalskem jezeru.

³⁴¹ Avvakum razvija motiv iz Besede Janeza Zlatousta *Po čem se prepozna popoln kristjan* (Prolog – 6. februar).

³⁴² Zato ni neumestno opozoriti na podobnost z besedami, ki jih F. M. Dostojevski tri stoletja kasneje pola-

Takšen zaključek samogovora naj bi bil značilen za poučne govore duhovnih očetov svojim duhovnim otrokom. Vendar se v *Žitju* pojavi samo enkrat, zato to ni le ena od tradicionalnih samoponiževalnih formul pisca *Žitja*, temveč izraz realnega občutja človekove krivde ob »neomadeževani in nekoristni brezupni lepoti« naravne danosti, od človeka odmaknjene, pa vseeno s svojo življenjsko silo pretresljivo primerno za metaforo človeškega življenja kot Božjega daru, ki ga ne zna ceniti. Oba odlomka se začneta s psalmom in končata s podobo Poslednje sodbe: kjer se bodo ljudje pojavili pred Bogom zgolj z storjeno dobroto in glede na le-to bili odbrani: pravični (sposobne takojšnjega in pravočasnega kesanja) od grešnih (lahkomiselnih) – prav kakor svetloba od teme.

Četudi se bo morda dozdevala naslednja sopostavitev kot zastranitev, pa se je izkazalo, da je Avvakumov opis odvetja naslova in pravic opravljanja cerkvenih dolžnosti enemu prvih žrtev cerkvenih reform, Loginu protopopu Muromskemu vredno primerjati z razlaganjem Maksima Spoznavalca Dionizijevih besed o starozaveznih prerokih:

»Za menoj so prijeli Logina, protopopa Muromskega. V kremlejski Uspenski stolnici poleg carja ga je obril ovci podoben volk, med opoldansko liturgično mašo, v času prenašanja, je takrat vzel z arhidiakonove glave diskos in na prestol položil telo Kristusovo, s čašo/kelihom pa je arhimandrit Čudovski Ferapont onkraj oltarja pri carskih vratih stal. Jojmene, razsekanje telesa in krvi gospoda Kristusa! To je bila šala židovske herezije! Ko so ga obrili, so strgali z Logina duhovniško ogrinjalo in kaftan. Razsrdil se je z gnevom božjega ognja, Nikona gledal in čez prag oltarja mu v oči pljuval, se razpasal, si slekel strajco in jo preko oltarja vrgel Nikonu v oči« (Avvakum 1994: 15).

Razrešitev vseh pravic opravljanja cerkvenih obredov Loginu Muromskemu je potekalo v kremlejski stolnici vnebovzvetja med tretjim delom opoldanskega bogoslužja ali t. i. »liturgijo vernih«, ki se začne s kerubinsko pesmijo (pevci, primerjani z angeli): takrat se vrši t. i. prenašanje žrtev Kristusovega telesa in krvi v obliki kruha in vina. Zaradi tega duhovnik in diakon preneseta »svete darove«³⁴³ s stranskega na glavni oltar (v sredini cerkvene ladje). Zaporedja postopanja pri tem delu zakramenta prejemanja obhajila se Nikonove reforme niso dotaknile, a Avvakum opozarja na kršenje obreda, saj Ferapont s

ga v usta starcu Zosimi kot vodilno misel celotnega nedokončanega romana *Bratje Karamazovi*: »Takojo ko postaneš iskreno odgovoren za vse in za vsakogar, sprevidiš, da tako tudi je v resnici in da si ti tisti, ki si za vsakogar in za vse kriv« (Dostojevski 1958: 400).

³⁴³ To sta: potir (kelih, kjer je vino, zmešano z vodo) in diskos (krožniček, na katerem je kruh v obliki narezane prosfore).

potirom še ni stopil pred oltar (se je brez razloga ustavil ob carskih vratih), ko je patriarh že položil diskos na mizo, zaradi česar se je zgodilo »razsekanje Kristusovega telesa« – vzklika tokrat Avvakum z izrazi, ki zvenijo krivoversko. Želel je ponazoriti Nikonovo nespoštovanje zakonitega cerkvenega reda ter »znamenja z nebes« ki so pričala o pravovernosti in nedolžnosti »žrtve«, tj. Logina. Čeprav med tem prizorom, v katerem si je dal duška v posodobljeni, počlovečeni predrugačenosti svetopisemskega sloga, in sklicem na Janezovo Razodetje (troprstno križanje kot antikristusov znak) na koncu *Žitja* eksplcitne povezave ni in ni verjetno, da je Avvakum vedno zavestno povezoval staro-novo-zavezne črte, lahko na podlagi primerjave z areopagitsko-spoznavalčevim tolmačenjem takšno vez odkrivamo. Dionizij pravi:

»Ezekiel pravi, da je to vsesveto uzakonjeno z višje od slavnega Božanstvom, ki je višje od kerubov. Kajti Ono, kot je bilo rečeno, je z Očetovim človekoljubjem in prek kaznovanja Jeruzalema, da bi bil red boljši, po bogupodobni pravičnosti sodilo razločevati nedolžne od krivih.« – M. Spoznavalec pravi ob tem: »Dobro je to povedal Gospod skozi preroka Ezekielja, da bodo ločeni grešniki od pravičnikov. Kajti v Evangelijih je On predstavljen kot tisti, ki bo ločil ovce od kozlov. V tem je Stara zaveza v soglasju z Novo.«³⁴⁴ Avvakum preoblikuje (Nikona) v volka, ki ima slabšalne lastnosti ovce. Areopagit nadaljuje: »Drugim angelom, ki imajo sekire, božje Podeljevanje naslovov veleva izvedeti od pravega mnenje Božje o tem, saj je vendar prvemu rekel iti skozi Jeruzalem in narediti znak na čelih nedolžnih ljudi« – Izpovedniku znamenje na čelu iz Danijelove knjige pomeni »upodobitev v Stari že Nove zaveze«. Avvakum znamenje preoblikuje v antipodobo:

»V Apokalipsi piše Ivan Bogoslov³⁴⁵ – kača, zver, lažni prerok /.../ Hipolit sveti in Efreem Sirski, ki sta iz oddaljenosti previdela te čase, sta napisala: In dal se jim je nečisti pečat za znamenje Odrešenikovo« (Avvakum 1994: 67,68).

Areopagit se ne preneha spraševati: »Kaj naj povem o tem angelu, ki je oznanil Danijelu: »Izšla je beseda?« Ali o prvem, ki je vzel ogenj med kerubi? Ali – to v presežku kaže na angelsko dobrotljivost – da kerubi polagajo ogenj v roke oblečenega v sveto obleko? /.../ Ali o vsem tem, o čemer sveti teologi govorijo kot o bogovidnem redu nebesnih hierarhij, ki se mu po silah skuša naše bogoslužjenje približati in ki vzame kakor v odrazu angelsko

³⁴⁴ Samo za pokušino: takšne primerjave in apokaliptične napovedi je iz besed preroka Ezekielja poleg Areopagita ter Maksima Spoznavalca, v 16. stoletje v slovenski pismenosti izvajal tudi Primož Trubar – če pa je on, potem je pred njim še M. Luter in še kdo (prim. Rajhman 2008:17).

³⁴⁵ Seveda ima v mislih apostola Janeza (Teologa).

dobrotljivost, se prek njega vzpostavi in vodi do nadbitnostnega Podeljevanja Naslova sleherne hierarhije?» (SDA 2002: 260). M. Spoznavalec napotuje k cerkveni ureditvi kot zrcalni sliki nebesne hierarhije; Avvakum pa jo – podobno Dioniziju – »prenese« na sodobne razmere v porušeni ruski cerkveni hierarhiji.

Iz zgoraj navedenih primerjav sledi, da je v tem prizoru Loginovega ponižanja Avvakum upodobil razrušeni red ruske pravoslavne cerkve, ki se je najbolj odražal v omaževanosti liturgičnega obreda: nečloveško poseganje v posvečen prostor je učinkovalo kot razčlovečenje, izguba zunanjega videza (cerkvenega naslova), posledično pa oskrunjenje vsega doslej Svetega. Vprašanje o dostopnosti Avvakumu Spoznavalčevih komentarjev je v tem primeru zanemarljivo, ostaja pa odprta domneva: ali je Avvakum resnično svobodno ustvarjal ali pa je pisal svoje *Žitje* pod varovanjem Višjega?

V *Knjigi besed* Avvakum najosnovnejše zaporedje vsakodnevnega življenja pojasnjuje s primeri iz *Svetega pisma* ter besedami cerkvenih očetov in utrjuje misel o prežetosti vsakdana z obrednostjo – posledično o porajanju neprestanega »stanja in odgovarjanja pred Absolutom«. Če je Basilijski Veliki mu zapovedoval, da si je treba s pokrivalom pokriti obraz pri obedu z drugimi, potem Dionizij Areopagit celoten obed pojmuje kot simbolno dejanje ponavljanja biblijske zgodovine:

»Ni preprosto le krog; preberi Dionizija Areopagita, on te bo naučil. /.../ “Krog je pobožanjenja milost duhovna, na njem so razporejeni Kristusovi prestoli. Ko so se Kristusovi vojaki posmehovali in ga posadili na stol in se mu klanjali, tako da so prepogibali kolena, je Kristus privezan na tisti stol, izgledal kot križ v krogu.” /.../ A kje imate vi, nikonijanci, krog? /.../ Ti si gol milosti, ker si Kristusovo trpljenje izdal. Z žensko podlogo si zamenjal obleko, jaz pa sem menih, sotrpin Kristusov!« (Avvakum 1989: 434).

Posledično Avvakum obsoja nikonijance metaforične »golote« in pomehkužene »ženskosti«. V tem pogledu je izpostaviti še, da je Morozovo tudi v redkih primerih razkrival kot »pač le žensko« in je šele njen sprejem v meniški red razumel kot »zapustitev ženskega telesa«. V svojih pismih jo zelo pogosto nagovarja z moško obliko (»prijatelj moj«) – kar je oblika poklona in priznanja duhovne sorodnosti.

