

ZAČETKI AVTOBIOGRAFSKOSTI V ZAHODNI EVROPI IN RUSIJI (na primerih Avguštinovih *Izpovedi* in *Žitja protopopa Avvakuma*)

Neža Zajc

Ljubljana

Pričujoča razprava se loteva problema začetkov avtobiografskega žanra, in sicer na primerih dveh del iz različnih časovnih in kulturnih okolij, to sta Izpovedi Avrelija Avguština in Žitje protopopa Avvakuma. Ker sta obe deli odločilni za nadaljnji razvoj avtobiografije, razprava primerja žanrske, jezikovne, besedilne in tematske lastnosti obeh del, pri čemer posebno pozornost namenja razmerju (avtorja) do sebe, naslovnika in sveta nasploh. Na osnovi podobnosti v načinu razmišljanja obeh avtorjev so podani sklepi o porajanju novega tipa samozavedanja in načina izraza, ki pomenita pomemben premik v razvoju literature in človeške (kulturne) zavesti nasploh.

The Beginnings of Autobiographical Writing in Western Europe and Russia. *The study explores the early stages of the autobiographical genre, taking as examples two works from different time and cultural frames, Augustine's Confessions and The Life of the Archpriest Avvakum. Because both works are crucial for the consequent development of autobiography, the study compares the genre, linguistic, textual and thematic characteristics of the two works, and pays special attention to the relationship of the author to himself, the recipient, and the world in general. On the basis of the similarities in the thinking of the two authors, conclusions are inferred regarding the birth of a new type of self-awareness and mode of expression, which signifies an important shift in the development of literature and human (cultural) consciousness in general.*

Okoliščine nastanka

Protopop Avvakum (1621–1682) je napisal svoje *Žitje protopopa Avvakuma* okoli leta 1673 kot reakcijo na takratno cerkveno reformo patriarha Nikona in carja Alekseja Mihajloviča leta 1652. Reforma naj bi zbližala ruske cerkvene obrede z grškim kanonom pravoslavne cerkve¹ v korist zunanje politike. Avvakum je bil eden od glavnih privržencev starih cerkvenih pravil in običajev (staroobrjadcev), ki so z neodstopanjem od tradicije ostro nasproto-

vali Nikonovim reformam. Spremenjene zunanje lastnosti obreda so bile le povod za nasprotovanje staroobrjadcev, glavni razlog pa je bil, da je Nikon uvedel novosti samostojno in ne preko cerkvene oblasti. To pa je ogrožalo avtonomijo ruske cerkve, jo podrejalo monarhični državi, poleg tega pa se ni skladalo z ruskim duhovnim pojmom »sobornosti«.² V ruski cerkvi se je zgodil razkol: gibanje staroobrjadcev, ki je vzniknilo kot ideološki izraz za ostritve socialnih protislovij v takratni Rusiji, se je ločilo od uradne cerkve, kar pa je imelo daljnosežne posledice tudi za rusko kulturo nasploh.³

Pozni srednji vek je za razliko od zgodnjega v Rusiji potekal v znamenju povelečevanja vsega »starega«. Prav pojmovanje vračanja k »staremu in izvornemu«, s tem tudi k naravnemu,⁴ je bilo takrat nosilec najvišjega aksiološkega kriterija. Podoba »starega« pa je bila antihistorična, saj se je razhajala z realno zgodovinsko tradicijo (gibanje naprej je pravzaprav pomenilo vračanje v preteklost). Za staroobrjadce je bila torej značilna zgodovinska inverzija časa: namesto nasprotja »stara, pogansko« in »novo, krščansko« se je vzpostavila nova opozicija »stara, krščansko« in »novo, pogansko«. Zaradi eshatološkosti svetovnega nazora (usmerjenosti na konec zgodovine⁵) so menili, da vse »novo«, kar se je zgodilo po pokristjanjevanju in je bilo prineseno v Rusijo od zunaj, zasluži ime poganstvo. V njihovi zavesti se je izenačilo z novostmi Nikonovih reform v enotno podobo krivoverskega katoliškega Zahoda. (Uspenskij 1994: 231–234).

Avguštin je v prvih treh letih škofovske službe napisal svoje najpomembnejše delo *Izpovedi*, ki zajema trinajst knjig. Obsežen spis je naslovljen na samega Boga ter je v večini polemično naperjen proti manihejskemu mišljenju,⁶ katerega privrženec je bil Avguštin pred svojo spreobrnitvijo v krščansko vero. V devetih knjigah pripoveduje o svoji mladosti, o materi, njunem odnosu ter lastnem duhovnem razvoju. Zadnje štiri knjige pa ne opisujejo Avguštinove preteklosti, temveč zavest meniha, ki se sprašuje o filozofskih (neoplatonističnih) temah, kot so čas, spomin, Božje stvarjenje. Če prvih devet knjig, ki podajajo avtobiografsko vsebino, deluje neurejeno, zadnje štiri predstavljajo nekakšen ključ za razumevanje celote: osebna izkušnja iz prvega dela zadobi kozmične razsežnosti v drugem. Njegova religiozna pot je vodila od seznanjenja s poganskim izročilom, antično filozofsko tradicijo, neoplatonističnim nadaljevanjem le-te preko sodelovanja v verskih krogih manihejcev (stiki tudi z verskimi skupinami: donatisti, pelagijevci itd.) do dokončne izpovedi krščanske (katoliške) vere. V 4. in 5. stoletju, ko so potekali boji med ortodoksnimi in heretičnimi ločinami, je Avguštin s teološkimi argumentacijami različnih tem utemeljeval krščanstvo in z njim ortodoksnost. Tako je Avguštin, če sledimo konceptu B. A. Uspenskega »stara – novo« v kulturi, zagovarjal sicer novo vero (krščanstvo), vendar v prvotni (čisti), potemtakem stari obliki.

Na poti do avtobiografije

Georges Gusdorf meni, da so pogoji za nastanek avtobiografije zgodovinski in kulturni ter da je avtobiografski žanr prostorsko in časovno omejen

(Marcus 1994: 155). Zato se zdi zgodovinski trenutek nastanka *Izpovedi* nad vse pomemben za zasnovo avtobiografskega žanra. V času, ko se je obdobje srednjega veka v Evropi šele začinjalo ter je Rimsko cesarstvo ravnokar padlo, ko je bilo še daleč do ločitve vzhodne in zahodne krščanske cerkve, Avguštinovo delo pomeni novost v obravnavi lastne preteklosti. Drugačno je v nagovarjanju samega sebe, ki ni zavito v verzno pesnikovanje ali vzvišeno neosebno retoriko, temveč je podano v obliki proznega govora o sebi s poudarjenimi avtobiografskimi značilnostmi. V teoriji je obveljalo, da so Avguštinove *Izpovedi* prva 'resnična' avtobiografija. Po analogiji naj bi se tako kot Avguštinova tudi druge avtobiografije introspektivno in tematsko osredotočale na problematiko časa in spomina. Prav tako je prevladalo mnenje, da se avtobiografijo lahko obravnava le v kontekstu zahodnoevropske krščanske civilizacije (Marcus 1994: 2). Tudi Georges Gusdorf pravi, da je o avtobiografiji mogoče govoriti le v okvirih zahodne družbe, saj se ta pojavi šele s transplantacijo krščanstva na klasično tradicijo. Avguštinove *Izpovedi* naj bi predstavljale uspešen izraz zgodovinske zavesti in individualizma, ki sta predpogoj tovrstne kulturne revolucije (Marcus 1994: 155). Takšnega mnenja je tudi Roy Pascal, ki trdi, da je avtobiografija od vseh literarnih oblik najbolj značilna za evropsko kulturo ter najmanj podvržena nacionalnim vplivom (Pascal: 180, Marcus 1994: 164).

Ker se je avtobiografija kot samostojen literarni žanr v Evropi ustalila šele konec 18. stoletja, se postavlja vprašanje, zakaj Avguštinove *Izpovedi* niso bile žanrsko označene preprosto kot izpoved, filozofski traktat, biografija, spomini, dnevnik ali hvalnica⁷ oziroma, v čem se kažejo novosti, ki jih je s svojim diskurzom uvedel. Da ne gre zgolj za avtorjevo željo po izpovedi, je jasno, saj njegovo delo vključuje zgodbene elemente, ki so vzeti neposredno iz njegovega življenja. M. M. Bahtin omenjene lastnosti imenuje biografske prvine v umetniškem delu, ki imajo lahko izpovedni, poročilni ali lirski značaj (Bahtin 1999: 171). To pomeni, da Avguštinova pripoved ne poteka sinhrono (kakor romantična izpoved v trenutku zanosu), temveč njegov miselni tok dvoplastno sledi spominu (preteklosti, zgodovini), ki ponuja diahrono perspektivo, ter se hkrati sprašuje o nadhistoričnem (brezčasnem) pomenu oziroma smislu lastne preteklosti. Avtobiografske značilnosti se kažejo v osrednji pripovedni zasnovi, ki temelji na resničnem Avguštinovem življenju: realni podatki in dogodki (otročstvo, mladost, potovanja) pa so nenehno dopolnjevani z njegovim razmišljanjem ne samo o preživetih izkušnjah, temveč tudi o vrednosti individualne izkušnje nasploh. Sam v *Izpovedih* pravi: »Kadar pripovedujemo preteklo zvesto po resnici, dvigamo iz spomina /.../ v besedah izražene podobe« (Avguštin 2003: 257).⁸

Vredno je omeniti še preplet avtobiografije in kritike, interpretacije in filozofije, ki so diskurzi osebne zavesti o jeziku (Anderson 2001: 6). Avtor stoji za vsako trditvijo, pripravljen jo je zagovarjati in pojasnjevati. Avtobiografska kritičnost naj bi se razvijala vse do današnjega časa, saj avtobiografije Avguština, Rousseauja in Goetheja predstavljajo vzorce za vsa avtobiografska dela in ponujajo možnosti za razvoj drugih soočenj z lastno preteklostjo na osnovi osebnostne analize (Marcus 1994: 33). Ker

Avguštinove *Izpovedi* vključujejo poleg avtobiografskih tudi kritične elemente, ki se vežejo na samo interpretacijo njegovega dela, je tako razlaganje besedila neločljivo od Avguštinovih razmišljanj.

Opozoriti je potrebno še, da je avtobiografija kot žanr obstajala brez pretenzije na zaključenost ali določeno idealno podobo,⁹ po navadi zapisano v poetikah (pravila o značajih ali fabuli). To dokazuje, da je bila pojmovana kot žanr na obrobju, ne čisto literaren (to je ne povsem fiktiven in z dvomljivo umetniško vrednostjo) in označen za preveč individualnega (saj vsebuje značilnosti, lastne samo avtorju), da bi zaslužil širšo obravnavo. Zato se je avtobiografija kljub svojim antičnim začetkom tudi tako pozno uveljavila: po M. M. Bahtinu naj bi prva avtobiografija nastala v obliki obrambnega govora, to je bilo Isokratovo javno apologetsko poročilo o lastnem življenju. Sledile so še rimske avtobiografije, ki pa so bile (kakor vse antične avtobiografije) oblike javnega človeškega samozavedanja, le specifične modifikacije retoričnih oblik. Kajti avtobiografsko izražanje naj bi bilo po M. M. Bahtinu šele odraz samotnega samozavedanja (Bahtin 1982: 263–268).¹⁰ Avguštinove *Izpovedi* naj bi pripadale stoičnemu tipu avtobiografije (sem spadajo še Senekova pisma, *Dnevnik* Marka Avrelija), za katerega je značilen nov odnos do sebe ter večja tehtnost, ki jo dobijo dogodki intimnega osebnega življenja (Bahtin 1982: 269–270).

