

Софија Б. Тодић¹
Универзитет у Београду
Филолошки факултет
Скандинавски језици и књижевност

Прегледни рад
УДК 821.163.41-97.091
Теодосије Хиландарац
821.113.5-343.091
Стурлусон С.
Примљен 12. 1. 2012.

УПОРЕДНА АНАЛИЗА СВЕТИХ ЈУНАКА У ТЕОДОСИЈЕВОМ *ЖИТИЈУ СВЕТОГ САВЕ И САГИ О СВЕТОМ ОЛАФУ* СНОРИЈА СТУРЛУСОНА

На темељу компаративне и интердисциплинарне методе успоставља се однос између две историјске личности: норвешког светог Олафа Другог Харалдсона (995–1030) и српског светог Саве Немањића (1174–1236) као и њихова два житија: Теодосијевог *Житија светог Саве* и *Саге о светом Олафу* Снорија Стурлусона. Поређењем ликова ова два локална и национална светитеља доводе се у сложене односе и две културно и историјски сасвим различите књижевне форме и традиције, али и две особене стилске и наративне технике.

Кључне речи: стара српска књижевност, старонордијска књижевност, наратологија, свети Сава Немањић, свети Олаф Други Харалдсон, Теодосије, Снори Стурлусон

Свети Сава српски (1174–1236) и свети Олаф норвешки (995–1030) су по много чему несродне историјске личности, из различитих историјских доба и географских прилика. Ипак, у норвешкој и српској традицији они играју важну улогу локалних, националних светитеља. Зато се баш на нивоу њихових књижевних, имагинарних, портрета отварају бројне могућности упоређивања. На који начин средњовековни аутори обрађују њихове ликове и повест? Како се истиче њихова посебност, које им се особине приписују, на основу којих поступака и натприродних појава се, да тако кажемо, очитује Савина и Олафова светост? Како се њихови животописци, а међу њима посебно Теодосије и Снори Стурлусон, односе према историјско-биографским, религијским и

¹ sofijatodic@gmail.com

митским садржајима, и како их уклапају у целовит портрет својих светих јунака? Другим речима, поставља се питање да ли има сличности у грађењу ликова светог Саве и светог Олафа. Поређењем њихових ликова, у однос ће се довести и две културно и историјски сасвим различите књижевне форме и традиције, али и две особене стилске и наративне технике. А закључци који ће уследити одговориће, између осталог, и на питање у којој мери је грађење ликова будућих националних светитеља суштински аналогни процес, чак и у тако различитим, географски и културно удаљеним књижевним традицијама.

Убрзо након смрти Саве и Олафа настали су, у писаној или усменој форми, многи текстови о њиховом животу и чудима, па ако узмемо у обзир и многобројне варијанте, настале преписивањем ових текстова само у средњем веку, можемо закључити да је корпус о ова два светитеља упадљиво обиман и разнородан. Како наводи Димитрије Богдановић у свом „Предговору“ Житија светог Саве, у српској редакцији има сачуваних и познатих преко 30 рукописа овог Теодосијевог дела који се мање или више разликују (1984: IX).

Теодосијево житије, како знамо, није прво записано житије овог свеца. У највећем броју сачуваних преписа *Житија* забележено је како се Теодосије позива на свог великог претходника Доментијана и на његово *Житије светог Саве*, настало неких пола века раније, око 1243. или 1254. године (БОГДАНОВИЋ 1984: X). Са друге стране, о животу и страдању светог Олафа написано је неколико појединачних сага, међу којима се Сноријева *Сага о светом Олафу* (између 1220. и 1225. године) датира као најмлађа. Постоји велики број њихових преписа, сачуваних у целини или фрагментима. Неке појединости ових различитих сага биће поменуте касније, али ваља напоменути да су се некако у то време појавила и два чисто хагиографска списа о животу светог Олафа, намењена религијским потребама.