Božja vseprisotnost (On je povsod in vseviden) kristjanu pomeni rojstvo zavesti o lastni odgovornosti za sleherno ne le dejanje tudi misel,³⁴⁶ zato Avvakum Njegovo naravo

³⁴⁶ »In vidi Bog neresnico v naju z bratom, kako nepravilno hodiva za resnico.« (Avvakum 1994: 50).

in voljo neprestano konkretizira v »tuzemski tvari³⁴⁷« (Bog ga varuje pred zlimi silami, celo prenačljenimi dejanji nahrani lačnega in žejnega). Božjo nedoumljivost razrešuje v že omenjenih razvejanih simbolnih podobah, ki so v epizodnih nizih pripovednih pramenov neenakomerno razdrobljene, a ves čas prisotne v Besedi, ki je »odtis Božanskih obrisov«; ta dovoljuje človeku slutiti nadnaravno v njemu dostopni obliki. Mogoče je misliti, da ga je k takšnemu upovedovanju usmerjala morebitna hezihastski umni molitvi in molčanju podobna duhovna *vsakodnevna* in predzačetna (tj. pred pisanjem) praksa. Vendar je treba tudi to bolje opredeliti: očitno je, da se je Avvakumu osnovno in njegovo namizno areopagitsko besedilo odpiralo prav s svojo izrazito prizemljeno razsežnostjo razumevanja Božjega, natančneje s tisto, ki brez rednega prakticiranja umne molitve po *lastnih* pravilih ne more pomagati pri premagovanju težkega življenja (v izogib brezupu životarjenja). Dionizijevo doseganje ravni mistične gnoseologije³⁴⁸ mu je tuje, a je zato toliko bližje Areopagitovemu molku, ki pa je brezstrastnemu hezihastskemu skoraj nasproten. Avvakum dvojno vero (rus. двоеверие) staroruskega pisca prepleta prav z neasketsko razsežnostjo areopagitike; v presenetljivi združitvi sklicevanja na pisne vire pri utemeljevanju poboženja tuzemskega ter dionizijske zanesenosti občutenja žive soudeležnosti v Božjem doseže priklic: ne približanje samemu sebi, a vstop Njega v zapisano besedo – *po/v/človečenje Božjega* je zavestno dejanje. Dobesedno je bolj ali manj spretno ponovljeno na koncu uvoda in na koncu celotnega Avvakumovega *Žitja*: onkraj obremenjenosti in izpraznjenja geminacijskih form je svetopisemskemu paralelizmu sorodno šele v neposledičnem učinkovanju: analogno zahvalni molitvi, je Smisel počlovečenja Božjega *razodet* v uslišanju.

V trenutku skrajne stiske ga poteši le neposredni nagovor Boga (»Христe-свите истинный, аще не ты« – op. N. Z.). Naposled začuti bitje lastnega srca³⁴⁹ (»а се согрeяся сердце мое«) – Kristus mu je odgovoril z dejanjem in ga (u)slišal (»Drugi«). Zato se Avvakumu zdi, kot bi se ne le svet, temveč samo bistvo Božje odzivalo nanj. Druga lastnost, ki je v tako nazornokonkretni obliki v preteklih staroruskih žitjih ne moremo najti, je njegova ubeseditev Odrešenikovega govora,³⁵⁰ ki ga svari: Kristus spregovori z Avvakumom o šibkosti njegovega duha – Božji sin govori človeku v človeškem jeziku, tj. prostorečju:

»In meni je bilo v Toboljsku v polsnu strašljivo oznanjeno. Hodil sem v cerkev

³⁴⁷ Prim. Miljkov (2004: op. 19).

³⁴⁸ Prim. Miljkov (2004: 68).

³⁴⁹ Prim. Dionizijeve besede: »Srce pa je vendar simbol življenja, ki ga Bog vidi, svojo življenjsko silo v obliki dobrote, ustvarjeno po Božji zamisli« (SDA 2002: 280).

³⁵⁰ »Ni presenetljivo, da se je Avvakumu vse to porodilo v mislih, temveč dejstvo, da je to tudi zapisal« (Lihačev 1967: 132).

veliko in opazoval oltar in njihova dejanja, kako prosfiro vzemajo – kot ščurki prosfiro ščipljejo. In jaz sem jim govoril o Pismu in obsojal njihovo brezdelno nekrepostnost. A ko sem se navadil, sem tudi govoriti prenehal: kot bi z želom zbedel, sem si zaželel molčati. Na [dan] caričinega godu sem prišel od jutranje maše in se ulegel. Takrat mi je bilo rečeno: “Al’ se res tudi ti po tolikšnih nesrečah in preganjanjih z njimi pečaš? Pazi, da ne boš na pol presekan!”³⁵¹ Poskočil sem v grozi velici in padel pred ikono, govoreč: »Gospod, ne bom začel hoditi tja, kjer po novem pojejo”. In res nisem šel k poldnevni maši v času obeda v tisti cerkvi.³⁵² V druge sem hodil cerkve, kjer je pravoslavno petje in sem ljudstvo poučeval, obtoževal njihovo hudobno, besov polno ter priliznjeno pametovanje« (Avvakum1994: 34).

Zapisovanje je svojevrstno pričevanje o Božji naklonjenosti, ki pa je blizu Jobovi »nehvaležni izbranosti« (»Bog ljubi tistega, ki ga preizkuša«): trpljenje postaja posvetitveno dejanje.

Avvakum poda tudi videnje Ivana Neronova, ki je bil sploh večkrat navdahnjen s preroškimi slutnjami (nekoč, po Avvakumovih besedah, napove: »Pomor, meč in razdelitev«):

»Mi, ki smo sestopili z očetov, smo se zamislili; in videli smo, da bo zima nastopila; srce je premrlo in noge so se zašibile. Neronov mi je velel v cerkev, sam pa se je skrtil v Čudov, v svoji izbici je sam molil molitev za sedem grehov. In tam se mu je med molitvijo od podobe glas javil: “Čas trpljenja je nastopil, veliko boste morali trpeti”« (Avvakum 1994: 13).

V tem odlomku je mogoče opaziti Avvakumovo domišljjsko značilnost, ki smrt riše z naravnimi pojavi, v tem primeru povezanimi z zimo³⁵³ (stiskanje pri srcu in odrevenelost

³⁵¹ Prim. Mat. 24, 51: »In ga bo presekal in mu dal delež s hinavci; tam bo jok in škripanje z zobmi«.

³⁵² V prejšnji redakciji takole nadaljuje in se še umetelno poigrava z besednimi koreni: »In sem šel obedovati h knezu in mu vse podrobno povedal. Bojarček, mili knez Ivan Andrejevič Hilkov, je začel jokati. In kako naj jaz, ničvredni, pozabim toliko in toliko božje blagosti.« Razlike so še naslednje: »Bil sem pri jutranji maši v stolnici, ko je imela carica god, grešno služil v cerkvi z vojvodami, s ceste gledal, kako vršijo del obhajila, dvakrat ali trikrat pred oltarjem pred kropilnikom stojijo, jaz pa sem jih obsojal. Ko pa bi se navadil hoditi k njim, bi jih tudi ne preziral – obžaloval bi, z antikristovim duhom bi [Boga] žalil! Tako me je Kristus – svetloba posvaril in mi rekel: »Po tolikšnem trpljenju nameravaš crkniti? Pazi, da te na pol ne presečem!«« (PLDR 1989: 376–377).

³⁵³ Prim. M. M. Bulgakov v romanu *Bela garda* po aliteracijskem načelu združuje padanje snega z napovedmi smrti.

Neža Zajc

udov). Njegova ubeseditev duhovnega izvora (kakor svetloba od Očeta so razkolniki izhajali iz izročila cerkvenih očetov) napeljuje na naše poslednje razmišljanje.

DOBESEDNOST

V 84. psalmu blaženi David, v prevodu Maksima Greka, poje:

»Яко истинна от земли възсия и правда с небесе причине, тем же и Господь дасть благодсть, и земля ваша дасть плод свои, и правда ваша пред вами предидет и положит стопы ваша в путь, ведущий къ горним.«.³⁵⁴

Čprav je Dionizij Areopagit trdil, da Nadbožanskosti ne imenujemo »blagost/dobrota« zato, ker bi to ime ustrezalo, temveč ker je najbolj spoštovano od vseh imen, je Maksim Grek v svojem prevodu Davidovega psalma uporabil besedo Blagost. Zato ker je želel prevesti tako, da bi Rusi razumeli, kaj je »kakovost/vrednost«³⁵⁵ oziroma vsebinskost, tj. neizpraznjenost besede.

Avvakumovo začetno molitev Sv. Trojici se zdi pomenljivo sopostaviti še z najstarejšim ruskim rokopisom prevoda Dionizija Areopagita³⁵⁶ *O nebeški hierarhiji*, kjer na začetku stoji znamenit govor o blagih, tj. dobrih delih:

»Vsako dejanje je dobro in vsak dar je od višjega, če izvira od očeta svetlo(b).«

³⁵⁴ Prim. slov. ekumenski prevod Molitve za mir (Ps 84, 12-14), ki ne ohranja mnogo od vzvišenega poimenovanja Najvišjega: »Zvestoba požene iz zemlje in pravičnost se skloni z nebes. Gospod bo dal blagoslov in naša dežela bo obrodila svoj sad. Pravičnost bo hodila pred njim in zveličanje po sledu njegovih korakov.«

³⁵⁵ Izhajajoč iz Aristotelovega pojmovanja »kakovosti« kot vidnih razlik med bistvi, podajamo še Areopagitov pogled na »vrednosti«: to so zunanje lastnosti bitnosti, ki določajo in ločujejo, zato sta na primer nebesna in cerkvena hierarhija v bistvu različni, vendar imata skupna znamenja vrednosti/kakovosti; od tod podobnost med zemeljskimi in nebesnimi realijami bivanja/bitja/obstoja v Areopagitovem svetovnem nazoru (prim. Miljkov 2002: 308, op. 45).