Vsekakor gre za žanr, ki izvira iz čisto osebne pobude, notranjega nagiba, ki opredeljuje tudi poseben avtorjev položaj v razmerju do naslovnika in zunajliterarne resničnosti sploh. Kajti le od avtorjeve namere in sposobnosti uresničiti svoj namen je odvisno, koliko se bo besedilo približalo neliterarni (dokumentarno-biografski)¹¹ ali literarni (umetniško-literarni) skrajnosti. V prvem primeru bi brali dnevniške zapiske, v drugem pa literarizirano avtobiografijo, pri kateri bi avtor sprostil svojo ustvarjalnost, »kjer avtor ni več naiven, /.../ kjer je pretrgana sorodnost med junakom in avtorjem /.../, med njima pa je začrtana načelna meja« (Bahtin 1999: 185).¹²

Ustrezna se zdi znana definicija avtobiografije Philippa Lejeuna: »Retrospektivna narativna proza, ki jo piše realna oseba o svojem obstoju in se osredotoča na osebno življenje, še posebej na razvoj osebnosti.« Pomembno je izpostavljanje istovetnosti avtorja s pripovedovalcem in protagonistom (Lejeune 1982: 193).

Avtobiografija naj bi bila natančneje opredeljena tudi s pojmom iskrene in resne namere, ki vodi avtorja pri pisanju in ki zagotavlja 'resnico' zapisa (Pascal 1960: 60). Avtorjevo gledišče je tako logično avtoritativno, saj je avtor tisti, ki se nahaja izven besedila in ga zato tudi lahko oblikuje. Črta, ki razmejuje težnjo po objektivizaciji življenja ter predstavitvi le-tega na čimbolj primeren (všečen, boljši, posrečen) način, je že omenjena iskrena, resna (dodali bi še resnicoljubna) namera,¹³ ki se ji pridružuje še občutek za umetniško upodobitev ali drugače sama nadarjenost avtorja v jezikovnem izražanju. Takšna oznaka avtorjeve vloge v tekstu ter t. i. iskrena in resna namera namreč ločujeta avtobiografijo od drugih žanrov. Omenjeni lastnosti ležita tudi v zasnovi Avguštinovih *Izpovedi* ter *Žitju protopopa Avvakuma* in bosta v nadaljnjem besedilu razumljeni kot odločilni za žanrsko opredelitev avtobiografije.

Naslovitev: »žitje« in »izpoved«¹⁴

Že različno poimenovanje govori o različni stopnji avtorjevega samozavedanja oziroma o različni stopnji dovoljenosti zavedanja lastne individualnosti v nekem kulturnem okolju.

Naslov kot najočitnejši znak avtorjeve označitve teksta (pot samoopravičevanja, utemeljevanje namena svojega pisanja ter iskanje odločilne pobude) govori ne samo o izboru žanra (kar lahko vključuje sklicevanje na predhodne vzorce) temveč tudi o »poslanstvu« besedila oziroma o predstavi, kako naj bi ga določen (želen, pričakovan) naslovnik sprejel.

Žitje protopopa Avvakuma nosi v naslovu naziv žanra, ki ustreza žanrski tradiciji preteklih zapisov, z drugimi besedami, hagiografski žanr žitja je bil poleg letopisa in kronike v Rusiji do 17. stoletja že uveljavljen, uradno dovoljen, pisci so ga torej gojili in razvijali. Posebnost obravnavanega teksta pa je, da je pisan v obliki prvoosebne pripovedi, torej žitje tokrat ni preprosto biografija svetnika, temveč življenjepis človeka s poudarjeno zavestjo o lastnih mučeniških preizkušnjah v boju za varovanje pretekle cerkvene tradicije, kar opravičuje svetniški naslov.¹⁵ V 17. stoletju so bile v ruski družbi že izoblikovane jasne predstave o dovoljenosti in primernosti ter tudi temu ustrezne sankcije ob kršenju le-teh. Upoštevanje zunajliterarnih določil literature (povsem zavesten izbor žanra žitja) je razločljivo s piščevo privrženostjo starim cerkvenim običajem. Javno sklicevanje na kanonični vzorec (naslovitev in težnja slediti predhodnim piscem žitij) Avvakumu zapoveduje posnemanje preteklih tekstov žitij in prevzemanje njihovih elementov, s tem pa mu tudi omogoča, da so njegovemu besedilu priznane lastnosti, kot sta literarnost in verodostojnost (»dostovernost«),¹⁶ saj se s tem vpenja v rusko knjižno tradicijo. Čeprav je Avvakumovo žitje nastalo v začetku 17. stoletja, vladajo v njem enaka načela kakor v stari ruski literaturi, v kateri so bile razlike med žanri veliko bolj ustaljene kot v novejši literaturi. Žanr kot tak je imel tudi zunajliteraren pomen, saj je bil na primer življenjepis svetnika vključen tudi v vsakodnevno liturgijo in samostansko življenje. Vsak žanr je imel svoje točno določene podžanre ter ni bil povezan z drugimi žanri (Lihačev 1970: 127). Neprestano prepletanje zunajliterarnih in literarnih elementov se je močno odražalo prav v žanru žitja, ki so ga sestavljali tudi dokumentarni zapisi. Ti zapisi so služili kot gradivo svetnikove biografije, vendar se je s časom njihova osnovna vloga pričevanja spreminjala, saj so postajali vedno bolj retorični in literarni. V literarne (kanonične) dele žitja¹⁷ pa je vedno bolj vdiralo življenje oziroma realistični elementi iz vsakdanjega življenja (Lihačev 1970: 129). Tako so se kristalizirale značilnosti posameznega žanra in literarnosti nasploh. *Žitje protopopa Avvakuma* se od biografskih zapisov razlikuje po tem, da povsem zavestno posega po zunajliterarnih elementih¹⁸ in jih vključuje v svoje žitje v obliki posebnega literarnega sloga. Čeprav je delež zavestnega literarnega namena pri pisanju lastnega žitja prikrit, pa je na podlagi množice elementov, ki odstopajo od tradicionalnih žitijskih vzorcev, mogoče sklepati vsaj o precejšnji meri le-tega. Hkrati pa nenamerno rušenje prejšnjih pisnih navad dokazuje, da je Avvakumovo delo samodejno novatorsko dejanje (ne povsem namerno),

zato opozarja na pomembne premike v družbeni zavesti Rusije 17. stoletja.¹⁹ Avtobiografske značilnosti Avvakumovega teksta so v njegovem primeru sicer samoumevne, vendar pa je neposrednost odraza njegove osebnosti tako izrazita, da dokazuje visoko stopnjo samozavedanja. Prav slednja lastnost natančneje opredeljuje kategorijo avtorstva, ki tako v zgodovini ruskih zapisov prvikrat očitneje stopa v ospredje in zaradi katere lahko sploh spregovorimo o besedilu kot o literaturi z umetniško vrednostjo. V tem smislu je *Žitje protopopa Avvakuma* pomembno za razvoj ruske kulture nasploh.

Avguštin je v skladu z vsebino svoj spis poimenoval *Izpovedi*. Avtobiografske značilnosti Avguštinovih *Izpovedi* so namerno vključene v besedilo, s svojo pojavitvijo pa terjajo v literarni vedi novo poimenovanje. Nov odnos do sebe, do lastnega »jaza«, najbolje označuje Avguštinov izraz *Soliloquia*, to je *Samotni pomenki s seboj*.²⁰ Iskrenost priča o stopnji osvobojenosti od zunajliterarnih omejitev, ki posredno govori o kulturno-družbenem položaju zahodne oblike zgodnjega krščanstva, ki v tistem obdobju še dovoljuje drugačen izraz. Po mnenju Georgea Gusdorfa Avguštin preko lastnega razumevanja svoje značilne izkušnje oblikuje vzorec samozavedanja, ki naj bi bil tipičen za zahodnega človeka, in tudi model avtobiografskega žanra, ki je močno vplival na kasnejša literarna dela (Anderson 2001: 18, 19).

Pomemben je Avguštinov odnos do Boga, saj je njegovo nagovarjanje Boga pravzaprav pogovor s samim seboj.²¹ Avguštinovo »potovanje« v svet (izgubljanje sebe je predvsem izgubljanje Boga) postane smiselno šele retrospektivno – kot pot vračanja nazaj k Bogu. Pripovedovanje tako le odmika rešitev, ki je z drugega zornega kota že znana. Ta drug zorni kot bi lahko bil tudi Božji (Anderson 2001: 20–21). Raba zvalnika v nagovoru Boga je samo ena od značilnosti, ki naredijo Boga za glavnega naslovnika teksta.²² Avguštinov transcendenten odnos do lastnega spomina je analogen božjemu odnosu do lastnega stvarjenja: Avguštin išče Boga v lastnih spominih, hkrati pa mu Bog predstavlja brezčasnega »lastnika« vseh človeških usod (Anderson 2001: 21). Tovrsten odnos do Boga je jamstvo za iskrenost avtorja, pa tudi verodostojnost njegove pripovedi, pri čemer se njegov zapis začne približevati osebni izpovedi oziroma resnični spovedi.