Будући да се у раду овако малог обима не може говорити о свим аспектима обимне литерарне нарације посвећене двојници светитеља, анализу сам свела на два дела: *Сагу о светом Олафу* Исланђанина Снорија Стурлусона (Snorri Sturluson) и Теодосијево *Житије светог Саве*. Сноријеву *Сагу* користим у преводу Стејнара Шета (Steinar Schjøtt) и Халварда Магереја (Hallvard Magerøy) са староисландског на норвешки, у репринту из 1997. године. У овој, можда најпопуларнијој саги о светом Олафу, Снори пуно пажње посвећује профаном животу свеца, његовим походима и биткама, што чини ово дело веома наративним и узбудљивим. Међу списима о светом Сави одлучила сам се за Теодосијево *Житије светог Саве*, будући да га одликује „топлије, живље, у пуном смислу те речи експресивно причање“, како каже Богдановић, упоређујући Теодосија са његовим великим претходником Доментијаном (1984:

XXX). У раду ћу се ослањати на превод *Житија* Лазара Мирковића и Богдановићеву редакцију из 1984. године.

Поред тога што ова два састава дели скоро један век, у питању су дела која припадају различитим врстама, па би најпре ваљало објаснити разлику између хагиографије и саге као књижевне врсте. Сага је најшире узев „херојска прозна приповетка староскандинавске литературе о подвизима богова, древним породицама, првим краљевима“ (КЛАЈН, ШИПКА 2004: 1095). Дакле, за разлику од хагиографије где се наглашавају сакрални и религиозни елементи у животу свеца, саге се концентришу на оне световне. Порекло саге, као нарочите старонордијске књижевне врсте и њеног односа са другим средњовековним формама, још увек није утврђено.

Теодор М. Андерсон (Theodore M. Andersson), амерички проучавалац старонордијске књижевности, сматра да саге не настају директно од хагиографија, хроника и романи, већ да су, судећи по стилским карактеристикама, морале настати из усмене традиције (ANDERSSON 2006: 12–13). Са друге стране, Гунхилд Рете (Gunnhild Røthe) примећује како скоро истовремено кад и прве саге о светом Олафу настају и хагиографски списи о животу свеца (RØTHE 2004: 10–11). Рете, зато, сматра како се у сагама о краљевима могу уочити утицаји и елементи хагиографске књижевности.

Заиста, тешко је поверовати да традиција писања хагиографија, жива у нордијским црквеним седиштима, није извршила утицај на веома образованог Снорија Стурлусона и његове саге о краљевима, будући да настају у веома блиском временском распону и на тако интегрисаном културном простору. Снори Стурлусон (1179–1241) је био чувени исландски великаш, историчар, песник и теоретичар поезије. Његова *Сага о светом Олафу* једна је од најдужих у обимној збирци сага о норвешким краљевима из XIII века, која је од XVII века позната под именом *Heimskringla – Круг светиа*.

Пре него што пређем на анализу књижевних ликова светог Саве и Олафа, ваља се на кратко упознати са њиховим биографским подацима којима оперишу и Теодосије и Снори. Свети Олаф је рођен 995. године као Олаф Харалдсон, син Харалда Гренске (тј. Харалда са Гренланда). Владао је Норвешком од 1015. до 1028. године. Снори приповеда како је Олаф већ са дванаест година отпловио као вођа на своје прво викиншко путовање. Након освајања по данашњој Енглеској, Олаф упознаје хришћанство у Нормандији где се и крштава. Од 1015. године, Олаф ојачава власт у Норвешкој. Поставши краљ, предаје се покрштавању земље, искорењујући прежитке паганске религије. Око 1023. године, у Мостеру проглашава уједињење црквене и краљевске власти, а хришћанство проглашава државном религијом. Већ 1028. године, Олаф је принуђен да пребегне у

Новгород пред налетом освајача Кнута Силног, владара Данске и Енглеске. Велики кнез Кијевске Русије, Јарослав Први Мудри (978–1054), ожењен Олафовом свастиком, нуди Олафу власт над Бугарима на Волги, што овај одбија. Снори казује како је пресудни разлог томе био Олафов сан у ком му се јавио имењак и претходник, у традицији веома значајни краљ Олаф Тригвасон. У бици код Стиклестада (у средишњој Норвешкој), 29. јула 1030. године, Олаф гине мученичком смрћу, а Снори приповеда како је његово тело спасено од спаљивања и тајно закопано. Годину дана након његове смрти, када су се легенде о његовој светости прошириле земљом, Олафове мошти су откопане и положене у катедралу у Трондхајму.