³⁵⁶ GIM – Uvar. No 264: najstarejši v skupini ruskih spisov Areopagitik iz prve polovice 15. stoletja; osnovno besedilo dveh traktatov (*O nebesni hierarhiji*; *O skrivnostni teologiji*) je združeno s komentarji Maksima Spoznavalca.

[Всяко деяние благо и всяк дар совершен свыше есть, сходя от отца свето(м)«.] (SDA 2002: 85). Maksim Spoznavalec, ki komentira Dionizijeve traktate,³⁵⁷ pravi, da je »božanski Dionizij te besede vzel iz Zbranih Jakobovih pisem,³⁵⁸ kajti ta so že bila znana« (SDA 2002: 225). S tem ne opozarja na Dionizijevo neizvirno ponovitev, pač pa na pišcev vpis samega sebe v izbran določen segment izvirno krščanske, natančneje evangeljske in ne knjižne, a slovstvene tradicije, tj. tistega zaklada duhovnih znanj, ki je, črpajoč iz Sv. Duha, neizčrpen in nedoumljiv – a hkrati doumljiv toliko, kolikor so trdne platnice svetopisemske (podobno ikonopiscu, ki določi okvir ikone). Kajti neizvirnost počela je v vzhodnopatristskem pisnem izročilu šele dovoljenje, razrešitev prepovedi izvirne interpretacije. Ko Avvakum govori o (iz)virih svoje misli iz stare domačnosti pravovernih piscev, največkrat omenja Maksima Greka,³⁵⁹ ki je stoletje kasneje svoje pismo³⁶⁰ očetu Ivana IV. začel z zgoraj navedenim, v osnovi evangeljskim citatom:

»“Vsako dejanje je blago in vsak dar dovršen [popoln] od višjega je, ker [če] sestopa od očeta svetlob”, – od Boga vdahnjeno Pisanje uči jasneje, in drugače ne more biti. Prav tako tudi Platon, od zunanjih filozofov prvi, ali od Boga navdihnenih spisov poučen, ali od svetlobe besede, najprej vsajene v človeško naravo, prosvetljen z razumom, vseh dobrih počelo in krivdo na Boga daje, ko govori: “Dober resnično Bog je” in zaradi tega se govori, da kakor je za vse[o] dobre[o] kriv, za zlo pa vendarle ni kriv« (MG 2008: 151–152).

A. S. Orlov³⁶¹ je opozoril na podoben citat v koncu Povzetka *Velikih Četji Minej* carju Ivanu IV. izpod peresa metropolita Makarija (»kakor od boga oznanjenje prejemaš in še višje dar se dviga«). Maksim Grek uporabi tipično starorusko in pravoslavno grama-

³⁵⁷ Podobno kot njihovi bizantinski predhodniki so tudi ruski knjigopisci osnovno besedilo spomenika in njegove komentarje zapisovali skupaj. A če so Grki ponavadi osnovno besedilo zapisovali večje, sholije pa v drobni pisavi, je večina ruskih piscev razlage pisala v tako veliki pisavi, kot je osnovno Areopagitovo besedilo, na robu lista pa so zapisovali ustrezajoče zaznamke. A meje izvirnega besedila in komentarjev so se začele rahljati, celo brisati, da sta besedili začeli pronicati drug v drugega.

³⁵⁸ Prim. Jak (1, 17) v slov.: »Vsak dober dar in vsako popolno darilo je od zgoraj in prihaja od Očeta luči, pri katerem ni premembe ne sence menjave«.

³⁵⁹ Nekatere ideje Corpusa lahko prepoznamo v spisih Maksima Greka, ki je tudi avtor prevoda celotnega *Žitja sv. Dionizija Areopagita* po grški zbirki žitij Simeona Metafrasta; njegov prevod je sovpadel z oblikovanjem tradicije ustaljenih navajanj Areopagitike v originalno ruskih delih (prim. Miljkov 2004: 377).

³⁶⁰ Pismo je naslovljeno: *Moskovskemu velikemu knezu Vasiliju III. o prevodu Pojasnjevalne Knjige Psalmov*.

³⁶¹ Orlov (1939: 248). Akademik na začetku 20. stoletja verjetno še ni bil toliko seznanjen s starorusko areopagitiko.

tično jezikovno obliko (dat. pl.), ki se od grškega izvornika (gen. pl.) razlikuje.³⁶² Tudi Avvakum se genitivne besedne zveze Očeta v svojem začinu ogne! Dajalniška oblika nosi pomen edin(stven)osti da/ejanja Očetove sile (ne s seboj pre(o)svetljene): oblast/vladarstvo (nasilne genitivne forme) je zamenjano z enkratnostjo Očetovega položaja – voljne podrejenosti Tistim, ki sledijo, tj. Drugim. Vprašanje naslovnika je tako razrešeno:³⁶³ Dionizij posveča svoj spis prijatelju Timoteju, Maksim Grek napiše pismo carju Vasiliju III. (ki je bil pobudnik ponovnega prevoda Knjige psalmov), metropolit Makarij svoje besede piše Ivanu Groznemu, z namenom utemeljiti njegov položaj – v resnici pa vsi pisci pišejo Najvišjemu: »svečenik« piše »svečeniku«, M. Grek pred Najvišjim opravičuje svoja dejanja (traktat o eksegetski praksi), metropolit Makarij utemeljuje carjev položaj kot Božjo oblast na zemlji.³⁶⁴ Prvi med njimi, Dionizij, nadaljuje: »Tako ali tako, po tem, ko smo poklicali Kristusa, ki [je] »resnična svetloba Očeta, prosvetljujoča vsakega človeka, ki vstopa v svet,« in preko katerega prehajamo k izvoru svetlobe Očetu, bodimo pozorni, kolikor je mogoče, na sijanje posvečene besede, predane nam od očetov...«. Pod slednjimi, po Maksimu Spoznavalcu, Areopagit ne misli očetov po krvi, temveč tiste, ki so pustili za seboj sveto izročilo;

Tudi Avvakumovo *Žitje* je *posvečeno* očetom po duhu ali edinomislečim Carstvu – to so spoštovana imena staroruske pisne tradicije (sorodnost zgolj po veri duše – onkraj krvi in nacionalnosti). In slednje je v vprašanju t. i. ruske tradicije odločilno, kajti tisto, s čimer je sebe vzpostavila, je ravno tisto, s čemer se je ločila od svojega izvora – v našem primeru celo od grškega izvornika Jakobovega pisma. V Avvakumovem uvodnem predgovoru začetni molitvi Sv. Trojici sledi govor o Božjih imenih, o resnici, o resničnem kristjanu, o delovanju (sončne) svetlobe, o slavljenju Boga, o naravi Božje Trojice ter o človekovem utelešenju. Slednji odlomek napotuje na sklep, da Oče Bog s skupaj s Svetlobo Resnico (drugo in tretje ime Božje) daje Življenje (četrto ime Božje) Sinu Bogu, ki je šele genitivno deležen Očetovega sijanja – zato lahko Oče skozi usta prvega sina spregovori: »O, edinorojeni moj! O, svetloba moja! O, Sin in Beseda! O, sijanje slave moje!« Božja narava je človeku nadrejen dar, brez katerega mu ni živeti. Zato Avvakum Božji volji zaupa, ker je njegova uteha, zadnji up, Avvakum kot bitnostno deleženje in deležnost

³⁶² Prevajalsko stališče Maksima Greka, po rodu Grka, je bilo zavračanje jezikovnega posredništva med grškim in ruskim jezikom, zato mu je šlo predvsem za prevod v »jezik, Rusom razumljiv«.

³⁶³ Brez navezave na novodobne recepcijske in komunikacijske teorije, niti tiste iz krožkov »literarno-bralne« brezupne »konstruktivnosti«.

³⁶⁴ »Car je [zato, ker je] od Boga postavljen« »Царь то есть, от Бога учинен.« (Avvakum 1994: 35). Avvakum je carju Alekseju Mihajloviču najbolj zameril njegovo ponesrečeno primerjanje z Bogom in posledično prilaščanje Božjih pravic upravljanja s človeškimi življenji, tj. okrutnost, razsipnost, nehumanost pod pretvezo namestnika Boga na zemlji.

vseh treh oseb Trojičnega Boga ali Njih Bistvo (prvo ime Božje) opredeli »Božanskost in Carstvo«.

Vendar če naj bi po tradicionalnih pravoslavnih predstavah med trajanjem bogoslužnega obreda cerkev postala »minljivo uresničenje nebes«,³⁶⁵ potem se v *Žitju protopopa Avvakuma* cerkveno obredno dejanje seli v individualno razumevanje doseganja nebesnega; slednje se v uvodnem delu ubesедуje kot Poslednja sodba v sklepnem delu *Žitja* pa se kaže v idealni podobi smrti:

»Naj se suženj Kristusov veseli, beroč, mi pa bomo za tiste, ki berejo in poslušajo, molili pred Bogom. Ko bomo umrli, se nas bodo oni spominjali in mi jih bomo tam o(po)menjali. Naši ljudje se bodo [spominjali] tistih tam, ki so zraven Kristusa, mi pa njih na veke vekom. Amen.« (Avvakum 1994: 70).³⁶⁶

Na Sodni dan (uvod *Žitja*) bo Avvakum na desnici Očeta, Sina deležen, na levi pa bo le Smrt, katere čas in prostor sta naposled *opredeljena* – Kristusova bližina je večnost, ki zaobjema vse vidno (konec *Žitja*). Avvakumovo poslednje videnje carstva nebeškega je območje zgolj Sv. Duha, kjer sta Bog in nesmrtna Smrt drug ob drugem. Ne bralec, a tisti, ki bere molitev v času starega bogoslužnega obreda – onkraj cerkvene ladje – je statoruski »poslušnik«, tisti poslednji »duhovni otrok«, ki je krhka metafora za negotovo bodočnost.