M. M. Bahtin meni, da zaradi težnje po verodostojnosti ni »ostre, načelne ločnice med avtobiografijo in biografijo« (Bahtin 1999: 170). Zato je naziv Avvakumovega dela povsem ustrezen, saj gre v resnici za njegovo žitje (biografijo) in ne zavestno avtobiografijo. Tudi Avguštinove *Izpovedi* so prav tako biografija, ki spominja na življenjepis svetnika. Dilema med spovedjo ali biografijo ostaja v avtorju nerazrešljiva. »Biografska vrednota /.../ je lahko oblika zavedanja, videnja in izražanja lastnega življenja« (Bahtin 1999: 171).²³

Medbesedilne in metabesedilne povezave

Strinjati se je mogoče s trditvijo, da so žanri vedno »kulturne tvorbe in zato niso idealni tipi, temveč so kamen spotike in področje konflikta« (Anderson

2001: 10). Prav tako je potrebno upoštevati, da »žanri živijo od družbenih praks, ki uokvirjajo medbesedilne in metabesedilne interakcije«²⁴ (Juvan 2002: 23). Da je mogoče govoriti o začetkih avtobiografskosti, priča dejstvo, da se nobeno od obravnavanih del medbesedilno ne sklicuje na prototip (avtobiografije), medtem ko sta oba postala prototipska besedilna vzorca, ki sta »v literarnem življenju spodbujala imitacijsko-variacijske in preoblikovalne navezave« (Juvan 2002: 22). Strokovna literatura o Avguštinu je skoraj nepregledna,²⁵ in čeprav ni znanih konkretnih študij o neposrednem vplivu Avvakumovega dela, je njegovo posredno vplivanje na razvoj ruske literature moč zasledovati vse do današnjih dni.²⁶ Seveda ni moč zanikati morebitne predhodne tradicije podobnih avtobiografskih tekstov, saj si je težko zamisliti odsotnost človekove potrebe po samovpraševanju in analiziranju lastnega življenja. Teksti, ki so v Rusiji nastali pred *Žitjem protopopa Avvakuma* in kažejo avtobiografske lastnosti, so na primer *Nauki Vladimirja Monomaha* iz 12. stoletja, med katerimi nosi eden od njih celo naslov »*Avtobiografija*«, ter potopisni spisi (»hoždenija«), ki večinoma opisujejo bogoslužna romanja.²⁷ Res pa je, da se v primeru razumevanja Avvakumovega žitja kot žitja ta teza malce zaplete: Avvakum se ne sklicuje na predhodnike (avtobiografije), ker mu je v prvi vrsti pomembno, da bi napisal čimbolj verodostojno žitje. Potemtakem se sklicuje na pisno tradicijo žitijskega žanra.²⁸

Medbesedilne navezave je mogoče opazovati v obeh delih.²⁹ Avguštin pogosto kaže svojo knjižno razgledanost³⁰ in omenja misli antičnih filozofov, svetopisemskih oseb ali drugače interpretira nekatere svetopisemske dogodke.³¹ Deli njegovih samogovorov mestoma spominjajo na slog *Davidovih psalmov*. Ob množtvu drugih citatov so navedbe *Svetega pisma* tako pogoste zato, ker so mu po njegovi posvetitvi postale te knjige domače (Avguštin 2003,a). Avguštin vpenja citate v svojo pripoved: »Oče usmiljen, imaš večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor nad devetindevetdesetimi pravičnimi, ki ne potrebujejo pokore« (Avguštin 2003:150; Lk 15,7). Navedki iz *Biblije* na nekaterih mestih izgubljuje svoj abstraktni pomen (v smislu pripadnosti drugemu ljudstvu, v drugem času), ki navadnemu smrtniku le pogloblja občutek grešnosti (odtujenosti od pomena svetosti) ter se neposredno konkretizirajo v Avguštinovem osebnem doživetju svetopisemskega pomena besed: opazujemo lahko, kako Avguštin bere besede iz *Svetega pisma* kot višjo resnico, zanj neizmerno pomenljivo in odločilno za njegovo nadaljnjo življenjsko pot. Ko namreč doživi »spregledanje«, mu besede na naključno odprti strani iz *Svetega pisma* pomenijo potrditev njegovega doživetja Boga (Avguštin 1984: 149–151). Avvakum in Avguštin omenjata ali celo vključujeta v besedilo svetopisemske osebe (in njihova dela) kot enakovredne živim, sposobne pričevanja.³²

Avvakum se neprestano sklicuje na besede svetih očetov ali drugače navaja svetopisemske citate.³³ Slednje rabi dobesedno ali jih priredi, odvisno od svoje namere, ki je po navadi argumentacija obstoja Boga, njegove milosti ter lastne vere v Njega. Tej nameri se pridružuje še zagovarjanje točno določene cerkvene pravoslavne tradicije: »Tešit nas toj že Dionisij Areopagit,³⁴ v knige ego pisano /.../sej Dionisij naučen vere Hristove ot

Pavla apostola« (Avvakum 1994: 3). Na osnovi paralelizma z biblijskimi motivi v *Žitju protopopa Avvakuma* biblijski tekst pronica celo v govor oseb, kar pogojuje enačenje evangeljskih oseb in oseb iz žitja.³⁵ Na nekem mestu na primer Avvakumovi nagovori somišljenika Epifanija preidejo v neposredni pogovor: Avvakum postavi Epifaniju pisno vprašanje in njegov odgovor takoj zapiše v svoje žitje (Lihačev 1967: 308).

Poleg odkritega sklicevanja in lahko prepoznavnih aluzij na znane predhodne pisce in literarna dela pa univerzalnost bogoslovne misli (ki se loteva t. i. večnih resnic in problemov človeka) omogoča, da lahko v obravnavanih delih opazujemo tudi idejne odmeve – sorodna prepričanja med misleci krščanske vere. Avguštinovo zgledovanje je svobodno ter usmerjeno predvsem na tematsko utemeljevanje svojih razmišljanj: po C. C. Averincevu Avguštin samo z večjo silo ponavlja, kar je pred njim že pisal Seneka (na primer sodbe o večnem nasprotju dobrote in naslade).³⁶

Jezik

Za Avguština velja naslednja dilema: »Kako naj kot avtobiograf prodre skozi jezik do stanja transcendentne enotnosti s samim seboj, ko piše v jeziku, ki deluje preko materialnih znakov in vpeljuje neizbežne učinke trajanja, čas, ki ga zahteva proces branja, ter negotovost« (Anderson 2001: 24). Avvakumovo delo govori o za tisti čas drugačnem odnosu do jezika kot oblike osebnega izraza. V jeziku se odraža Avvakumovo razmerje do tradicije, ki zavrača takratni ideal knjižnega stila (s težnjo približati staro cerkveno slovanščino grškemu jeziku na način sintaktičnega prevzemanja in leksikalnega kalkiranja – ‘pletienie sloves’). Avvakum tudi ne sprejema idealov retorike, gramatike in filozofije³⁷ in nad vse človeško pridobljeno znanje postavlja Kristusov izvorni nauk: »Ne učen dialektika, i ritoriki, i filosofii, a razum Hristov v sebe imam« (Avvakum 1994: 50). Zavzema se za ‘preprosti ruski jezik’ (‘prostorečje’), ki v resnici označuje tradicionalno rusko redakcijo stare cerkvene slovanščine brez primesi novatorskih posegov (patriarha Nikona³⁸), zato pa s svobodnim prevzemanjem izrazov iz takratnega ruskega ljudskega jezika. Takšen ljudski ruski jezik Avvakumu pomeni znak pripadnosti izvorno ruski tradiciji tako pisnega slovstva kot tudi pravoslavne vere.³⁹ Prav prostorečje, ki je bilo torej razumljeno kot neknjižni slog, je Avvakum prvikrat uporabil kot literarni jezik in skupaj s t. i. realističnimi elementi, vzetimi iz vsakdanjega življenja ruskega človeka, oblikoval poseben literarni slog. To je nasprotovalo dotedanji literarni praksi.

Metajezik literarnih teoretikov pri opisovanju obravnavanih del⁴⁰ kaže na drugačno obliko samozavedanja obeh piscev. Avguštin se je lahko prepustil premišljevanju o Bogu in sebi, kar bi lahko imenovali filozofski traktat, medtem ko je Avvakum moral slediti svojemu prvotnemu namenu: opisati svoje življenje v poduk kasnejšim rodovom. Avguštinu se ni bilo potrebno ustavljati pri zunajliterarnih zahtevah (družbe, cerkve...) in se ni spraševal o odločitvi za krščansko katoliško vero. Celo več: drznil si je premišljevati o različnih resnicah,⁴¹ medtem ko je Avvakum moral braniti

eno – točno določeno izpoved pravoslavne vere ter varovati staro tradicijo običajev v ruski cerkvi:

Da budet prokljat sice pojuše s Nikonom i s kostelom rimskim!« (Avvakum 1994: 5). »Poterjali novoljubcy suščestvo Božie ispadeniem ot istinnago Gospoda, Svjatago i Životvorjaščago Duha./.../ My že, pravoverny, oboja imena ispovedujem i v Duha Svjatago, Gospoda istinnago i životvorjaščago, sveta našego verujem (Avvakum 1994: 3).

Avvakum je sledil pisni navadi, ki se je izoblikovala v preteklosti in ki je bila v tistem času uradno prepovedana. Svoje nazore je potemtakem izpovedal tudi z izbiro žanrske oblike ter s specifično odločitvijo za jezik,⁴² ki odraža zavestnost njegovega dejanja. Avguštin pa se je svobodno izražal v že ustaljenem jeziku latinščine ter pri tem brez zavor izpovedoval svojo osebno izkušnjo.

Jezikovno izražanje v Avvakumovem žitju vsebuje tudi veliko besednih iger, paralelizmov, prispodob, primer, vprašanj ter premi govor, ki pogosto uvaja osebno razmišljanje.⁴³

Za cerkveno-knjižno simboliko tega dela je značilno, da je zgrajena iz najbolj pogosto rabljenih cerkveno-biblijskih fraz, to je besednih skupin, ki so skoraj zrasle skupaj, povezanih med seboj preko psiholoških asociacij po bližini. S tem Avvakum ne opisuje slik in dejanj, temveč jih le poimenuje na vzvišen način. Njegovi izrazi spodbujajo primerjave z drugimi literarnimi teksti ali svetopisemskimi traktati (na primer: »zavopil visokim glasom« prim. z *Žitjem Epifanija*, z *Apokalipso*; »vsja sija jako umety vmenil« prim. s kanonom Petra in Pavla). Pogoste so tudi t. i. simboli-povedi: dobesedni izreki iz *Svetega pisma*, brez navedbe vira, ki so vključeni v sintaktične sklope ali oblikujejo samostojne enote, ki se ponavljajo na različnih mestih žitja, na primer: »Bog izliljal fial' gneva jarosti svoeja na Rusksuju zemlju«. Vendar je količina takih simbolov omejena in njihova raba zato povsem izvirna (Vinogradov 1980: 12, 13). Na ta način narašča slogovna razslojenost teksta, kar izpostavlja avtorjevo namero pri oblikovanju zapisa ter tekst oddaljuje od pisne tradicije žitij.

Tematske vzporednice

Pri primerjavi vsebinsko-tematske ravni obeh del smo našli sorodne značilnosti. Čeprav oba avtorja izhajata iz duhovniških krogov takšne podobnosti nismo pričakovali. Razumljivo je, da se oba pisca sprašujeta o splošnih vprašanjih sveta in Božje ureditve (vprašanja dobrega in zla, obstoj zlih sil, cerkve itn.), ni pa samoumevno, da se oba sprašujeta o nekaterih podrobnostih (motivih), ki jih povezujeta v celoto (motivni niz ali sklop), s katerimi si odgovarjata na prej zastavljena vprašanja (povezava božje kazni in sončnega mrka, pogosto sklicevanje na besede apostola Pavla in psalme, vprašanja retorike). Zanimivo je tudi opažanje podobnosti v razmišljanjih cerkvenega filozofa Psevdo-Dionisija Areopagita (na katerega se sklicuje Avvakum – gl. op. 31) in Avguština: stalna tema misli prvega je, da je biva-

joče (obstajajoče, bit, tisto, kar je živo) »dobro« v vseh mogočih pomenih te besede. Podobno pravi tudi Avguštin: «Vse, kar je, v tej meri, kolikor to res je (biva, obstaja), sestavlja dobro» (Averincev 1977: 27, 37).⁴⁴ Tako je vzpostavljena prodorna povezava med duhovnim svetom treh krščanskih mislecev, ki so živeli v različnih obdobjih razvoja krščanstva ter v različnih kulturno-druženih in geografskih okoljih.