Историјски подаци о животу светог Саве, или Растка Немањића много су боље познати нашем читаоцу, али их вреди укратко поменути. Свети Сава (око 1174–1236) рођен је као Растко, син великог жупана Немање „владара српског, који самодржавно владаше свим српским земљама“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 5). Са петнаест година, Растко добија на управу један део очеве државе, али већ са седамнаест одлази на Свету Гору, и упркос потери својих родитеља, успева да се замонаши и да наредних седам година остане на Атосу. Године 1219, постаје архиепископ, а Српска црква стиче самосталност. Два пута одлази на ходочашће у Јерусалим и Синајску свету Гору, али на свом другом повратку у Србију, умире у Бугарској (13. јануара 1236. године). Његове мошти су пренете у Милешеву годину дана касније.

На први поглед, чини се да животи норвешког краља Олафа и нашег светог Саве посве различити. Док је један био немилосрдни монарх са самог краја викиншког доба (од око 880. до 1030. г.), који је пљачкао, освајао, ослепљивао и сакатио противнике, да би након прогонства погинуо покушавајући да поврати изгубљено краљевство, други је од младости био окренут духовности и вери и путем дипломатских решења радио на ојачавању државе како на црквеном тако и на световном плану.

Јасно је да су Теодосије и Снори пред собом имали сасвим различиту биографску и историјску грађу коју је ваљало књижевно уобличити. Међутим, како Богдановић примећује, нарочита историчност или реализам којом одише Теодосијево дело може навести читаоца да погрешно поверује да Теодосије пише Савину биографију. На ову помисао нас, додуше, наводи и сам Теодосије. На почетку *Житија* писац помиње своје легитимне усмене и писмене изворе, тј. казивања „његових (Савиних) часних ученика, његових сапосника и у туђиновању сапутника и на путовању сатрудника“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 4), дакле, оних који су Саву познавали. Ништа мању илузију објективности не гради ни *Сага о светом Олафу*. Снори на једном месту зауставља приповедање да би поменуо своје, такође непосредне, изворе на основу чијих казивања саставља *Сагу*. Као главни аргумент зашто

не треба сумњати у податке које износе очевици, скалди и знаменити људи, Снори каже: „нико се не би усудио да човеку исприча дело које је наводно он урадио, уколико би сви који га слушају, а и он сам, знали да је то само лаж и бесмислица. То би била поруга а не похвала“ (STURLUSON 1997: 4)².

Упркос свој објективности и реалистичном приказивању ликова светог Саве и светог Олафа, треба увек водити рачуна да ни Теодосије ни Снори не пишу *биографије* световњака, већ су њихови јунаци, ипак и превасходно, *свeтuи* јунаци. Треба још водити рачуна о томе да су Теодосије и Снори имали нимало лак задатак да начине хомогену повест о животу светитеља преплитањем профаног и сакралног садржаја. Још важније, пред Теодосија се, како сматра Богдановић, постављао и задатак да „модел светости учини евидентним, да га открије оствареног у људским димензијама и у стварном животу“ (БОГДАНОВИЋ 1984: XXVII). Сноријева *Сага*, наравно, за разлику од Теодосијевог дела, не припада житијној књижевности, те сакрално не заузима у њој толико важно место као код Теодосија. Међутим, свети Олаф је исто као и свети Сава првенствено свети јунак, па и у Сноријевом тексту можемо уочити исту намеру – да се нарочитим одабиром и начином приказивања живота и лика главног јунака саге „модел светости учини евидентним“. Нарочито око битке код Стиклестада, Сноријев спис постаје хришћански интониран.

Теза рада је, дакле, да ликови светог Олафа и светог Саве имају нечег заједничког, нечег типског, у начину обликовања. Сматрам да Снори и Теодосије на основу сличног општег наративног модела истичу посебност, или оно наднаравно, божанско, у својим јунацима. Наиме, иако Сноријев свети Олаф има веома много профаних карактеристика, кроз описе његових чуда и знамења исијавају хагиографска општа места. Како би се истакле тачке подударности, биће нужно занемарити значајне, углавном историографско-биографске делове оба текста, а концентрисати се на, да га тако назовемо, „легендарно“ или „митско“ штиво. Описи мисли, снова, чуда, личних особина светих јунака, догађаја којима није било присутних сведока и слично, показале се као најбогатији извор паралела и сличности које су део хагиографске традиције. Хагиографски, житијни елементи добро документовани и одавно признати у случају *Житија светог Саве* (БОГДАНОВИЋ 1984: XXVII), мање су били вредновани³ и још увек су узрок полемика у случају Сноријеве *Саге* (уп. RØTHE 2004 и ANDERSSON 2006).