Zato je ustrezna še ena sopostavitev z molitvijo Sv. Trojici, ki stoji na začetku Dionizijevega traktata *O skrivnostni teologiji*. V njej želimo izpostaviti naslednje: nadvse se prilegajo Avvakumovi prošnji za uskladitev uma in srca naslednje besede: »Trojica prebistvena, najbolj božanska in predobra, ohranjevalka najvišje modrosti kristjanov, vodi nas k najbolj nespoznatnem, najsvetlejšem in najvišjem vrhuncu skrivnostnih besed«; še bolj pa so za nas pomembne tiste, s katerimi Dionizij več ne naproša, temveč brez tradicionalne distance med označencem in označenim trdno reče: »Molim, da bi za mene to bilo tako«.

³⁶⁵ Prim. besede Janeza Zlatousta v svoji besedi *O duhovništvu*: »Bogoslužje se godi na zemlji, vendar po ureditvi nebesni«, ki je bilo poslovenjeno leta 1942 takole: »Duhovništvo se sicer na zemlji izvršuje, ima pa mesto med nebeškimi opravili.« – Prevod: dr. Franc Ksaver Lukman in Franc Pavlanski Omerza (Krizostom 1942: 123).

³⁶⁶ Izraz hvaležnega strahospoštovanja je moč najti le v ikonopisnem razmerju med Bogorodico in brezmadežno Rojenim, ki se imenuje Milovanje (rus. УМИЛЕНИЕ). Ikona Božje matere Vladimirske naj bi odražala prav takšno nezdružljivost dveh načel: navezanosti na zemeljsko učlovečenje v podobi otroka Kristusa ter božanske usmiljenosti, vzvišene svetosti, oddaljene, od vsega, kar je preveč človeško, upodobljene v obliči Božje matere. (Gl. še Vojeslav Mole, Ruska umetnost, Ljubljana: SM, 1957, str. 100).

In tako (mu) je bilo.

Pravkar smo spregovorili o tistem, o čemer se govoriti ne sme.

Kajti tako, kot je Avvakum molil, tako se je zgodilo.³⁶⁷

Zatorej ni moč drugače misliti, kot da niti Avvakumova zemna usoda niti njegovo tragično odmevanje po smrti, temveč beseda njegovega *Žitja* s svojo eshatološko usodnostjo priča o čudni Božji dobrotljivosti. Tako je sam, dete ruskih očetov, v metafori življenja kot plovbe nehote ponavljal spokornjene misli Nila Sorskega, ustvarjalno »žitje na vodi« pa je tesnobno izzvenelo v verzih velikana ruske poezije A. S. Puškina:³⁶⁸

*In v glavi se tedaj trop drznih misli zbira,
In rime pobite naproti jim lahno,
Peresa prsti si žele, pero papirja,
Še malo, bežen hip – in verzi mi steko.
Tak dremlje mrtev brod, če luka v snu zamira –
Tedaj se po vrveh mornarji poženo,
Brž jadra se napno, skrbno loveč vetrove,
Iz luke izplove brod in reže pot v valove.
12
Že plovemo. A kam? _____*

Avvakumova sočustvujoča »smeh in solze« (»In solzno in čudežno je bilo tisti čas.« – Avvakum 1994: 63) sta pačila obraz junakom N. V. Gogolja. Avvakumova brezizhodnost stiske (»Kam pa naj se nastanimo, če se ne bomo, bo tako ali tako smrt.«) najdemo v govoru tragičnega očeta Marmeladova v romanu F. M. Dostojevskega *Zločin in kazen*, ki po mnenju mnogih literarnih raziskovalcev nosi osnovno sporočilo celotnega romana: »In ni več kam iti! Saj se vendar spodobi, da bi vsak človek lahko vsaj kam šel. Kajti nastopi takšen čas, ko je nemudoma treba nekam iti!« (Dostojevski 1957: 41). Že Maksim Grek je zlim duhovom priznaval preroško sposobnost, Avvakum pa je moč besov z grenkobo tudi upodabljal, tj. jih skušal »prevesti« v verjetnost, kar se je dokončno uresničilo pod peresom F. M. Dostojevskega v zadnjem nedokončanem romanu – kot razkol zavesti Ivana Karamazova. Avvakumova že v molitvi in kesanju samoodrešujoča krivda sebi neodpustljive grešnosti (»Odpustite mi, pregrešil sem se bolj kot vsi ljudje.« – Avvakum 1994: 33) je bila »odmevno« ponovljena v analogni misli starca Zosime (Do-

³⁶⁷ Četudi se zdi omenjeno še tako neverjetno (Prim. »Rešitev protislovij med različnimi filozofsko-nazorskimi pogledi Areopagitik je mogoča le na *zunajlogični* ravni [označila N. Z.].« – Miljkov 2002: 71).

³⁶⁸ Predzadnja in zadnja kitica pesmi *Jesen* – v prevodu Mileta Klopčiča.



Protopop Avvakum
(fragment edine upodobitve
na ikoni – začetek 18. stole-
tja)

stojevski 1958 I: 400). Bridkost občudovanja lepote veličine gora se je zaslislala v prvih verzih žalnega speva (*Реквием*: »Pred tem gorjem// se gnetejo gore«) ruske pesnice 20. stoletja Anne Andrejevne Gorenko – Ahmatove, pa tudi izpovednica bojarjinja Morozova je v njeni pozni pesmi, preden se je prekrižala položila dva prsta na trnje *Poslednje vrtnice*:

*Meni je z Morozovo priklone delati,
s Herodovo pastorko plesati,
v dimu z Didonine grmade zleteti,
da bi se tja spet z Jeanno povzpela.
Gospod! Ti vidiš, da sem utrujena
vstajati, in umirati, in živeti.
Vse vzemi, samo svežino te vrtnice blede*

mi daj ponovno občutiti.³⁶⁹

Našteto Avvakuma ne bi utešilo ..., saj ni molil za svoje življenje in preživetje pravovernih načel. Molil je za »svoje« Žitje.³⁷⁰

In »kar je prosil, se mu je pomnoženo dalo« – celo v tolikšni meri,³⁷¹ da je najbolj spoštovan raziskovalec stare ruske literature, akademik Dmitrij Sergejevič Lihačev, v svojih posthumno izdanih poslednjih razmišljanjih o ruski kulturi zapisal (v slogu svojega umirjenega govora in stroge osebnosti): »Kar se tiče protopopa Avvakuma, je on sploh prvi genij v ruski literaturi.«³⁷² (Lihačev 2007: 376)

Iskrenost njegove besede je storila, da je njegovo Žitje izzvenelo – (ne le kot Avgustinove *Izpovedi*) – kot spoved, ki v skladu s staro rusko pravoslavno tradicijo vedno predhaja prejetje evharistije kot najvišje skrivnosti deleženja Kristusovega telesa, mogoče v pravoslavni liturgiji. V drugem od traktatov v *Žitju*, z naslovom *O prejemanju svetih Kristusovih neomadeževanih skrivnosti*, Avvakum daje natančna navodila za izvajanje obreda obhajila – izven cerkve:

»Če si ravno na begu in ne najdeš pravoslavnega duhovnika, imej pri sebi vse nujno za pravoslavno služenje – krušno sredico³⁷³ /.../ in po jutranji molitvi na škatljici razgrni robček, pred ikono prižgi svečko, v žličko svete vodice položi del Skrivnosti, s kadilom očisti, v solzah pristopi in izgovori: "Zdaj jaz pristopam, da bi bil soudeležen božjega, Gospod, ne ožgi me s približanjem, temveč me očisti od vseh nečistosti, kajti ogenj bo, si dejal, nedostojne ožgal, potem se daje Kristus za živež vsem, prilepiti se k Bogu je meni edino dobro in v Gospo-

³⁶⁹ Ahmatova 1989: 429.

³⁷⁰ »Drobtinica se mi je zataknila. Pol ure nisem dihal /.../ smrti sem se spominjal, kako ničnosten je človek v Žitju svojem /.../ Ej, grenka je smrt za grešnega človeka!« (Avvakum 1994: 65). Svoje življenje imenuje s starocerkvenoslovanskim izrazom (житие), ki na semantični ravni pomeni nasprotje življenju navadnih smrtnikov (жизнь), hkrati pa »svoje delo – Žitje – sam živi«.

³⁷¹ Prim. »Razumeti ta svet kot svet drugih ljudi, ki so izpolnili v njem svoje življenje (svet Kristusa, Sokrata, Napoleona, Puškina in drugih), je prvi pogoj za estetsko obravnavo sveta« (Bahtin 1999: 128–129).

³⁷² In še dodal (s tem pa na nek način zanikal svoje vseživljenjsko ukvarjanje s staro rusko književnostjo): »Ni bil zato prvi, ker ga prej enostavno ni bilo, ampak zato, ker literatura kot folklor ni bila osebna« (Lihačev 2007: 367).

³⁷³ Bizantinski patriarh Kerularios je pustil ob strani mnogo važnejša, pa tudi mnogo bolj zamotana dogmatska trenja in prenesel glavno težišče na to otipljivo in lažje [laglje – op. N. Z.] razumljivo liturgično razliko [tj. uporaba kvašenega kruha v bizantinski in nekvašenega v rimski cerkvi – op. N. Z.]. /.../ Papeški delegati [so] 16. junija leta 1054 položili na oder Hagie Sofie bulo, s katero je bila izrečena anatema nad Kerularijem /.../ S cesarjevo privolitvijo je Kerularios sklical cerkveni zbor, ki je izrekel anatemo nad rimskimi legati (Ostrogorski 1961: 320–322).

da polagati up na odrešitev mojo. Amen.” In potem prejmi obhajilo s strtim srcem, in tudi zapoj [pesem] zahvalno Bogu in se, kolikor imaš sil, priklančaj, bratu odpuščaj«³⁷⁴ (Avvakum 1994: 61–62).