Res pa je, da obstaja med obravnavanima piscema načelna razlika.⁴⁵ Avguštin se sprašuje o obstoju zla, premišljuje o skušnjavah, lepoti, podobah itd, svoje misli primerja z že znanimi (drugih cerkvenih očetov ali filozofov); Avvakum pa se v resničnosti (v vsakdanjem življenju) bori z nečistimi silami (izganja bese iz ljudi), se konkretno trudi preživeti v pregnanstvu in poleg tega še utrjevati staro vero, se postavljati v bran nikonijancem, zato ne pomišlja o svoji veri ali božji pravičnosti, temveč v pravilnost božje volje preprosto veruje: » Gospodi, ašče hotim, ašče i ne hotim, spasi nas! /.../ my verni sut', i bez znamenija verujem staromu Hristu Isusu, Synu Božiju« (Avvakum 1994: 46, 49). Takšne tematske vzporednice so pomembne, ker prav v omenjenem samovpraševanju, ki je pogosto neločljivo od nagovarjanja Boga,⁴⁶ ležijo šele zametki (!) vzpostavljanja subjekta,⁴⁷ to je tistega načina osebnega zavedanja, ki predhaja novoveškemu razumevanju človeka kot samostojnega individuuma. In način, da takšno zavedanje vznikne, je tudi pot avtobiografije oziroma specifičnega zapisovanja lastne osebnosti in življenja.⁴⁸

Avguštin sledi svoji preteklosti od otroštva pa do trenutka spreobrnitve v krščanstvo. Priča smo intimnemu popuščanju veri, najdenju edinega Boga. Natančen popis dogodkov je neprestano spremljan s splošnimi razmišljanji o ureditvi sveta in o obstoju človeka v njem. Spokorniški toni se mešajo s filozofskimi odlomki⁴⁹ (iskanje definicije vseh čutov, skušnjav, napak, slave, vzdržnosti, stvarjenja, besede, podobe itn.) in hvaljenjem božje milosti. Avguštin opredeli zahodnoevropsko razdvojenost, saj opiše notranjega in zunanjega človeka v enem: »Notranji človek je zvedel to po službi zunanjega; jaz notranji človek sem zvedel, jaz, jaz duša, po čutih svojega telesa« (Avguštin 1984: 200). V svojih razmišljanjih seže celo na področje transcendence: »Kaj torej ljubim, ko ljubim Boga? Kdo je tisti, ki stoji vzvišen nad glavo moje duše /.../ Prestopiti hočem silo, po kateri je moja duša priklenjena na telo in z življenjem napolnjuje njegov sestav« (Avguštin 1984: 201).

Tudi Avvakumovo pripovedovanje na tematski ravni ne vključuje samo suhoparnih biografskih podatkov iz njegovega življenja, temveč tudi mnogo vtisov, opisov čustvenih stanj ter lastna razmišljanja o doživetjih, preizkušnjah in življenju nasploh. Razmišljanje je pogosto uvajano s premim govorom: «A leža na um vzbrel: » Za čto ty, Syne Božii, popustil takovo bol'no ubit'-tovo menja?» (Avvakum 1994: 20). Posebej značilni so natančni zapisi duševnega življenja tudi drugih oseb, ki zbujejo sočutje. Za intimne, osebne in zato avtobiografske črte štejeemo tudi podrobne opise podob iz sanj ter refleksivnih delov (na primer občudovanja naravnih lepot):⁵⁰ »Okolo ego gory vysokija, utesy kamennye i zelo vysoki /.../ tam že rostut i konopli bogoraclenneye: a vo dvorah travy krasnye i cvetny, i blagovonny

zelo. Ptice zelo mnogo, gusej i lebedej« (Avvakum 1994: 32). Rdeča nit njegove pripovedi je samovpraševanje, ki je neločljivo od nagovarjanja Boga, ker ga k temu napeljuje sama zapletenost življenja: »Ne nam, Bogu našemu slava! A ja ničtože esm« (Avvakum 1994: 49). Nепrestana krivica, ki se mu godi, ga ne odvrne od verovanja v stare običaje pravoslavne cerkve.⁵¹ V Avvakumovem žitju je moč najti tudi natančno opredelitev njegovega osebnega pogleda na pravilnost poteka izvrševanja cerkvenih obredov (način križanja, ponavljanja molitev itn.). Potemtakem besedilo ni enosmerno zapisovanje spominov ali enoznačno slavljenje Božjega reda, temveč je v njem predstavljen kompleksen odnos služenja Bogu, ki ni vedno samo preprosta odločitev za vero.

Avtor – junak

Prvi del zloženke 'avtobiografija' se dotika avtorjevega položaja, ki je drugačen od tistega v običajni biografiji. Avtor si ne prizadeva prevzeti vsevedne (avktorialne) pozicije pripovedovalca, temveč namerno ostaja znotraj junakovega glasu. Ker avtor zavestno oblikuje junakovo podobo, avtor in junak nista istovetna, temveč ostaja med njima razlika (drugost, tujost). Na ravni osebnosti bi lahko govorili o jazu, neločljivem od lastne idealne podobe (nadjaza), ali drugače, o sinkretičnem položaju avtorja in junaka, ki združuje njuna aksiološko etična, estetska in širša življenjska gledišča. M. M. Bahtin to opiše z besedami: »Avtor biografije je tisti *možni drugi*, ki nas v življenju najlaže prevzame /.../ To nisem jaz, oblikovan s sredstvi drugega, marveč je to vrednostni drugi, človek v meni⁵² /.../ Moje lastno opazovanje mojega življenja je samo anticipacija spominov o tem življenju drugih, potomcev, sorodnikov, bližnjih« (Bahtin 1999: 171–173).

Lejeuneovo povezavo avtorja s protagonistom in pripovedovalcem v naši obravnavi opredeljuje tudi odnos, ki ga imata Avguštin in Avvakum do naslovnika – ta razpade na domnevnega bralca in višjo instanco, kateri je pisanje namenjeno. Omenjena značilnost obe deli opredeli tudi glede vprašanja o žanrskih lastnosti avtobiografije, saj za kasnejše primere le-te takšna naravnost teksta ni ravno pogosta. Dejstvo, da se na samem začetku avtobiografskega žanra nahajata deli, ki sta tesno povezani z najvišjim pojmom, ki si ga človek sploh zamisli, priča tudi o posebnem posameznikovem položaju, ki sebe vprašuje pred Božjim obličjem, ker ga notranja nuja sili k vzpostavitvi sebe kot individuuma. Zato ni naključje, da si avtorja obravnavanih del za sogovornika ali naslovnika izbereta prav višjo instanco – Boga, katerega antipod je avtor sam.⁵³ V *Izpovedih* Avguštin (junak) govori v prvoosebni obliki z Bogom, ki mu zapoveduje vrednostno pozicijo drugega – slednji vpliva na avtorjevo (Avguštinovo) oblikovanje junaka.⁵⁴ Sprašuje se: »Kaj si torej, moj Bog? Kaj drugega, vprašam, kot Gospod Bog? Zakaj kdo je Gospod razen Gospoda? Ali kdo je Bog razen našega Boga?« (Avguštin 2003: 7). Deseto knjigo svojih *Izpovedi* začinja takole: »O, da bi mogel spoznati, kakor ti mene spoznaš, spoznati, kakor sem bil spoznan! Ti, moje duše moč, stopi vanjo /.../ da bo povsem tvo-

ja last« (Avguštin 2003: 195). Avguštin se obrača k lastni preteklosti, da bi z njo prikazal svoj osebnostni razvoj (duhovno rast in spreobrnitev). Njegovo delo se lahko bere tudi v zgodbenih terminih: tako uvaja stališče, s katerega se prihodnost spreminja v preteklost in se zdi kot del namena, ki naj bi zajel celoto. Avguštin tako postaja Bogu podoben, saj uvršča brezoblične dogodke svojega življenja v smiselni potek (Anderson 2001: 21). Avguštin se v celoti svoje osebnosti podreja svojemu naslovniku (Bogu), čeprav se zaveda, da lahko njegova življenjska zgodba pripomore k spreobrnitvi drugih ljudi (bralcev).

Vendar je med obravnavanima avtorjema pomembna načelna razlika tudi v odnosu do Boga. Avvakum razume Boga kot nepogrešljiv del življenja, brez katerega si ne predstavlja lastnega vsakdana. A čeprav je tudi njegova volja povsem podrejena Bogu, ga sama nepravilnost življenja vodi do tega, da se z njim celo prereka (čeprav se zatem kesa), se nanj jezi, se mu upira in ga nemočno vprašuje. Po besedah D. S. Lihačeva umetniška sila resničnosti tekmuje z umetniško težnjo avtorja. Realnost se naposled osamosvoji in pripravi avtorja do tega, da odstopi od lastnih prepričanj. V Avvakumu naj bi umetnik prevladal nad vernikom (Lihačev 1967: 131–133). Božje počelo je sicer resda osnovni pogoj, ki mu omogoča ne abstraktno, temveč povsem realno in konkretno vsakodnevno preživetje, vendar bi morda lahko trdili, da se znotraj literarnega teksta Avvakum (kot avtor) in Bog že izgrajujeta v enakovredna protagonista: »I vide Bog nepravdu z bratom v nas /.../ I ja tak že sotvorju, i Bog soveršenno isceljajet po svoemu čelovekoljubiju. Pomolja Boga, opjat' povail'cja /.../ molja Boga so slezami, obeščal'sja žžeč' prosviru tu, in priide na mja blagodat' duha Svjatago« (Avvakum 1994: 50, 59, 60–61).

Avvakumovo delo razkriva neenotnost v razmerju junak – avtor. 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: »Sice az, protopop Avvakum, veruju, sice ispoveduju, s sim živu i umiraju« (Avvakum 1994: 7). Avvakum svoje preteklo življenje (spomine) uporabi kot sredstvo pričevanja, da bi z njim potrdil svoje mučeništvo za pravo vero. Včasih se skriva za obliko majestatis pluralis, s katero sicer posploši svoja dejanja (v dejanja celotnega staroobradčeskega gibanja), vendar s tem še povečuje pomembnost svojih besed; v majestetični množini namreč izpoveduje duhovna načela in vrednote, ki se jih strogo drži: »My že deržim svjatyh otec predanie, Meletija i pročih, neizmenno« (Avvakum 1994: 69). Avvakumov odnos do bralca priča o tem, da pripisuje pomembno vlogo naslovniku in mu verjetno besedilo zapušča v presojo. Besedilo je namreč polno nagovorov bralca, v katerem skuša vzbuditi sočutje. Z medklici in neposrednimi nagovori predvsem usmerja bralčevo pozornost: »Poslušaj-ko, za čto /.../ vnimaj, paki na pervoe vozvratim'sja« (Avvakum 1994: 28, 30).