² Сви преводи са норвешког на српски језик у овом раду ауторство су Софије Б. Тодић

³ Такозвана *Легендарна сага* о светом Олафу добила је тај, помало пејоративан, назив због већег броја митских догађаја у њој. Види поговор *Легендарној саги* Гунстејна Акселберга (AKSELBERG 2006: 121–123) Gunnstein Akselberg, *Den Legendariske Olavssaga*, Dreyer Bok, Stavanger, 2006, 107–128, нарочито 121–123.

Теодосијево *Житије* је знатно краће од Сноријево *Саге*, али обухвата скоро исти временски оквир. *Житије светог Саве*, додуше, почиње од догађаја који претходе Савином рођењу, док *Сага* одмах представља читаоцу главног јунака, речима, наводећи његову генеалогiju. *Сага* обухвата године Олафовог живота (995–1030), али се, као и *Житије светог Саве*, не завршава смрћу светитеља, већ преносом његових моштију, њиховим коначним полагањем у гроб, и најзад кратким поменом потоњих чуда.

Према структури, Сноријев и Теодосијев текст можемо поделити на четири целине од којих свака на неки начин подвлачи „изабраност“ главних јунака. То су (1) описи догађаја који претходе рођењу светог јунака, као и догађаји на самом рођењу, затим, (2) описи његове младости, па (3) његовог зрелог доба: дела, знамења и чуда, и на крају, (4) казивања о смрти и чудесна збивања након смрти.

Теодосије посвећује пуно пажње догађајима који претходе рођењу светог Саве. Приповеда како су његови родитељи, жудећи да добију још једно дете, „обоје у скрби и жалости“ (1984: 5) упућивали Богу сузе и молитве. На тај начин, од самог почетка повести, писац упозорава на христолико порекло светог Саве. Теодосије истиче да је Сава рођен по Божјој вољи: „И ово је био почетак неисказаних Божјих судова, да као после животом, тако најпре у рођењу буде чудесно дете, јер то није ни било само дело људске природе, него и заповест свесилнога Бога, који побеђује закон природе како хоће“, каже Теодосије (1984: 6).

Снори почиње причу о светом Олафу дајући његов родослов, у складу са стилом приповедања читаве збирке сага, а не догађајима који претходе Олафовом рођењу. Међутим, поменућемо почетак једног другог текста саге о Светом Олафу: *Легендарне саге о светом Олафу* где се приповеда о чудесним космичким догађајима који најављују необичну судбину јунака. Руње, будући Олафов старатељ, уснива пророчки сан у којем му приказа налаже да на одређеном месту нађе чаробни прстен, огртач, опасач и мач и да са свим овим стварима отпутује Ости која је дуго времена у порођајним боловима, да је опаше чаробним опасачем како би на свет донела чудесног сина. Руње извршава речено, и Оста добија мушко дете. Те ноћи, над кућом сија чудесна светлост, и сви присутни проричу да ће дете, Олаф, „бити изврстан човек који ће својој лози донети велику част и поштовање“ (DEN LEGENDARISKE OLAVSSAGA 2006: 10).

Дакле, као што је Савино рођење „није ни било само дело људске природе“, тако и у традицији о светом Олафу постоји легенда о чудесном рођењу која укључује пророчки сан, путовање ка изузетном детету и натприродну светлост која обасјава кућу у којој се дете налази. Тиме се у српској и норвешкој традицији национални свеци недвосмислено пореде са Христом и његовим натприродним рођењем.

Следећи, други, одељак грађења ликова светог Олафа и Саве јесте опис њихове младости. Начин приказивања дечаштва и карактера светих људи у младости необично је важан, будући да он служи као нека врста знамења или најаве живота и особина светитеља у зрелости. Навешћу само неке карактеристичне делове описа младог светог Саве и Олафа: „Дете [бејаше] благообразно и весело душом, и напредоваше у учењу, и изазиваше дивљење својим разумом у детињем узрасту, тако да су сви говорили: - Ово ће дете бити неко ново знамење!“, каже Теодосије за светог Саву (1984: 6). И Сноријев свети Олаф је једнако напредно дете, које својом разборитошћу и врлинама изазива опште дивљење: „Олаф убрзо постаде ваљан човек и леп и нарочито висок, и рано постаде разуман и мудар“ (STURLUSON 1997: 207). Олаф се разумео у сваку вештину, био је врстан срелац, бацач копља, најбољи у свакој игри.