Ta izvencerkvena pravica, ki so si jo razkolniki lastili, pravzaprav podeljuje skoraj popolno samostojnost od cerkvene institucije, zato je bila verjetno odločilna med razlogi za nemudnost njihovega izobčenja (obtožnica njihove nepokornosti – in ne razhajanj v pravih obrednosti). Necerkvena bogoslužna dejavnost (opravljanje zakramenta izpovedi in obhajila) je bila za uradno Cerkev sporna, ker so na ta način razkolniki »imeli proste roke«, cerkveni dostojanstveniki pa so nenadoma začutili, da izgubljajo ne le duhovni, ampak tudi politični nadzor nad ljudstvom. V tej molitvi pa je tudi posredovana misel, da je deleženje Kristusovega telesa že samo dobro delo. Od tod je v sleherni besedi prisotna globoka Avvakumova želja primika k Njemu, želja ne le slediti, temveč *dobesedno* skrajno približati se Kristusovemu bitju (v *Svetem pismu* in pravoslavnem bogoslužju je Njega več – skoraj že toliko kot v telesu ...), skoraj fizično (s srcem) »se prilepiti« k Njemu (stgr. *proskollethe'setai*; strus. stcsl. прилепиться – prim. Mat. 19, 5).

Na smrti treh jetnic je Avvakum napisal *O treh izpovednicah beseda jokajoča*, besedilo, ki je pravzaprav življenje bojarinje Morozove: z datumom smrti vseh treh jetnic odprta pripoved vključuje njene odločilnejše korake naproti svoji nepokorni usodi in je prepletena z Avvakumovimi avtobiografskimi vložki, izrazito osebno obarvanimi. Tokrat Avvakum morda šele prevzema vlogo avtorja, a ne v vsevednega, temveč nedistanciranega pripovedovalca o ljubljeni osebi, namerno nezadržanega. Edina drža, ki jo zmore, je spominsko ob-žalovanje. Začetno srečanje Avvakuma z Morozovo zaznamuje ton celotnega besedila: čuti se s hlipom zadrgnjen glas, ki si veleva odgovornost pričevanja, zato se nežno navajanje njenih besed menjuje z Avvakumovimi čustvenimi izlivi:

»Iz njenih oči so solze kot reka, vzdihljaji v njenem životu, da jo je kot valove morske premetavalo, tanek glas je iz ust njenih grlen prihajal kot angelski: “Gorje meni, je govorila, – Bog, usmili se me, grešnice!” In jo pretrese na križišču kamnitega mosta nekdo, ki kakor izgnanec joče. Potem se zgodi nekaj čudnega: ognjeni plamen se je izognil njene hiše, kot bi ga postalo sram ob njeni

³⁷⁴ Standardna molitev pred obhajilom (Ps 73: 28: »Meni pa je dobro, da sem blizu Boga, da svoje zavetje stavim v Gospoda Boga«): »Zdaj jaz pristopam, da bi bil soudeležen božjega, Gospod, ne ožgi me s približanjem, temveč me očisti od vseh nečistosti, kajti ogenj bo, si dejal, nedostojne ožgal, potem se daje Kristus za živež vsem, prilepiti se k Bogu, je meni edino dobro in v Gospoda polagati up na odrešitev mojo. Amen«.

molitvi. /.../ Jaz sem to videl z lastnimi očmi in videnje je več od pripovedi: moja molitev je proti njeni le dim, iz njenih ust se kot plamen dviga v nebo«.

Za Avvakumovo pisanje nepogrešljive sodbe in obtožbe nikonijancev so sicer ponovno prisotne (v tem spisu naj bi prvokrat odkrito obtožil carja Alekseja Mihajloviča krivde za umor bojarinje F. Morozove), a ga izpovedovanje neizpovedljive bridkosti ustrezno preglasi:

»Jaz sem šele prispel [v Moskvo], ko sva skrivoma dve noči sedela, se neutelšljivo pogovarjala, kako bova resnico ohranjala, pa četudi s smrtjo – [si obljubljala, da] četudi se ne bova videla, drug drugega ne bova izdala. Potem sem prišel v cerkev stolnice in sem stal pred metropolitom Pavletom, mu dokazal, da sem sam prišel, pripravljen na mučenje. /.../ Čeprav me ni mogla videti, mi je sporočala: “Vem, da te nameravajo briti in prekleti. Obtoži jih, pogumno, tudi jaz bom prisotna na zboru.” In jaz sem za njo, ubogo, pomolil toliko molitev, kot sem zmogel.«

Šele proti koncu se naricalna beseda šele izkristalizira v hvalilno-obupano, eksklamativno izraženo pomilovanje treh mučenic in tudi sebe – kar se v zaključnih besedah zlije v zboru podobno pozivanje k molitvi za pokoj »pravoslavnih« ter – ponovno up na pravično kazen za novoverce:

»Ojoj, prijatelji moji srčni! Kdo vam je podoben na tem svetu, razen na onem sveti angeli! Ojoj, moje svetlobe, kako naj vas upodobim? Podobni ste kamnu magnetu, ki vleče k svojemu telesu kakršno koli železo. Tako vi s svojim trpljenjem vlečete vsako železno dušo v staro pravoslavje. /.../ Gorje meni, ki sem osirotel! Moji otročaji so me zapustili zverem, da me bodo požrle! /.../ Oj, kako je čudno! O, naj zavlada njih slava! Naj se z grozo prekrije nebo in se zga-nejo temelji zemlje: to so bile tri deklice neomadeževane, v mrtve spremenjene in v brezčastni revni grob položene, na vsem svetu ni najti podobnih. Združite se ruski sinovi, pridite matere in dekleta, grenko rotite in z menoj skupaj jokajte za mojimi prijatelji s skupnim zborovskim jokom in vzkliknimo h Gospodu: “Usmiljen bodi do nas, Gospod! Sprejmi od nas, odhajajoče k tebi, duše sužnjev tvojih, telesa, požrta od psov podlih.”« (PDRL 1989: 448–453).

Pravzaprav je Avvakum nadaljevalec tistega položaja staroruskega pisca, značilnega že

za Maksima Greka: mislimo na ne le vzajemnost, a posebno istovetnost človekove usode z zapisano Besedo³⁷⁵ – ki navsezadnje pomeni Smisel posameznikovega preživetega življenja. Temelj istovetenja staroruskega pisca z lastno knjižno dejavnostjo je bila njegova trdna vera. Zato je Avvakumovo *Žitje* pismeni spomenik paradoksu nerazrušljive ruske vere. Njegova ruska beseda, ki je zazvenela kot tuzemska resnica, je v sebi nosila namig na svetost ruske zemlje (kar bi po vseh človeško zamisljivih – in ne z institutom uradne Cerkve pogojenih – merilih moralo zadoščati za sprejetje med ruske svetnike).

Čeprav v ruski zgodovini ni ohranjenega zapisanega besedila, ki bi nazorneje izpovedoval svojo ortodokсно privrženost tistim avtoritetnim imenom iz preteklosti ruske cerkvene in kulturne zgodovine, ki so bila v sredini 16. stoletja priznana tudi s podporo države in cerkve, je uradna Ruska pravoslavna cerkev leta 1666 razkolnike – staroobrjadce preklela kot krivoverce in jih izobčila iz cerkvene organizacije.³⁷⁶ Obsodba razkolnikov krivoverstva, ki je kljub razrešitvi leta 1971 še vedno prisotna v zavesti sodobnega pravoslavnega Rusa, je hkrati neločljiva od idejnega voditelja. Skupaj s spominom na cerkveni razkol ostaja živ tudi protopop Avvakum.

V zgodovini ruske literature ni literarnega dela, ki bi bolje odražal značilna protislovja ruskega duha (ne le duše). Ker je analiza besedila pokazala, da je bilo le-to oblikovano povsem zavestno, ostaja zamejeno s pripadnostjo stari ruski pravoslavni tradiciji. To pomeni, da *Žitje* ni bilo pisano z literarnim namenom: Avvakumove metafore niso zgolj jezikovne figure, temveč globoko doživete prisposode, zapisane zaradi njegove vere v Besedo, ki naj bi edina lahko pričala o njegovem življenju. Zato je *Žitje protopopa Avvakuma* tudi etično dejanje, ki pa dokazuje, da je znotraj strogih tradicionalnih pravil mogoče izvirno poimenovati ter tako *ustvariti* literarno umetnino.

³⁷⁵ Podobno bi lahko rekli tudi za Dionizija Areopagita, katerega osebnost je zavita v domneve, je pa utelešen v svojih spisih, izenačen s svojim opusom, ki je kot celota povedno poimenovan Corpus.

³⁷⁶ Prim. Ostrogorskega besede o vsekrščanskem cerkvenem razkolu leta 1054: »Daljnosežne posledice teh dogodkov so se pokazale šele pozneje. Sodobniki se niso dosti zmenili zanje: trenja med obema cerkvama so bila pogosten pojav in nihče ni mogel slutiti, da bo spor iz leta 1054 docela drugačnega pomena kakor prejšnje razprtije, da bo to dokončni razkol, ki ga nikoli ne bo mogoče poravnati« (Ostrogorskij 1961: 322).

POVZETEK

Žitje protopopa Avvakuma – ruska tradicija na preizkušnji

Žitje protopopa Avvakuma je bilo napisano v sredini 17. stoletja, ki je v ruski zgodovini nenaključno označeno za »prehodno«. Stoletje spreminjanja in nepomirljivih trenj so pogojevale okoliščine dogodkov, katerih zgodovinski oris se omejuje predvsem na obdobje, ko se zgodi prelomna cerkvena reforma.

Po seznanjenju z zgodovinskimi dejstvi je pomembno, da se na taiste dogodke ozremo še z osebnejšega zornega kota: t. i. prehodno stoletje je zato ponovno opazovano z vključevanjem biografskih podatkov iz življenja protopopa Avvakuma. Hkrati pa se avtorjevo osebno stališče in razmerje do časa, v katerem je živel, ne more izogniti pogledu na 17. stoletje skozi prizmo njegovega življenjskega dela – *Žitja protopopa Avvakuma*.