Priča smo avtorjevemu položaju, ki nasprotuje tradicionalnemu položaju avtorja in junaka v žitju. V preteklih zapisih žitij v Rusiji je nad vsem pripovedovanjem prevladovala ideološka shema anonimnega avtorja, ki je interpretiral že znane dogodke svetnikovega življenja.⁵⁵ Na narativni

ravni pomeni novost, da Avvakumovega žitja ne posreduje anonimni zapisovalec, temveč avtor pripoveduje o sebi in pri tem tudi vnaša svoj osebni ton.⁵⁶

Avtor in čas

V Lejeuneovi definiciji avtobiografije se moramo ustaviti še pri opredelitvi »retrospektivna narativna proza«, ki govori o tem, da poseben položaj avtorja določa tudi njegovo zaznavanje časa. Razlog, zakaj se človek sploh prične spraševati o smislu preživetega življenja, je gotovo povezan s posebnim odnosom do preteklega časa, saj po tistem, ko človek smisel lastne preteklosti najde, tega v zavesti primerja s preteklostjo drugih ali pa mu pripiše združujoče razsežnosti, lastne zgodovini človeštva. Zapisovalec lastnega življenja postane tudi zapisovalec v človeško zgodovino vpetega časa. Ključ do teh dveh vsebin sta avtorjev spomin, ki preprečuje padec v pozabo (zamiranje), in avtorjeva zavest, s katero uresničuje svoje literarno dejanje (zagotavlja gibanje naprej). Ker se je že ustalilo mnenje, da staroruska literatura ni poznala izmišljenega dogodka,⁵⁷ temveč je bil predmet literature pretekli (realni) dogodek,⁵⁸ tudi Avvakumovega nagovora: »Se spomnite ...« (» Pomnite li ...?«), ne moremo razumeti kot literarni, temveč kot zgodovinski nagovor. Tako se Avvakum v prenesenem pomenu spominja na primer florentinskega zbora (čeprav ni bil prisoten), Janeza Krstnika, Janeza Zlatousta itd. Odsotnost distance med živimi in mrtvimi, ki potrjuje tudi Avvakumovo privrženost miselnosti staroobrjadcev,⁵⁹ se v tekstu kaže v rabi sedanjega časa, kadar govori o umrlih učiteljih ter pogostih semantičnih anahronizmih⁶⁰ (Ponyrko 1994: 4–17). Svoje žitje Avvakum končuje z naslednjimi besedami, ki so namenjene vsem bralcem: »Kak umrem, tak one pomjanut nas, a my ih pomjanem. Naši one budut tam, y Hrista, a my ih vo veki vekom. Amin« (Avvakum 1994: 70).⁶¹

V *Žitju protopopa Avvakuma* ni nepretrganosti zgodovinskega časa (kot v letopisih) niti zaprtosti časa v en siže (kot v zgodovinskih pripovedih). Redko je označevanje časa z datumi, v njem prevladuje »notranji čas« (psihološki, subjektivni), ki le beleži dogodke in jih ne fiksira objektivno. Žitje se začeneja z Avvakumovim rojstvom, kar ustreza stari pisni tradiciji žitij, vendar ureditev opisanih dogodkov in ureditev pripovedi o njih v nadaljevanju ne sovpadata. Vedno pogostejši so namreč navedki časa, v katerem piše: to je sedanjik, ki osmišlja trenutek zapisovanja, hkrati pa predstavlja zorni kot, iz katerega pisec opazuje zanj nedokončano preteklost. Takšno razumevanje časa je tuje srednjeveškemu, saj je zaznamovano s »časovno perspektivo«⁶² in ga D. S. Lihačev imenuje »egocentrični čas«. Sedanji čas in svobodna postavitev epizod spominjata na čas pridige, zato je v ospredju tematska ureditev dogodkov in ne kronološko zaporedje dogodkov. Ker Avvakumu sedanjost služi le kot povod za razmišljanje o preteklosti, naj bi bilo njegovo zanimanje za preteklost prej »filozofsko« kakor zgodovinsko ali avtobiografsko. Takšna subjektivnost časa, avtorjev sedanji zorni kot na preteklost, posebna časovna perspektiva, ki pogojujejo pojav individualiziranih

rane avtorske osebnosti, približujejo čas *Žitja protopopa Avvakuma* umetniškemu času literarnih del novejšega obdobja (Lihačev 1967: 303–311).

Tudi Avguštinovo razmerje do časa ni enoznačno, saj je štirinajsto poglavje enajste knjige naslovil: »*Kaj je čas?*« To poglavje je s stališča zgodovine filozofije eno najpomembnejših v *Izpovedih*. V pojmovanju časa je Avguštin naredil odločilen premik s tem, da je pojem časa iz fizične sfere (po Aristotelu, Phys. 219b, je čas »število gibanja glede na preje in pozneje«) prenesel v območje duševnosti, da je torej iz fizikalnega naredil psihološki problem (Avguštin 2003: 358). Le Bog je nespremenljiv in brezčasen, pozna prihodnost in preteklost v obliki božjega predznanja in ne v obliki dogodkov (Chadwick 1986: 75, 76). Problem časa je Avguštin razrešil s pojmovanjem spomina: slednjega razume kot silo duha, ki vključuje dejavnost mišljenja in v katerem naj bi bili prisotni vsi trije časi. Saj Avguštin ugotavlja, da je vzpenjanje do Boga pravzaprav soočenje s svojim spominom ter da v pozabi, to je, onkraj spomina tudi Boga ni: »V tebi, moj duh, merim svoje čase« (Avguštin 1984: 202, 204, 206, 266). In pripovedovanje ni nič drugega, kakor »dviganje dogodkov iz spomina« (Avguštin 2003: 257).

Dva tipa (avto)biografije

M. M. Bahtin opredeli dva tipa biografske vrednostne zavesti:⁶³ avanturno-heroični tip in družbeno-vsakdanji tip. Obravnavani deli sta bliže prvemu tipu, čeprav tudi odstopata od tega v veliki meri prav zaradi t. i. bivanja v Božjem svetu. Hotenje biti junak, imeti pomen v svetu drugih, biti slaven naj bi bile značilnosti avanturnega junaka, vendar jih ne moremo pripisati Avguštinu ali Avvakumu, kajti če bi bile izražene neposredno (dobesedno), bi bile v nasprotju z moralnim kodeksom meniha, ki želi le čimbolj iskreno izpovedati svoje življenje ter ostati pri tem zvest Bogu.⁶⁴ V Avguštinovih *Izpovedih* intimnost njegovega zapisa jemlje kakršnokoli možnost zunanje ga blišča ali koristi ter zapira biografijo v ozko osebni namen, to je zaželeno podobe v zavesti drugega (bralca, Boga).⁶⁵

V Avvakumovem delu lahko opazujemo elemente prvega tipa biografske vrednostne zavesti (biografije), če slavo v tem primeru razumemo kot zavedanje »svojega mesta v zgodovini kulturnega človeštva (recimo nacije)« ter sprejemamo trditev, da njegovo pripoved usmerja »zgodovinska prihodnost /.../, ki je prihodnost za druge« (Bahtin 1999: 175). Omenjeno je bilo že Avvakumovo nagovarjanje bralca, ki govori o neprostodušnem odnosu do potomcev, ki bodo brali njegovo žitje. Opisani lastnosti govorita v prid zgoraj postavljeni tezi o družbeno-kulturni pomembnosti Avvakumovega dela.

Hkrati pa lahko najdemo v Avvakumovem žitju nekaj značilnosti drugega tipa biografije:⁶⁶ socialne in družinske vrednote⁶⁷ ter prevladovanje opisov (navadnih predmetov in navadnih ljudi), kot na primer ljubezni do preprostega ruskega človeka (»mužika«), do 'malih' ljudi. »Vse tipične poteze epohe, določene nacionalnosti, določenega socialnega položaja /.../ vse konkretne življenjske oblike /.../, ki poudarjajo *opredeljenost v bitju* osebnosti (tako tipično kot značajska in celo biografsko konkretnost)« naspro-

tujejo tradicionalnosti žitijskega žanra (Bahtin 1999: 204).⁶⁸ Avvakumove upodobitve človeka se ni dotaknila cerkvena retorika. S srednjeveškimi postopki upodobitve človeka se tudi ne sklada Avvakumovo sočutje do njegovih nasprotnikov, ki je mogoče samo na podlagi avtorjeve poglobitve v psihološka stanja upodobljenih oseb (Lihačev 1970: 142, 143). Vnašanje elementov iz vsakdanjega življenja tako služi novi heroizaciji: v srednjem veku je heroiziran značaj prevladal na vsakdanjem življenjem, v Avvakumovem delu pa se avtor bojuje z življenjem samim. Monumentalnost in patos se tičeta predvsem njegovega mučeništva za vero, zato sta konkretna in vsakdanja ter nimata srednjeveških črt impozantnosti in abstraktnosti (Lihačev 1970: 145). Priča smo drugačnemu poveličevanju človeka: Avvakum na nekem mestu pravi, da prezira človeško šibkost (trenutne strasti, pomanjkanje strahospoštovanja, nepobožnost, malodušje, nevoščljivost itd.).⁶⁹

A čelovek, suete kotoroj upodobitcja, dneie ego, jako sen', prehodjat, skačet jako kozel, razduvaetcja kak puzyr' /.../ ržet na čužuju krasotu /.../ Boga ne, molit, pokajanije otlağaet na starost', i potom isčezaet, i ne vem, kamo othodit – ili vo svet ili vo t'mu – den' sudnyj javit koegoždo. Prostitute mja, sogrešil pače vseh čelovek (Avvakum 1994: 33).

Avvakum prikaže (lastno) usodo človeka, ki si prizadeva preseči človeško slabost ter z dobrimi dejanji in mučeništvom (neustrašnostjo pred duhovnimi podvigi) opravičiti pravo vero. Avvakumov človek ni od rojstva ustvarjen svetnik, temveč človek, ki svetnika iz sebe šele ustvari skozi proces celotnega življenja.

Prav zblíževanje umetniške upodobitve z življenjem, ki potegne za seboj lastnosti, kot so zavestna raba ljudskega jezika (prostorečja) v vlogi literarnega sloga, vnašanje elementov ruskega jezika v govor o vzvišenih temah, odpoved od tradicionalnih načinov idealizacije človeka, zato pa drugačna upodobitev (»malega«) človeka ter opisovanje vsakdanje ruske resničnosti,⁷⁰ pomenijo po D. S. Lihačevu vdiranje t. i. realističnih elementov v sistem stare ruske literature in predstavljajo osnovne značilnosti nove smeri t. i. demokratične literature. V nasprotju z Avguštinom pomeni torej njegovo žitje tudi pomembno dejanje v kulturno-družbenem smislu. Avguštinove *Izpovedi* so delo, ki je literarno odločilno za začetke avtobiografskega žanra. Avvakumovo žitje pa odpira nova družbena trenja ter začenja novo obdobje v ruski literaturi: takrat se oblikuje gibanje staroobrjadcev, ki aktivno zagovarja pretekle navade v ruski pravoslavni cerkvi in ki se ohranja do danes. Na literarnem področju pa se z Avvakumovim delom prvokrat lahko sprašujemo o čisto literarnem pomenu njegovega žitja.