Упоређујући ова два описа, постаје очигледно колико су различите поетике скандинавске и византијске средњовековне књижевности и традиције. Важно је, међутим, уочити да су управо наведене особине посебно цењене у датим културама. Док се данашњем читаоцу Олаф може чинити као беспопштедан и груб викиншки краљ, он је управо због тих „харизматичних“ особина поштован. Са друге стране, онакав Сава, „божанствени младић“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 28), како га често Теодосије именује, у скандинавској традицији тог времена би био незамислив.

Следећа, или трећа, велика целина би била посвећена описима ликова светих јунака у зрелости, њихових дела, знамења и чудесних догађаја који их прате. Овде нема потребе да се описују сви Олафови походи и битке, као ни Савина ходочашћа, ктиторски радови и дипломатско-религиозна изасланстава. Чини се да је много важније да се осврнем на неке приче о чудесним догађајима, на њихове описе као и на општа места код оба писца.

У литератури се подвлачи да Снори акценат ставља на секуларну страну Олафове личности (RØTHE 2004: 18–23). Снори, међутим, чак и описе таквих догађаја често индиректно ставља у религиозни контекст. Он радо истиче како се Олаф моли или одлази у цркву пре битака и важних политичких одлука. Једна занимљива, помало комична епизода наглашава Олафову посвећеност хришћанским обичајима. На Велики четвртак, један младић из освете убија члана Олафове свите. Олаф наређује да се момак сутрадан погуби, али пошто је Велики петак важан празник, Олаф одгађа погубљење за недељу. Рачунајући на Олафову преданост вери, младићеви пријатељи тако уређују да се у недељу продужи служба, чиме краљ Олаф остаје у цркви све док није пристигао младићев почим, који од Олафа откупљује његов живот (STURLUSON 1997: 322–31). Будући да примера Савине посвећености вери има веома много, на њима се нећу задржавати.

У методу грађења Олафовог и Савиног лика, а нарочито у истицању њихове необичне, светитељске, природе може се наћи извесна сличност. Прво, аутори истичу личну посвећеност својих јунака вери и хришћанским врлинама. Други ниво указивања на Савину и Олафову свету природу чине описи њихових мисионарских дела. Теодосије и Снори приповедају о напорима својих светих јунака да непрестано граде, обнављају или осликавају цркве и учвршћују правоверје. Оба свеца се везују за борбу против незнабоштва и јереси. Мада је хришћанство одавно било укоренењено и на тлу Норвешке и Србије, у делима о којима говоримо се истиче став да га свети Олаф и Сава утврђују својим ауторитетом и делима. Иако су Олафове и Савине мисионарске „методе“ веома различите, и Снори и Теодосије помињу како оне мирољубиве, тако и неке мање мирољубиве. Наиме, оба аутора истичу да су се и Сава и Олаф жустро обрачунавали са противницима праве вере. На сабору у Жичи, Теодосије наводи снажан Савин говор у коме свети јунак проклиње јерес и утврђује православље:

А и сам свети пролажаше и обилажаше целу земљу својега народа, вером православља утврђујући [...]. А благородне који су били у јересима [...] много је молио и учио да се врате саборној апостолској цркви [...]. А ко се, не повинујући се, утврђиваше у богомрским јересима, овога проклевши са великим бешћашћем из целе своје земље изгоњаху (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 146).

И мисионарски програм светог Олафа, према Снорију, подразумева награђивање верних и оданих, а кажњавање неверних.

Конечно, оба светитеља се везују за утврђивање хришћанских закона. Као што свети Сава ствара основицу за *Номоканон*, тако и свети Олаф, по Сноријевом казивању, у Мостеру објављује законе којима обавезује народ да се држи хришћанских правила. До краја пете године владавине, свети Олаф покрштава целу Норвешку, а до краја живота обавља своју хришћанску мисију: пред одлучујућу битку код Стиклестада, у којој ће stradати, Олаф позива целу војску да се преобрати у хришћанство (STURLUSON 1997: 98).