Z literarnoteoretičnega gledišča je v naslednjem poglavju proučevana žanrska problematika besedila, saj – pisano izpod roke neanonimnega avtorja in naslovljeno kot *Žitje* – odpira vprašanje o začetkih avtobiografije v Rusiji. V raziskavo so pritegnjeni tematsko in problemsko raznoliki pogledi (pripovedni postopki, podžanri videnj in čudežev, prizori bojev z zlimi silami, odnos do Boga, odnos do smrti itd.) Avvakumovega *Žitja*, ki so opazovani v razmerju do staroruskega žitijskega kanona. Vnašanje t. i. preveč človeških prvin pa le na videz nasprotuje hagiografski tradiciji, s svojo trdno vero v Božjo previdnost pa Avvakum dosega svetniško spokorjenost. Na ta način je pokazano, kako besedilo samo po sebi priča o spreminjanju naziranja človekovega položaja v Rusiji 17. stoletja. Avvakumovo *Žitje* kot pisni spomenik torej odraža rušenje srednjeveškega žanrskega sistema in stoji na meji med staro in novejšo rusko književnostjo (sklicujoč se na klasično rusko literarnozgodovinsko ločnico).

V poglavju Jezikovna dvojnost je prikazano, kako Avvakumova raba jezika odraža pomembne premike v takratni »ruski« jezиковni zavesti. Sociolingvistična pojma diglosija in dvojezičje (po B. L. Uspenskem) ustrezno opredeljujeta realno stanje vedno pogojejšega kršenja razmeroma trdnih funkcionalnih meja rabe starocerkvene slovanščine

(ruske redakcije) ter ruskega jezika. Ugotovljena je adekvatna raba ustnega in pisnega jezika, kar ustvarja plodno podlago za njuno učinkovanje kot dveh enakovrednih slogov (z možnostmi prenesenih pomenov) eno in istega jezika (podstat bodočega ruskega knjižnega jezika). Protopop Avvakum preplet omenjenih jezikov ne le spretno zapisuje v svojem *Žitju*, temveč o njem tudi teoretizira: lastno mnenje najočitneje izrazi v uvodu ali predgovoru, podrobna pojasnjevalna razčlemba katerega sledi. Pisec namreč v njem, opirajoč se tudi na t. i. teorijo svetlobe Psevdo Dionizija Areopagita, izgrajuje temeljne postavke svojega teološkega in jezikovnega nazora – dve strani njegove osebne vere –, ki se zaostrujeta v odnosu do vprašanja tradicije (obravnavane so značilno ruske teme, kot so teorija »Moskva – III. Rim«; problem trinitarnosti; dvo- in triprstnega križanja itd.).

Zato se zdi neogibno pristopiti k protislovjem 17. stoletja z zornega kota pretekle ruske zgodovine. Esejsko zasnovan vpogled v prejšnja stoletja namenoma ne skuša dokončno odgovarjati, le povezuje zgodovinske smernice, ki naj bi vodile do morebitnega ustreznega presojanja ter kritičnega vrednotenja – v družbenem, kulturnem in teološkem smislu. Na ozadju vrtinca zgodovinskega dogajanja (med 15. in 17. stoletjem) so izpostavljene tri osebnosti (»tri duše«), ki so s svojim delovanjem zaznamovale pereče težnje preteklega stoletja: Nil Sorski – problem cerkvene lastnine; Maksim Grek – problem prevoda in popravljanja knjig; Ivan Grozni – problem oblasti in samodržavja. *Žitje protopopa Avvakuma* na svojevrsten način vpija omenjene pereče teme.

Poskus doumetja celote Avvakumovega *Žitja* je neoddeljiv od odgovornega upoštevjanja piščevega samozavedanja, ki se predvidoma izgrajuje v odvisnosti od t. i. areopagitskega občutenja sveta. Ugotovljeno je, da se prek Avvakumovega odnosa do smrti in Boga ter prek njegove rabe svetopisemskega gradiva izraža njegovo osebno pojmovanje Smisla lastnega obstoja – ki je istočasno tudi tisti znotrajbesedilni »smisel«, ki se neposredno izgrajuje v *Žitju protopopa Avvakuma*. T. i. semantično polje povečane pomenljivosti bi omogočilo piscu preseči hagiografske okvirje besedila, vendar po našem mnenju Avvakum zavestno ostaja znotraj »zakonov« staroruske knjižnosti. Zato pa je povsem verjetno, da je kot »avtor prve ruske avtobiografije« s svojim *Žitjem* segel ne le v novo-veško prihodnost, temveč se dotaknil tudi »nezapolnjenih« mest staroruske tradicije: Avvakum je namreč dosegel hagiografski ideal (njegovo *Žitje* je pričevanje o njegovih delih), tj. istovetnost staroruskega pisca s svojim besedilom oziroma svetnika s svojim žitjem. Na ta način bi bil prej upravičen svetniškega naslova, kot do tega, kar se je v resnici zgodilo leta 1666: takrat so bili na cerkvenem zboru razkolniki (staroobrjadci) izobčeni iz Ruske pravoslavne cerkve (kar je trajalo do preklica leta 1971).

РЕЗЮМЕ

«Житие протопопа Аввакума» – русская традиция под вопросом

«Житие протопопа Аввакума» написано в середине XVII века, который в русской истории не напрасно характеризуется как «переходный». Век, полон перемен и непримиримых противоречий, обусловлен обстоятельствами, чей исторический очерк сосредотачивается преимущественно на периоде, в котором произошла переломная церковная реформа.

После ознакомления с историческими фактами следует взглянуть на те же события еще и с более личной точки зрения: поэтому при помощи включения биографических данных из жизни протопопа Аввакума возникает новый взгляд на так называемый «переходный» век. Одновременно, личное воззрение автора и отношение к времени, в котором он жил, заставят взглянуть на XVII век сквозь призму его главного произведения, «Жития протопопа Аввакума».

В следующей главе с литературоведческой позиции исследуется жанровая проблематика текста, потому что, являясь трудом неанонимного автора и нося название «Жития», он открывает вопрос об истоках автобиографии в России. Исследование содержит тематически и проблематически отличающиеся ракурсы «Жития» Аввакума (повествовательные техники, поджанры видений и чудес, сцены борьбы с бесами, отношение к Богу, отношение к смерти, и т.д.), наблюдаемые в сравнении с древнерусским житийным каноном. Хотя несовпадение между традиционным изображением святого и изображением человека, отступающим от идеала святого, резкое, однако, искренностью глубоко верующего он вполне приближается святому. Анализ показывает, что текст сам по себе свидетельствует о переменах представлений о положении человека в России XVII века. Таким образом «Житие» Аввакума как письменный памятник отражает разрушение средневековой жанровой системы и стоит на границе между древней русской ли-

тературой и новой (ссылаясь на классическое разграничение русских литературоведов).

В главе «Языковая двойственность» приводится значимое для Аввакума использование языка, отражающее значительные сдвиги в тогдашнем «русском» языковом сознании. Социолингвистические понятия диглоссии и двуязычия (по Б. А. Успенскому) соответственно определяют реальное состояние все более частого нарушения сравнительно жестких функциональных границ употребления церковнославянского языка (русской редакции) и русского языка. Отклонения от диглоссийной нормы у Аввакума являются лишь необходимыми откликами автора на вызов его времени. Благодаря синтезу книжного и устного языков, Аввакум создал условия для их функционирования в качестве двух стилей одного (единого) языка. Иными словами, адекватным сочетанием обоих языков как двух стилевых вариантов одного языка, и именно, взаимопроникновением обоих языков со всем спектром стилевых вариантов создаёт основу неоднозначности, а следовательно, и метафоричности значений. Протопоп Аввакум переплет упомянутых языков не только умело записывает в своем «Житии», но и размышляет об этом теоретически: собственное мнение яснее всего выражает в зачине или предисловии, подробный толковательный анализ которого приведен в последствии. Писатель, опираясь также на т. н. теорию света Псевдо-Дионисия Ареопагита, именно в нем закладывает фундаменты своего богословского и языкового воззрения – две стороны его личной веры – обостряющиеся в отношении к вопросу традиции (обсуждаются типично русские темы, как теория «Москва – Третий Рим», проблема троичности; дву – и троеперстное крестные знамения, и т.д.).

Следовательно, кажется необходимым подходить к противоречиям XVII века с позиции предыдущей русской истории. Эссеистически обоснованный пересмотр намеренно не пытается дать окончательные ответы, а только связывает исторические направления, приводящие к возможному соответствующему рассмотрению и критической оценке в общественном, культурном и богословском смысле. На фоне вихря исторических событий (между XV и XVII веками) выдвигаются три личности («три души»), своей деятельностью оставившие заметный след не только в духовных стремлениях предыдущего века (Нил Сорский – проблема церковной собственности; Максим Грек – проблема перевода и исправления книг; Иван Грозный – проблема власти и самодержавия). «Житие протопопа Аввакума» своеобразно впитывает упомянутые животрепещущие вопросы.

Попытка понять полноту «Жития» Аввакума неразрывно связана с ответственным уважением самосознания автора, которое в соотношении с т. н. ареопагитским мировосприятием.

Через отношение Аввакума к Богу, временным эхом чего является его отношение к смерти, устанавливается т. н. семантическое поле возникновения повышенной значимости текста. Упомянутое, на ряду с непростым включением библейского материала в структуру в сущности символического «мыслительного процесса» самого Аввакума, выражает его личное понятие Смысла собственно существования, а также является и внутритекстовым «смыслом», непосредственно создающимся в «Житии протопопа Аввакума». Это понятие одновременно в тексте приобретает условные формы, позволяющие выходить за рамки традиционного канона жития. Но мы утверждаем, что Аввакум сотворял свое Житие именно в рамках древнерусской православной традиции как создания текста, так и понимания самого Слова.

Вместе с этим внушается возможность, что Аввакум своим «Житием» тронулся не только нововременного будущего «автора первой русской биографии», но также и «незаполненных» мест прошлого (что, может быть, являлось как «непостижимое»): Аввакум достиг агиографического идеала (его «Житие» – свидетельство его дел), т.е. тождество древнерусского писателя со своим текстом, святого со своим житием. Это бы скорее оправдало его причисление к лику святых, чем то, что в действительности произошло в 1666 году: тогда на церковном соборе отлучили раскольников (старообрядцев) от Русской православной церкви (отлучение продолжалось до 1971 года).