Nove črte v ruski literaturi odražajo splošne duhovne premike v samozavedanju ruskega človeka. Opazujemo namreč lahko spreminjanje samega žanrskega sistema, ki naj bi po navadi nakazoval spremembe v določenem obdobju (Pavačić 1983: 91). M. M. Bahtin ravno v vdiranju izpovednega tona v biografsko samozadostnost življenja in v njen izraz prepozna zgodnje poteze renesančnega obdobja (Bahtin 1999: 170).

Sklep

Zunajliterarni lastnosti, lastni obema obravnavanima deloma, sta osnovni nagib, to je t. i. iskrena, resna, resnicoljubna namera, ki vodi pisca pri zapisovanju lastnega življenja, in izhajanje iz duhovniških krogov. V obeh delih so prisotne tudi lastnosti, ki nosijo povsem literaren značaj: na ravni gradiva vključevanje biografskih podatkov; na vsebinski ravni opisane tematske in motivne vzporednice; poseben odnos do naslovnika (samovpraševanje oziroma pogovor z Bogom) in težnja po opravičevanju lastnega obstoja (iskanje osmišljenja lastnega življenja); svojevrsten položaj avtorja in junaka; na svetovnonazorski in jezikovni ravni sprejemanje jezika ne samo kot sredstva izraza, temveč kot načina izraza lastne osebnosti; poseben odnos do časa (Bogu podoben, egocentričen), ki pogojuje filozofsko zanimanje za lastno preteklost in ki se kaže v rabi sedanjika. Opisane ravni obeh besedil odpirajo vprašanja o začetkih avtobiografskosti v literarnih delih ter o kristalizaciji literarnega žanra avtobiografije.

Obe obravnavani deli pomenita v določenem zgodovinsko-kulturnem obdobju začetek razvoja avtobiografske zavesti – oblike zavedanja lastne osebnosti pri zapisovanju svojega življenja. Dejstvo, da v literarnem razvoju ne zagotavljata kontinuitete žanra, priča o težavnosti prodora avtobiografskega žanra, ki je kasneje povezan prav s povečano vlogo subjekta. Avguštinove *Izpovedi* so ne samo vplivale, temveč celo oblikovale zavest zahodnoevropskega človeka. To pomeni, da obravnavano delo ni toliko pomembno za literarno-teoretično določanje žanra, kolikor predstavlja neogibno stopnjo v razvoju človekovega samozavedanja. Takšen notranji vpogled, ki je predstavljen v *Izpovedih*, je namreč predhodnik kasnejšega renesančnega odkrivanja človeka in z njim povezanega antropocentrizma. Takšna nagnjenost k samovpraševanju in neprizanesljivemu razkrivanju svoje notranjosti je tista človeška lastnost, brez katere bo pisec v kasnejših književnih obdobjih le s težavo oblikoval verodostojnost literarnega subjekta ter prepričal naslovnika. Kajti od renesanse naprej je literatura vedno bolj usmerjena v človekovo duševnost in razreševanje njene neponovljive zapletenosti. Za literarni razvoj je odločilno samodejno poseganje na področje umetniškosti: na način izvirnega pristopa do biografskega gradiva in avtobiografskih tem ter z nadarjenostjo pisca v jezikovnem izražanju.⁷¹

Avguštinove *Izpovedi* vsebujejo avtobiografske elemente, zaradi specifične podreditve avtorjevega glasu svojemu glavnemu naslovniku – Bogu pa se bližajo žanrski obliki, ki jo je M. M. Bahtin imenoval 'spoved kot obračun s samim s seboj'. *Žitje protopopa Avvakuma* je sicer pisano na ozadju žitja (odtod tipični biografski elementi), vendar pa v njem vedno bolj prihajajo v ospredje avtobiografske lastnosti, ki izpostavljajo kategorijo avtorstva in pomenijo v Avvakumovem delu nesporno novost v primerjavi s prejšnjimi zapisi v Rusiji. Pred nami je delo, v katerem si je avtor prizadeval, da bi ustregel znani knjižni tradiciji, vendar mu realne okoliščine tega niso več dopuščale. V kulturni situaciji, v kateri se je znašel protopop Avvakum, slepo sledenje tradiciji pod pritiskom resničnih sprememb v mi-

selnosti ni več zdržalo. V družbi so se nakopičila trenja, ki jih molk ni več mogel stoično reševati (odtod porajajoči se glas individuuma). Tudi če je bila avtorjeva namera zgolj pričevati, se nenadoma ni več mogel skriti za zapisano besedo (odtod neanonimnost). Zato ker je odražal sočasnost - živo rusko resničnost, v kateri je sam še živel (odtod nezmožnost, da bi ostal neprizadet). Pri tem je ustvaril literarno delo, ki je zabeležilo čas začetka 17. stoletja – v Rusiji je to pomenilo t. i. prehodno obdobje, ko se je ruska kultura začela odpirati novoveškemu pogledu na svet. V tem smislu se je tudi približala zahodnoevropskemu mišljenju. Ker je obveljalo mnenje, da v Rusiji ni bilo renesanse, pojavitev *Žitja protopopa Avvakuma* to tezo nekoliko zamaje. In da je res tako, pričajo naštete literarne lastnosti, sorodne Avguštinovim *Izповedim* (čeprav z načelno razliko), ki so prav avtobiografske narave. Slednje dokazujejo, da za razvoj človekove zavesti nista pomembna čas ali kraj, temveč samodejnost pojavitve. To pomeni, da tudi ne moremo ugotavljati kakršnihkoli literarnih vplivov (predlog ali zgledivanj), saj omenjene podobnosti med obravnavanima deloma niso samo avtobiografske značilnosti besedil, temveč so hkrati tudi lastne vsakemu avtorju posebej. Celo več: avtor avtobiografije naj ne bi odstopal niti od ene svoje besede, saj naj bi njen pomen ne bil le element literarnega dela, temveč tudi vsebina, ki jo avtor misli in čuti. Avtor postane sam svoja avtobiografija: tekst predstavlja njegovo poslednje dejanje (zato etično in manj estetsko), namesto njega prevzema odgovornost za preživeto življenje.⁷² Glede na to, da je dokazovanje literarnih pojavov težavno, pa lahko vsaj trdimo, da brez Avvakumovega odločilnega posega v jezik in samo strukturo pisnega spomenika ne bi bilo takšnega nadaljnjega razvoja ruske literature. Seveda s predpostavko, da nismo ravnodušni do vere v človekovo osebnostno in tudi duhovno rast.

OPOMBE

¹ Novosti, ki so jih uvedli: triprstno križanje (namesto dvoprstnega), zamenjava zemnih poklonov s polovičnimi (do pasu), trikratna ponovitev besede »aleluja« v pesmih namesto dvakratne, popravljanje knjig v skladu z grškimi vzorci.

² 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).

³ Kasneje so se staroobrjadci ustalili v tradicionalnih oblikah, medtem ko so bili nikonianci odprti za nove kulturne vplive (v cerkveno kulturo so tako prodrli celo renesančno-baročni pogledi).

⁴ Razširjen je bil koncept nasprotja med lepim, naravnim Božjim svetom (redom) in grdim človeškim svetom (predhodnica kasnejših idej J. J. Rousseauja in L. N. Tolstoja), zaradi katerega se je zavračala vsa človeška zgodovina. Predstava o tem, da je gibanje naprej (v prihodnost) vračanje k izgubljeni resnici (v preteklost), se je tako razširilo, da je dobilo tudi nasprotne oblike. Tako so se na primer privrženci Nikona pri popravljanju knjig v skladu z grškimi vzorci sklicevali na izvorno pravilni grški red.

⁵ D. S. Lihačev pravi, da je *Žitje protopa Avvakuma* prežeto s pričakovanjem konca, smrti (Lihačev 1967: 309).

⁶ Manihejstvo s krščanstvom sicer deli pogled, da je svet slab, vendar se razhaja v pojmovanju izvora zla: po manihejcih je bog ustvaril svet zla, medtem ko so kristjani trdili, da je razlog zla na svetu človekov padec (Adamov greh).

⁷ Pomen besede 'confession' namreč leži med pokoro, kesom in slavo, hvaljenjem, poveličevanjem (Chadwick 1986: 68).

⁸ Wilhelm Dilthey vidi v avtobiografijah Avguščina, Rousseauja in Goetheja tipične primere 'povezanosti posameznih delov življenja v celoto', o *Izpovedih* pa pravi, »da deli življenja realizirajo absolutno vrednoto, neodvisno najvišje Dobro /.../, ki je kot nekakšna priprava na obrat od vsega, kar je prehodno, začasno in minljivo« (Marcus 1994: 138-139).

⁹ M. M. Bahtin trdi celo, da avtor »ni popoln umetnik, kot tudi junak ni popoln etični subjekt« (Bahtin 1999: 182). »Biografsko ovrednoteno življenje visi na nitki, ker ne more biti do konca notranje utemeljeno« (Bahtin 1999: 184).

¹⁰ M. M. Bahtin opisanih tipov ne razume še kot čisto avtobiografijo, temveč le kot »specifične modifikacije retoričnih oblik«. Teoretik tudi Avguštinove *Izpovedi* opredeli šele kot začetke avtobiografskega zavedanja, pogojenega z novim odnosom do sebe (več o tem na str. 8-9, 22).

¹¹ »Gre za navezovanje tega besedila na besedila iz neliterarnih /.../ govornih žanrov, na primer na dnevnike, pisma, publicistiko in podobno«, s katerim Ulrich Suerbaum definira »perspektivno medbesedilnost« (Juvan 2002: 19, 20).

¹² Takšna težnja po osmišljanju lastnega življenja kasneje prevlada pri avtobiografskih romanih.

¹³ »Ko se duh predrami, se biografija lahko upira samo z neiskrenostjo do same sebe« (Bahtin 1999: 184).

¹⁴ Avvakum poskuša napisati lastno žitje, zato v razpravi sledi krajša predstavitev žanra žitja. Avguštin pa ni obremenjen z uskladitvijo svojega pisanja s prejšnjimi vzorci, zato možne vzporednice z žanrom antične biografije in poznejše hagiografije (ki se vzpostavljajo v očeh kasnejših literarnih opazovalcev) niso podrobno obravnavane.

¹⁵ »Žitje svetnika je v Bogu pomembno življenje /.../, ki se mora odevati v tradicionalne oblike« (Bahtin 1999: 203).

¹⁶ P. Florenski pravi, da bi bralec, ki bi ugotovil, da se žitje Matere Božje ne ujema s cerkveno tradicijo (izročilom), pisca lahko obtožil, da laže (Florenski 1985: 239).