SUMMARY

The Life of the protopope Avvakum – Russian tradition on the trail

The Life of the Protopope Avvakum was written in the middle of the 17th century that was not incidentally designated as ‘transitional’. The century of transformation and irreconcilable frictions was conditioned by circumstances whose historical outline concentrates on the period when the crucial church reform takes place.

After looking into historical facts, it is meaningful to reconsider the same events from the personal perspective: the ‘transitional century’ is reviewed with the inclusion of the biographical data of the protopope Avvakum. At the same time, the author’s personal viewpoint and relation to the period in which he lived force one to look at the 17th century in the light of his magnum opus, the *Life of the Protopope Avvakum*.

In the next chapter, the problem of the text’s genres is tackled by the means of literary theory: as a non-anonymous work and entitled ‘Life’, it opens the question about the origins of autobiography in Russia. In terms of themes and problems, the study encompasses heterogeneous viewpoints of Avvakum’s *Life* (narrative techniques, the sub-genres of visions and miracles, the scenes of struggle with the evil powers, the relation to God, the relation to death, etc.) that are examined in relation to the Old Russian genre of *vita*. Although the divergence between the traditional depiction of a saint and the depiction of saint that digresses from the ideal of a saint is very sharp, nonetheless, with his sincerity of deep faith, he comes close to a saint. Thus it is shown how the text in itself testifies to the transformation of the attitude towards man’s position in 17th-century Russia. Avvakum’s *Life* as a literary record reflects the breakdown of the medieval genre system and stands on the border between old and new Russian literature (as divided by the traditional Russian literary theory).

In the chapter ‘Linguistic Duality’, it is demonstrated how Avvakum’s use of language reflects significant shifts in the then ‘Russian’ language consciousness. The socio-linguistic terms ‘diglossia’ and ‘bilingualism’ (according to B. L. Uspensky) adequately

register the increasing breach of relatively stable functional boundaries of Old Church Slavonic (of Russian recension) and Russian language. With Avvakum, the digressions from the diglossic standard are merely the author's necessary response to the challenges of his time. Due to the synthesis of the literary and colloquial languages, Avvakum created conditions for their functioning as two styles of one (single) language. In other words, through the appropriate combination of two languages as two style variants of the same language, and through the very interpenetration of both languages with the whole spectre of stylistic variants, he created the basis of polysemanticism and consequently of metaphoricalness of meanings. The interlacement of these languages is not only indicated by the protopope Avvakum in his writing, but is also discussed by him: most manifestly he states his opinion in the introduction or foreword, whose detailed analysis follows. Drawing on what is often called the 'theory of light' by Pseudo-Dionysius Areopagite, the author develops the basic premises of his theological and linguistic perceptions – the two sides of his personal faith – that are intensified in relation to the tradition (the characteristically Russian themes are pursued: Moscow – the Third Rome; the problem of Trinitarianism; two- or three-finger sign of the cross, etc.).

Therefore it seems unavoidable to approach the 17th-century clashes from the direction of earlier Russian history. An essayistic overview of earlier centuries intentionally refrains from definite answers, and only connects historical guidelines that presumably lead to a proper judgment and critical evaluation, in social, cultural and theological senses. Three personalities stand out against the background of historical whirlpool (between the 15th and 17th centuries), 'three souls' who marked the burning tendencies of the previous century: Nilus of Sora – the problem of church property; Maximus the Greek – the problem of translation and correction of books; Ivan the Terrible – the problem of authority and autocracy. *The Life of the Protopope Avvakum* absorbs these crucial issues in a peculiar way.

An attempt to understand the whole of Avvakum's *Life* is inseparable from a responsible consideration of the writer's self-awareness, which presumably emerges in compliance with the 'Areopagitic' worldview. Through Avvakum's attitude to God, whose temporal echo is his attitude to death, there appears the 'semantic field' of the text's heightened significance. The aforementioned, together with the complex inclusion of biblical material into the structure of Avvakum's virtually symbolical 'intellectual process', expressed the meaning of one's existence as he understood it; that is simultaneously the intratextual 'meaning', directly emerging in the *Life of the Protopope Avvakum*. In the text, that meaning simultaneously acquires conditional forms that allow to go beyond

the scope of the traditional *vita canon*. However, we claim that Avvakum created his *Life* precisely in the framework of the Old Russian Orthodox tradition of both text creation and understanding of the Word.

At the same time, the possibility is indicated that Avvakum through his *Life* as the ‘writer of the first Russian autobiography’ reached not only to the Modern Age future, but also backwards – to the ‘unfulfilled’ moments of the Old Russian tradition. Avvakum attained the hagiographic ideal (his *Life* is the testimony about his deeds), i.e. the identity of the Old Russian author and his text, of the saint and his *vita*. This would rather justify his canonization than what happened in reality in 1666, when the church synod excommunicated the schismatics (the Old Believers) from the Russian Orthodox Church (which was revoked only in 1971).

VIRI IN LITERATURA

Viri:

- AVVAKUM, 1994: Житие протопопа Аввакума, в: *Житие протопопа Аввакума, Житие инока Епифания, Житие боярыни Морозовой*. Серия: Древнерусские сказания о достопримечательных людях, местах, событиях. Второй том. Ред. Г. М. Прохоров. Санкт Петербург: »Глаголь«
- AVVAKUM, 1963: A. N. Robinson, Zhizneopisanie Avvakum i Epifanija (tekst), v: *Zhizneopisanija Avvakum i Epifanija. Issledovanija i teksty*. Moskva: Izd. »Akademija nauk SSSR.«
- GIHL, 1960: *Zhitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie sochinenija*. Pod obshej redakcij N. K. Gudzija. Moskva: »Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury«.
- PLDR, 1989: Zhitije protopopa Avvakuma, im samim napisannoe, v: *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. (1978 – 1990). Nachalo russoj literatury. XVII. stoletje*. Druga knjiga. Moskva: »Hudozhestvennaja literatura«.
- PLDR, 1988: Protopop Avvakum. Chelobitnye i pis'ma. – – Prva knjiga. Moskva. 1988.

Izbrana literatura:

- AVERINCEV, 1977: S. S. Averincev: *Poetika rannevizantijskoj literatury*. Moskva: »Nauka«.
- BABIČ, 2003: Vanda Babič, *Učbenik stare cerkvene slovanščine*. Ljubljana: »FF Univerze v Ljubljani. Oddelek za slavistiko. Oddelek za slovenistiko«. 2003.
- BAHTIN, 1999: M. M. Bahtin, *Estetika in humanistične vede*. Ljubljana: »Studio humanitatis«.
- BAHTIN, 1982: M. M. Bahtin, *Teorija romana*. Ljubljana: »Cankarjeva založba«.
- BSE: *Boljšaja sovjetskaja enciklopedija*. Moskva. 1926–1947. 1950–1958. 1970–1977.
- DA 1995: Areopagit Dionisij, 1995: *O božestvennyh imenah. O božestvennem bogoslovii*. Sankt Peterburg: »Glagol'«.
- DEMIN, 1966: A. S. Demin: Nabljudenija nad pejsazhem *Žitja* protopopa Avvakum, v *TODRL 1966: XXII*. Leningrad: »Nauka«. str. 402–407.
- DEMIN, 1970: A. S. Demin: Chelobitnye Avvakuma i odna iz neissledovannyh tradicii delovoj pis'mennosti XVII veka str. 220–232, v *TODRL 1970: XXV*. Leningrad: »Nauka«.

- DEMKOVA, 1989: N. S. Demkova: Sochinenija Avvakuma. Komentarii. *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XVII. st.* Druga knjiga. Moskva, 1989.
- DEMKOVA, 1970: N. S. Demkova: Tvorcheskaja istorija Zhitja protopopa Avvakuma. v *TODRL 1970: XXV.* Leningrad: »Nauka«. str. 197–220.
- DEMKOVA, 1970: N. S. Demkova. Izuchenie hudozhestvennoj struktury »Zhitja« Avvakuma. Princip kontrastnosti izobrazhenija. v *PIDRL 1970: Puti izuchenija drevnerusskoj literatury i pismennosti.* Leningrad: »Nauka«. str. 100–109.
- EREMIN, 1966: I. P. Eremin: *Literatura drevnej Rusi.* Moskva – Leningrad: »Nauka«.
- FEDOTOV, 1990: G. Fedotov: *Svjatye drevnej Rusi.* Moskva: »Moskovskij rabočij«.
- FLORENSKI, 1985: Sv. Pavel Florenski: *Stat' i po iskusstvu.* Sobr. Sochinenij, t. 1. Paris: »Ymca-Press«.
- FLOROVSKI 2000: G. Florovski: Vstrecha z Zapadom; Protivorechja XVII.vv. v zborniku *Iz istorii russkoj kul'tury. Tom III. (XVII.– zač. XVIII. st.)*. Moskva: »Jaziki russkoj kul'tury«.
- GORSKIJ – NOVOSTRUJEV, 1855 – 1869: A. V. Gorskij, K. I. Novostrujev: *Opisanie slavjanskikh rukopisej Moskovskoj sinodal'noj biblioteki.* Otd. 1–3. Moskva.
- ISPSV 1884: *Istorija slavjanskago perevoda Simvolov very.* Kritiko-paleograficheckie zametki A. Gezena. Sankt Peterburg: »Tipografija imperatorskoj Akademii nauk.«
- KELTUJALA 1911: Keltujala V. A.: *Kurs istorii russkoj literatury (posobie dlja samoobrazovanija).* 1.del. *Istorija drevnej russkoj literatury. Knjiga vtoraja.* Sankt Peterburg.
- KOTOŠIHIN 1906: G. Kotošihin: *O Rosii v carstvovanie Alekseja Mihajlovicha.* Izd. 4. Sankt Peterburg.
- LIHAČEV, 1967: D. S. Lihačev. *Poetika drevnerusskoj literatury.* Leningrad: »Nauka«.
- LIHAČEV, 1970: D. S. Lihačev. *Разумие русской литературы X–XVII. веков.* Leningrad. »Nauka«.
- LIHAČEV 2007: D. S. Lihačev : *Russkaja kul'tura.* Sankt Peterburg: »Iskusstvo«.
- LOTMAN, 1986: Ju. M. Lotman: Literaturnaja biografija v istoriko-kul'turnom kontekste (k tipologičeskomu sootmoseniju teksta i lichnosti). *Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii. 683. Literatura i publicistika, problemy vzaimodejstvija:* »Tapry«. s. 107–123.
- MALININ, 1901: V. I. Malinin: *Starec Eleazarovo monastyrja Filofej i ego poslanija* (dokt.disert.). Kijev: »Trudy Akademii«.
- MALYŠEV 1970: V. I. Malyšev: O nekotoryh predloženijah po izucheniju literaturnogo nasledija protopopa Avvakuma. v *PIDRL 1970: Puti izuchenija drevnerusskoj literatury i pismennosti.* Leningrad: »Nauka«. s. 109–118.
- MALYŠEV 1971: V. I. Malyšev: Sochinenija protopopa Avvakuma v sobranii Puškinskogo Doma AN SSSR v *TODRL 1971: XXVI.* Leningrad: »Nauka«. s. 312–316.
- MG 2008: Maksim Grek: *Sochinenija*, t. I. Moskva: »Indrik«.
- MILJKOV 2002: V. V. Miljkov: Areopagitiki: drevnerusskaja tradicija bytovanija. v *SDA 2002.* Str. 9–35.
- MILJKOV 2004: V.V. Miljkov: Rasprostranenie neoplatoničeskikh tekstov i idej v Drevnej Rusi. v zborniku *Vostochnobristianskaja civilizacija i problemy mezhregional'noj vzaimodejstvija.* Moskva: »RAN«, s. 355–407.
- MOLITVOSLOV, 1998: *Molitvoslov.* Moskva.: »Izd. Sretenskogo monastyrja Sofrino«.
- NIL SORSKIJ, 2009: *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij – Sochinenija* (Izdanie