¹⁷ Opisi otroštva, mladosti, ljubezni do cerkvenih običajev, duhovniške poti, podrobne zgodbe o čudežih, molitev za svetnikov večni pokoj itd.

¹⁸ T. i. realistični elementi iz vsakdanjega ruskega življenja, ljudski ruski jezik in starejša varianta stare cerkvene slovanščine – vse to je bilo v takratnem času označeno za neknjižno. Več o tem v nadaljevanju.

¹⁹ Res pa je, da z našega zornega *Žitje protopopa Avvakuma* predstavlja šele prve zametke tiste poti, ki bi v naslednjih stoletjih morda lahko osvetlila literaturo kot tisto področje, ki omogoča posamezniku osvobajanje od družbenih spon in podrejanja normam. Čeprav se po nekaterih literarnozgodovinskih teorijah takšno pojmovanje človeka (kot svobodnega individuuma) v ruski kulturi ni uveljavilo vse do 20. stoletja.

²⁰ Vendar tistega pravega samotnega človeka, ki se je pojavil v srednjem veku in potem imel tako veliko vlogo v evropskem romanu, po mnenju M. M. Bahtina še ni bilo (Bahtin 1982: 270).

²¹ »Dovoli mi, Gospod, da še dalje vprašujem! Ne daj, upanje moje, da se zmede moja pazljivost!« (Avguštin 1991: 257). Avguštinovo nagovarjanje Boga se nadaljuje v nagovoru sebe.

²² Po mnenju T. R. Wrighta je »delo intertekstualni pogovor, ki vključuje kompleksno verigo pogovornih narativov« (Anderson 2001: 24).

²³ M. M. Bahtin pravi: »Biografija ni *ustvarjeno delo*, marveč estetizirano, organsko in naivno *dejanje* v načeloma odprtem, vendar organsko samozadostnem bližnjem vrednostno avtoritetnem svetu« (Bahtin 1999: 184).

²⁴ »Na eni strani je delovanje /.../ prototipskih besedil na /.../literarno potomstvo, na drugi strani pa metabesedilni opisi ter medbesedilne izpeljave in sklici (reference), ki /.../ prototip žanra vzpostavljajo za nazaj« (Juvan 2002: 23).

²⁵ Naj omenimo samo, da izhaja pet revij, ki se ukvarjajo pretežno s preučevanjem Avgušтина in njegove filozofije in teologije (Avguštin 2003: 384). Kot literarna oseba na primer nastopa v Petrarčinem dialogu *Secretum* (Bahtin 1999: 169).

²⁶ Avvakum je s svojim literarnim izrazom vplival tako na klasike (F. M. Dostojevski, gl. opombo 49) kakor tudi na sodobne literate (njegove besede citira M. Butov v svojem romanu *Svoboda*).

²⁷ Nekatera 'hoždenija' so pisana v obliki prvoosebne pripovedi, zato jih lahko povezujemo z avtobiografskimi potezami (Konjavskaja 2000: 969).

²⁸ Sklicuje se na primer na *Žitje Dionisija Areopagita in njegove družine*.

²⁹ Ker mislimo predvsem na navedke (sklicevanja) iz *Svetega pisma*, naj še opozorimo na dejstvo, da niso nekateri citati iz *Nove zaveze* nič drugega kot drugače povedane misli (aluzije, parafraze) iz *Stare zaveze* (več o tem gl. Kovacs 1994: 166-168).

³⁰ V osmi knjigi *Izpovedi* naj bi se Avguštin zgledoval po Vergilu (Chadwick 1986: 27).

³¹ »Zemlja pa je bila nepogledna in neurejena«: namesto: zemlja pa je bila pusta in prazna. Avguštin verjetno sega po nekem drugem latinskem prevodu Biblije; omenja »Nekaj knjig platonikov«: najbrž so mišljeni spisi vodilnega neoplatonskega filozofa Plotina (Avguštin 2003: 358, 350).

³² Avvakum ne samo omenja na primer Joba in Lazarja, temveč tudi razpravlja o njunih usodah ter pomenu njunih izkušenj. Avguštin omenja na primer Ezava in Jakoba, Antonija Puščavnika, apostola Pavla, pa tudi druge mislece, kot so Hipokrat, Seneka, Cicero in druge znane moške tistega časa (cesarje, vojvode, pesnike), osebe iz grške mitologije itd.

³³ »A pervye naši pastyri /.../ takože pjatju persty i blagoslovljali po predaniju svjatyh otec naših: Meletija Antiohijskogo i Feodorita Blažennago, Petra Damaskina i Maksima Greka« (Avvakum 1994: 49). »Ašče vozmožno emu prel'stiti i izbrannyja« (Avvakum 1994: 18) prim. z Matejevim evangelijem 24, 24.

³⁴ Psevdo-Dionisij 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 monofističnim 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 o pogojni možnosti spoznanja boga po hierarhični lestvici je povezal to, česar ni noben poganski neoplatonik 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).

³⁵ V besedah svojega mučitelja Paškova Avvakum vidi resnični pomen, vzet iz *Sv. Pisma*, kjer ga je izgovarjal Juda (besede kesanja). *Evangelij* je razumljen kot idealno pravilen tekst, ki stoji za besedami literarnih oseb. Na drugih mestih Avvakum imenuje osebe z imeni evangeljskih oseb.

³⁶ Zato verjetno ni slučajno, da ju M. M. Bahtin uvršča med predstavnike enakega tipa stoične avtobiografije (gl. str. 5)

³⁷ Retoriko, poetiko in gramatiko Avvakum zavrača kot razumske tvorbe zahodnega katolištva (torej krivoverske discipline), ki so odvrčale od prvotnega Kristusovega nauka o čistosti in preprostosti ljudskega jezika (več o tem gl. Uspenskij 1994).

³⁸ Avvakum pravi: »V to vremena Nikon-otstupnik veru kazil i zakony cerkovnyja« (Avvakum 1994: 4).

³⁹ Zavrača tako grško-bizantinsko vzorce, še bolj pa katoliško in zahodnoevropsko mišljenje.

⁴⁰ »Metadiskurz o žanrih /.../ je eden od signalov za zgodovinsko obstajanje žanrov in zvrsti« (Juvan 2002: 14).

⁴¹ Avguštin : »Toda kdo izmed nas bi mogel zadeti pravo med tolikšno obilico možnih resnic« (Avguštin 2003: 291).

⁴² Izbiro jezika narekuje odnos pisca do predmeta, o katerem govori.

⁴³ Besedne igre:«vožda sebja pomyšljaju byti slepym, a sam slep izvnutr« (Avvakum 1994: 21), paralelizmi:«Kto daet sudiju meždu mnoju i toboju /.../ protopopica, bednaja, breła, breła« (Avvakum 1994: 21), prispodobe: »Kamen' – Hristos, a Sion – cerkov' » (Avvakum 1994: 18).

⁴⁴ Tudi nadaljevalci srednjeveškega zornega kota so verjeli, da je biti – najvišja lastnost boga, ki jo v svoji dobroti daruje vsemu obstajajočemu. Prav stvari darovana prisotnost boga je osnova njenega bitja. Avguštin nagovarja boga: »Jaz bi ne bil, in ne bi mogel biti, če bi ti ne bival v meni!« (Averincev 1977: 42).

⁴⁵ Naj navedemo primer rabe istega motiva, ki pa sta mu pripisana različna pomena: Avguštin omenja 'verigo' v metaforičnem pomenu (z verigo je priklenjen na tuzemsko življenje in strasti), Avvakum pa opisuje verigo (okovje), s katero je priklenjen on sam.

⁴⁶ »Tebi, Gospod, ki je tvojim očem odkrito vse brezno človeške zavesti, kaj bi moglo biti tebi, Gospod, skrito v meni, tudi če bi se ne hotel dati tebi izpovedati? Saj bi le tebe sebi prikrival, ne sebe tebi« (Avguštin 1991: 195).

⁴⁷ Pri rabi besede subjekt' in 'individuum' nikakor ne mislimo na individualizem, to je zavestno poudarjanje samega sebe ali celo samouveljavljanje, saj se zavedamo, da gre v obeh obravnavanih besedilih za vzpostavitev sebe in s tem tudi svoje osebnosti šele po popolnem zanikanju svojega jaza (ega) ter ponižnemu poklonu pred Božjo veličino. Poudarjamo, da gre res šele za zametke omenjenega načina samozavedanja, ki šele kasneje porodi zavest, ki človeku omogoči sprejemanje sebe kot samostojnega individuuma. Prim.:«Tvoji visokosti izpoveduje nizkost mojega jezika« (Avguštin 1991: 271). »I povelieniem Boga živago i Gospoda našego Isusa Hrista /.../Kak by-de Boga ne prognevit'? (Avvakum 1994: 31, 41).

⁴⁸ M. M. Bahtin pravi, da v stoičnem tipu avtobiografije »samozavest samotnega človeka najdeva oporo in najvišjo sodno instanco v samem sebi in neposredno na miselnem področju« (Bahtin 1982: 270).

⁴⁹ Samotni pomenki s seboj, značilni za nov odnos do sebe v stoičnem tipu avtobiografije, so seveda tudi pomenki s filozofijo-tolažnico (konsolacija) (Bahtin 1982: 1970).

⁵⁰ S tem tudi potrjuje načela staroobrjadčevskega gibanja, saj opisuje predstavo o božji, naravno lepi – »stari« ureditvi sveta (gl. str. 2).

⁵¹ Sila njegove vere spominja na svetopisemsko priliko o Jobu (pogosti so tudi citati iz *Jobove knjige*).

⁵² Morda bi ga lahko v drugačni literarno-teoretski terminologiji imenovali 'pripovedovalec'.

⁵³ Zato ker povsem »čisti obračun s samim seboj, to je vrednostna naravnost na samega sebe v absolutni osami, ni mogoč /.../ Zavračanje tostranskega opra-

vičila 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).

⁵⁴ M. M. Bahtin Avguštinove *Izpovedi* opredeli kot vzorec oblike 'spoved kot obračun s samim seboj' (Bahtin 1999: 164, 165).

⁵⁵ V žitju »avtorjeva pieteta ne dovoljuje individualne iniciative, individualnega izbora izraza: tu se avtor mora odpovedati sebi, svoji individualno odgovorni aktivnosti« (Bahtin 1999: 203).

⁵⁶ V 'čisti' obliki avtobiografije (v kasnejših obdobjih) si avtor prizadeva na kar najboljši način izpisati sebe in se sinkretičnemu položaju avtorja in junaka pridružuje še posebno razmerje do zaključenega dela.

⁵⁷ Več o tem glej D. S. Lihačev 1970: 120-123.

⁵⁸ Na primer nauki realno živečih oseb (Vladimirja Monomaha, Feodosija Pečerskega itn.), žitja resničnih zgodovinskih oseb (Aleksander Nevski, Sergej Rodonežski itn.) ali opisi pomembnih bitk.

⁵⁹ Staroobjadčevska tradicija pomeni v tem primeru neposredno nadaljevanje stare ruske tradicije: pred pojavitvijo staroobjadcev so bile molitve za umrlimi podobno oblikovane: skupaj z osebnimi molitvami so se pele tudi splošne (za vse človeštvo) (Ponyrko 1994. 14 -15).

⁶⁰ Na primer o preroku Zahariji zapiše, da so ga obglavili »v cerkvi«.

⁶¹ Prev.: »Ko bomo umrli, se nas bodo spominjali in mi se bomo spominjali njih. Naši bodo pri Kristusu, mi pa z njimi v večnosti »(op. prev N. Z.); prim še značilnosti stoičnega tipa avtobiografije o M. M. Bahtinu: »V zvezi s tem so zelo naglašena vprašanja o minljivosti vseh blagrov in človekovi smrtnosti; tema osebne smrti v različnih variantah sploh dobi pomembno vlogo v avtobiografski človekovi samozavesti« (Bahtin 1982: 270).

⁶² Posebna časovna perspektiva se pojavi šele v tistem času (prej so prevladovali t. i. aspekti večnosti), vzporedno z literaturo tudi v slikarstvu.

⁶³ M. M. Bahtin terminološko ne ločuje avtobiografije od biografije, saj, kot je bilo že omenjeno, njunih lastnosti ne razlikuje. Ko prikaže razvoj avtobiografskega žanra in določenega tipa samozavedanja, M. M. Bahtin rabi termin »avtobiografija« (Bahtin 1982), ko pa natančneje opredeljuje avtobiografijo v obširni razpravi *Celost junaka kot celost smisla*, govori o dveh tipih »biografske vrednostne zaveste«, ki ju ponekod imenuje tudi tipa »biografije« (Bahtin 1999: 169-185). V tej razpravi tudi trdi: »Ostre, načelne ločnice med avtobiografijo in biografijo ni in to je bistvenega pomena (Bahtin 1999: 170).

⁶⁴ V spoved kot obračun s samim seboj »je vključeno samo tisto, kar jaz sam lahko povem o sebi /.../ estetski pristop in opravičilo drugega lahko prodreta v vrednostni odnos do sebe in skalita njegovo čistost« (Bahtin 1999: 161).

⁶⁵ Tako Avguštinove *Izpovedi* tudi ustrezajo opredelitvi stoičnega tipa avtobiografije M. M. Bahtina, za katerega naj bi bila značilna »večja tehtnost, ki jo dobijo dogodki intimnega osebnega življenja, tisti dogodki, ki imajo v osebnem življenju kakšnega človeka velikanski pomen, za druge pa so ničevni in skorajda brez družbenopolitične pomenljivosti« (Bahtin 1982: 270).

⁶⁶ Čeprav naj bi bil ta značilen za kasnejša obdobja (na primer realizem).

⁶⁷ »Ne zgodovinska slava pri potomcih, marveč »dobro ime« pri sodobnikih« (Bahtin 1999: 180).

⁶⁸ Omembi očeta in matere sledi tudi omemba očetovega pijančevanja, kar seveda ruši tradicionalno shemo žitja.

⁶⁹ Trditev uvaja s citatom iz psalma CXLVIII, 4. Primere, ki sledijo, so vzete iz vsakdanjega življenja vsakega človeka. Navedeni primer lahko služi kot zgled Avvakumove slogovne razslojenosti, ki povečuje mnogoznačnost vsebine žitja (opisovanje visokih tem s sredstvi preprostega ljudskega jezika, besedne igre, obe-

nem pa nezapostavljanje ideala boguvšečnega življenja, ki ga lahko vsak človek šele doseže s svojim lastnim mučeništvom za pravo vero). Trditev zaključí s priznanjem človeške nemoči pred Bogom ter sam sebe obsodi, da »je kriv za vse ljudi oz. da je sam najbolj kriv« (izrek, ki ga v 19. stoletju izgovarja starec Zosima – lik v romanu *Bratje Karamazovi* F. M. Dostojevskega).

⁷⁰ Avvakum se ne brani mešanja visokih in nizkih tem, kar povečuje slogovno in tematsko raznolikost teksta. Na primer, ko Avvakum podaja svoje sanje, opisu oltarja sledi opis ščurkov (podrobnost, vzeta iz vsakodnevne človeške resničnosti) (Avvakum 1994: 34).

⁷¹ Vprašanje o literarnosti avtobiografije v pomenu umetniškosti je verjetno eno najbolj težavnih vprašanj pri proučevanju literature nasploh in presega našo razpravo. Delni odgovor je verjetno tisti, ki govori o vplivu, ki ga je imel avtobiografski žanr na povsem literarne (na primer v romantiki in modernizmu).

⁷² Človek uresniči zamišljeno dejanje: zapiše vsebino svojega življenja, s tem, da ostaja zvest svoji prvotni notranji (iskreni, resni, resnicoljubni) nameri, in postane avtor. Hote ali nehote je s svojim dejanjem zapečatil čas ter pri tem vanj zapisal še sebe. Kar pa ostane, preživi avtorja in njegov čas, je besedilo, ki ni samo tekst-dokument, temveč literarno delo.

VIRI IN LITERATURA

- Linda ANDERSON, 2001: *Autobiography*. London and New York: Routledge.
- AVVAKUM, 1994: *Žitje protopopa Avvakuma, žitje inoka Epifanija, Žitje bojaryni Morozovoj*. Zbirka. Drevnerusskie skazanija o dostopamjatnyh ljudjah, mestah sobytijah. Ur. G. Prohorov. Sankt Peterburg:Glagol'.
- C. C. AVERINCEV, 1997: *Poetika rannevizantijskoj literatury*. Glavnaja redakcija vostočnoj literatury. Moskva. Izd. Nauka.
- Avrelij AVGUSTIN, 1984: *Izpovedi*. Zbirka: Cerkevni očetje, 3. Celje: Mohorjeva družba.
- A. AVGUŠTIN, 1991: *Izpovedi*. Zbirka: Cerkevni očetje, 4. Celje: Mohorjeva družba.
- A. AVGUŠTIN, 2003: *Izpovedi*. Zbirka: Cerkevni očetje, 4. Celje: Mohorjeva družba.
- A. AVGUŠTIN, 2003a: *O svobodni izbiri*. Ljubljana: Temeljna dela. Krtina.
- Henry CHADWICK, 1986: *Avgustine, A Very Short Introduction*. New York. Oxford University Press.
- Mihail M. BAHTIN, 1982: *Teorija romana* (izbrane razprave). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mihail M. BAHTIN, 1999: Celost junaka kot celost smisla. *Estetika in humanistične vede*. Ljubljana: Studia humanitatis. Spr. beseda: A. Skaza in M. Javornik.
- Marko JUVAN, 2002: Žanrska identiteta in medbesedilnost. *Primerjalna književnost* 25/1. 9–26.
- E. L. KONJAVSKAJA, 2000: *Avtorskoe samosoznanie drevnerusskogo knižnika (XI-seredina XV v.)*. Moskva: Jazyky russkoj kul'tury.
- A. KOVACS, 1994: *Personal'noe povestvovanie. Puškin. Gogol'*. Dostoevskij. Frankfurt: Peter Lang.
- Philippe LEJEUNE, 1982: The autobiographical Contract. *French Literary Theory Today*. Tzvetan Todorov. Cambridge: University Press.
- Dmitrij S. LIHAČEV, 1967: *Poetika drevnerusskoj literatury*. Leningrad: Izd. Nauka.

- Dmitrij S. LIHAČEV, 1970: *Čelovek v literature drevnej Rusi*. Moskva: Izd. Nauka.
- Linda MARCUS, 1994: *Auto/biographical discourses*. Manchester and New York. Manchester: University Press.
- Roy PASCAL, 1960: *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge, MA, Harvard: University Press.
- Pavao PAVAČIĆ, 1983: *Književna genologija*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- N. V. PONYRKO, 1994: Protopop Avvakum i istoričeskaja pamjat' *Žitje protopopa Avvakuma, Žitje inoka Epifanija, Žitje bojarini Morozovoj*, Zbirka: Drevnerusskie skazanija o dostopamjatnyh ljudjah, mestah sobytijah. Ur. G. M. Prohorov. Sankt Peterburg: Glagol'. 1–16.
- Boris. A. USPENSKIJ, 1994: Otnošenje k grammatike i ritorike v Drevnej Rusi (XVI–XVII vv.). *Izbrannye trudy. Tom II*. Moskva: Gnozis. 7–48.
- Viktor V. VINOGRADOV, 1980: O zadačah stilistiki. Nabljudenie nad stilem Žitija protopopa Avvakuma. *Izbrannye trudy. O jazyke hudožestvennoj prozy*. Moskva: Izd. Nauka. 3–42.

SLOVAR' RELIGII NARODOV SOVREMENNOJ ROSSII, 1999: Rossijskij nezavisimyj institut social'nyh i nacional'nyh problem. Moskva: Izd. Respublika.

■ THE BEGINNINGS OF AUTOBIOGRAPHICAL WRITING IN WESTERN EUROPE AND RUSSIA

Key words: autobiography / autobiographical literature / medieval literature / Augustinus, Aurelius

The study looks at the rise of the autobiographical genre. Augustine's *Confessions* and *The Life of the Archpriest Avvakum* are regarded as the first works of this genre in Western Europe and Russia respectively, and are therefore presented in detail, that is, with an emphasis on their autobiographical characteristics and on the attempt at possible comparisons (allowing for the temporal, historical and cultural disparities of the two texts). It is difficult to define the characteristics typical of the genre in question, although it seems we can follow them throughout the history of literature. The genre of *The Life* is described, as well as the particularities of *Confessions* and their placement in the literary and cultural context, pointing to their crucial position in the development of literature in general. References to the words of the Church Fathers and the use of Biblical quotation (either direct and open, or transformed and hidden) typical of both authors, and their indirect influences on later literary production (to the present day) are emphasised. The relationship of the authors to language is also shown: it is important that with his style Avvakum incorporates elements of the Russian vernacular into his Russian adaptation of Old Church Slavonic. Thus he introduced a special type of literary language, which influenced the subsequent development of the Russian written language. The comparison of form and subject matter in both texts unexpectedly reveals some interesting similarities, because both authors deal with similar issues, such as the question of the links between personal experience, weather phenomena

and God's will. However, there is a fundamental difference between the writers - Augustine discusses abstract themes, whereas Avvakum's circumstances in life are such that he has to fight for his existence. This is followed by an attempt to analyse the complex relationship between the author and the hero. The author's relation to the recipient in both cases breaks up into a relation to the reader and to the highest authority, God. Both writers also ponder transience, memory etc., and therefore their relationship towards time is described. On the basis of M. M. Bakhtin's dual classification of (auto)biography it is established that both works are closer to the adventurous-heroic type, although *The Life of the Archpriest Avvakum* also contains characteristics of everyday social autobiography. The autobiographical elements of both works, which define the beginnings of the formation of the autobiographical genre, are established. On the basis of similarities in the thinking of both authors conclusions are inferred regarding the birth of a new type of self-awareness and mode of expression, which signifies an important shift in the development of literature and human (cultural) consciousness in general.