- vtoroje, ispravlennoe). Institut ruskoj literatury RAN (Pushkinskij dom). Sankt Peterburg: »Izd. Olega Abyshko«
- ORLOV 1939: A. S. Orlov: *Kurs lekcij po drevne-russkoj literature*. Moskva – Leningrad: »Izd. Akademii nauk SSSR«.
- OSTROGORSKI, 1961: G. Ostrogorski: *Zgodovina Bizanca*. Ljubljana: »DZS«.
- PANČENKO, 2000: A. M. Pančenko: *Iz istorii ruskoj kul'tury*. T. III. (XVII.–zač. XVIII. st.). Moskva: »Jaziki ruskoj kul'tury«.
- PANČENKO, 1980: A. M. Pančenko: *Istorija ruskoj literatury*. T. I. *Drevnerusskaja literatura*. *Literatura XVII. st.* Leningrad: »Nauka«.
- PLJUHANOVA, 1985: M. B. Pljuhanova: O nekotoryh chertah narodnoj eshatologii v Rossii XVII. vekov. *Trudy po ruskoj i slavjanskoj filologii*. 645. *Problemy tipologii ruskoj literatury*. »Tapry«. S. 54–71.
- PLJUHANOVA, 1986: M. B. Pljuhanova: K probleme genezisa literaturnoj biografii. *Trudy po ruskoj i slavjanskoj filologii*. 683. *Literatura i publicistika, problemy vzaimodejstvija*: »Tapry«. s. 123–133.
- PLJUHANOVA, 2000: M. B. Pljuhanova: O nacional'nyh sredstvah samoopredelenija lichnosti: samosakralizacija, samosožženie, plavanje na korable. *Iz istorii ruskoj kul'tury*. T. III. (XVII.–zač. XVIII. st.). Moskva: »Jaziki ruskoj kul'tury«. s. 380–460.
- PONYRKO, 1994: N. V. Ponyrko: Stat'i, podgotovka tekstov i kommentarii. *Protopop Avvakum i istoričeskaja pamjat'*, v: Avvakum 1994.
- PROHOROV, 2009: G. M. Prohorov: *Prepodobnyj Nil Sorskij i ego mesto v istorii ruskoj duhovnosti*. v NIL SORSKIJ 2009.
- REITENFELS 1905: Jakov Reitenfels: *Skazanija svetlejšemu gercogu Toskanskemu Koz'me Tre-tjemu o Moskovii. Padova 1680*. Moskva 1906 (iz lat. prevod Alekseja Stankeviča.)
- ROBINSON, 1963: A. N. Robinson. Glej Avvakum 1963.
- ROBINSON, 1974: A. N. Robinson: *Bor'ba idej v ruskoj literature XVII veka*. Moskva: »Nauka«.
- SDA 2002: *Drevnerusskie areopagitiki*, 2002. Moskva: »Krug«.
- SRNSR, 1999: *Slovar' religii narodov sovremennoj Rossii*. Rossijskij nezavisimyj institut social'nyh i nacional'nyh problem. Moskva: »Respublika«.
- ŠAŠKOV 1979: A. T. Šaškov: Maksim Grek i ideologičeskaja borb'ba v Rossii vo vtoroj polovine XVII – nachale XVIIIv. (Poddelka i ee razoblachenie) v *TODRL 1979: XXXIII*. Leningrad: »Nauka«.
- TAL'BERG 2005: Tal'berg N.D. : *Istorija hristianskoj cerkvi*. Kijev: »Izd. imeni svjatitelja Lva, papy Rimskogo«.
- TODRL: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*. Akademija nauk SSSR. Institut ruskoj literatury: Pushkinskij dom. Leningrad – Moskva: »Nauka«.
- USPENSKIJ, 2002: B. A. Uspenski: *Istorija rusckogo literaturnogo jazyka (XI.–XVII. st.)*. 3. Izdaja. Moskva: »Aspekt Press«.
- USPENSKIJ, 1994: B. A. Uspenski: Otnoshenie k grammatike i ritorike v Drevnej Rusi (XVI. – XVII. st.); Jazykovaja situacija i jazykovoe soznanie v Moskovskoj Rusi: vosprijatie cerkovno-slavjanskogo i rusckogo jazyka. v: Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси восприятие церковнославянского и русского языка, в: B. A. Uspenski: *Izbrannye trudy*. Tom III. Moskva: »Gnozis«.

- USPENSKIJ, 1994: B. A. Uspenski: Raskol i kul'turnyj konflikt XVII. veka, *Izbrannye trudy*. Tom I. Moskva: »Гнозис«, 1994, s. 333–367.
- VINOGRADOV, 1980: V. V. Vinogradov: O zadachah stilistiki. Nabljudenie nad stilem Zhitija protopopa Avvakuma, v: V. V. Vinogradov: *Izbrannye trudy. O jazyke hudozbestvennoj prozy*. Moskva: »Nauka«.
- VINTER Eduard, 1964: *Papstvo i carizm*. Moskva.
- VMČ, 1870: *Velikie Minei Čet'i, sobrannye userossijskim mitropolitom Makarijem*. Sankt Peterburg.

Drugo:

- AHMATOVA, 1989: Anna Ahmatova: Stohotvorenija i poemy. Leningrad: »Lenizdat«.
- DOSTOJEVSKI, 1957: F. M. Dostojevski: Prestuplenie i nakazanie. Sobr. soch. v desjati tomah. T. 5. Moskva: »Goslitizdat«.
- DOSTOJEVSKI, 1958: F. M. Dostojevski Bratja Karamazovy. Sobr. soch. v desjati tomah. T. 9, 10. Moskva: »Hudozhestvennaja literatura«.

Iz recenzij:

V zgodovini mnogih književnosti se starejša, na srednjeveška razumevanja in pojmovanja oprta paradigma ločuje od novejše; med njima zija prepad, ki ga bolj mehanično kot logično premošča samo umeščena v isti geografski prostor. V primeru ruske literature pa se obe povezujeta, pri čemer ima *Žitje protopopa Avvakuma* eno najbolj izpostavljenih vlog.

Študija Neže Zajc pomeni opazen prispevek k raziskavam vznemirljivih razmerij med tradicijo in inovacijo pod duhovnimi obnebjami Tretjega Rima. Z njo se v Sloveniji po predlogem »obdobju zmede« na novi ravni vračamo k nekoč že razvitim in cenjenim raziskavam komaj predstavljivo bogate izhodiščne panorame ruske književnosti.

Igor Grdina

Neža Zajc nas popelje do korenin ruskega cerkvenega razkola ter predstavi njegovo širše ozadje znotraj območja Slavia Orthodoxa, Avvakumovo avtobiografsko *Žitje*, temeljno delo ruske literature, pa kontekstualizira znotraj pravoslavne teološke tradicije. Avvakumov osebni, svetovni nazor ter pomen njegovega *Žitja* opiše z jasnostjo, ki je manjkala marsikateremu prejšnjemu preučevalcu njegovega življenja. Zajčeva je namreč podrobno analizirala izvornike, iz katerih je miselno in nazorsko izhajal sam protopop Avvakum ter raziskala ključne študije o t. i. prehodnem obdobju v ruski zgodovini, iz katerih je relevantne podatke uporabila v svojem delu tako, da jih je povezala v novo, zanimivo in z lastnim preučevanjem zelo razširjeno celoto. Posebnost slednje pa je terminologija, na videz značilna za rusko literarnozgodovinsko znanost in pravoslavno teologijo, ki jo avtorica poskuša dobesedno približati slovenskemu bralcu.

Alen Novalja

Neža Zajc, rojena l. 1979 v Ljubljani, je na Filozofski fakulteti diplomirala iz ruske književnosti z diplomsko nalogo o ustvarjanju F. M. Dostojevskega, na Oddelku za slovenistiko pa z obravnavo prvega dramskega besedila v slovenskem jeziku Škofjeloški pasijon – med vero in dvomom. Leta 2007 je magistrirala iz stare ruske literature. Svoje raziskovalno delo nadaljuje na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU. Objavlja razprave v znanstvenem in strokovnem tisku, prevaja in tudi sama piše – od pozne jeseni 2005 zlasti poezijo.

ISBN 978-961-254-157-6



9 789612 541576

15 €

<http://zalozba.zrc-sazu.si>