Као још једно опште место појављују се чуда светитеља. Чудотворне радње могу бити везане за необичне природне појаве: Сава стишава буру и призива градоносне облаке; Олаф исправља летину преко које прелази његова војска. Олаф и Сава поседују моћ исцељења, а Сава чак и васкрсава мртве. Свети Олаф додиром лечи рањене (STURLUSON 1997: 51), свети Сава исцељује ослабљеног (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 100). Двојици светитеља се, такође, налик Христу, приписује моћ умножавања хране, која даје чудесно ојачање онима који је кушају. Тако Сава чини чудо на мору и добија од Бога рибу изванредног укуса. Од „богомпослане оне рибе [...] одмах и болест која држаше светога оде од њега без трага“

(ТЕОДОСИЈЕ 1984: 187). Олаф, пак, прекрстивши нешто сушеног меса, добија довољну количину да нахрани четири стотине војника и стотину сељака. Војници добијају натприродну снагу од ове Олафове хране, те двадесеторица крче пут што ни стотина не би могла (STURLUSON 1997: 72). Важно је истаћи да се у оба списка светитељи након обављених чуда обраћају Богу молитвама и захвалношћу, што значи да су сва њихова чуда заправо Божја чуда.

У овај топос би улазила и сва она знамења која прате светитеље, као и њихови чудесни снови у којима се успоставља комуникација са свецима или чак самим Христом. Тако, поставши архиепископ, свети Сава се враћа у отачаство. Теодосије описује безмерну Савину тугу што мора да напусти Свету Гору. Међутим, тад му се у сну јавља Бог, бодрећи га: „Имајући мене као јемца код цара свију, Сина и Бога мојега, и због овога тужиш? Устани и журно иди на дело за које си од њега изабран, ништа не сумњајући, јер све ће ти у њему успети на добро!“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 131). Приповедање овог догађаја код Теодосија има и важну страну истицања божанског порекла власти: Савиним сном се додатно наглашава веза главног јунака са Богом, али сан треба и да увери читаоца да је Савин положај архиепископа неприкосновено Божја, а не људска, воља. Сличну улогу има и опис Олафовог сна. Побегавши из Норвешке, Олаф стиже у Русију, кнезу Јарославу, који му нуди управу над једним делом државе. Растрзаном између жеље да се врати у Норвешку, Јарослављеве понуде, као и жеље да отпутује у Јерусалим и замонаши се, светом Олафу се једне ноћи јавља његов велики предак, норвешки краљ Олаф Тригвасон. „Тај му човек рече: ’Муче ли те много мисли и не знаш коју одлуку да донесеш? [...] можеш се смело вратити у своју земљу, јер ће Бог посведочити да ти она припада‘“ (STURLUSON 1997: 82).

Следећи вид натприродних појава којима се „излажу“ свети јунаци јесу природна знамења. Као знамење Олафове и Савине светости најчешће се појављује мотив необичне светлости. Тако, приликом Савиног посвећења, „Бог је још више јавио достојност његову. Јер неко од оних који су били достојни, видевши, после исприча [...] како се приликом његова постављења светлост небеска излила на њ“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 124). Сличан мотив препознајемо и у Сноријевом опису Олафовог мисионарског рада. Током покрштавања једне области у Норвешкој, Олаф позива облаке да се отворе и да присутне обасја источна светлост хришћанског Бога (STURLUSON 1997: 315). Такође, у тренутку Олафове смрти, Снори наводи како се и Сунце помрачило. Касније је израчунато да се помрачење Сунца заиста догодило те године, али тек месец дана након битке. Важно је поменути да је Снори први аутор који, за разлику од ранијих списка о животу светог Олафа, доводи у везу ову природну појаву са Олафовом смрћу (1997: 104).

Последњу етапу у приповедању о светом Олафу и Сави чини повест о њиховој смрти и постхумним чудима – четврто опште место у оба наратива. Поново ваља напоменути да ни у овом погледу биографски подаци светог Саве и светог Олафа немају било каквих додирних тачака, те је самим тим и религијски контекст њихових смрти другачији. Теодосијев свети Сава умире у складу са својим дотадашњим животом. Сава умире у туђини, у тишини келије, примивши причешће уз речи: „Слава Богу за све“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 191). Теодосијев коментар Савине смрти истиче да је једино таква смрт могла проистећи из Савиног живота праведника и светог човека: „И тако, до краја својега благодарећи Бога, у руке његове предаде душу своју“ (1984: 191).

Мученичка смрт светог Олафа је такође логични наставак његовог живота. Међутим, Снори ипак мало „дотерује“ његову смрт, тако да се још више истиче њена хришћанска иконографија. Свети Олаф умире у жеку битке, као предводник војске хришћана, својих верних следбеника, а против војске издајица и плаћеника. Олафова смрт, у Сноријевом казивању, иконографски је беспрекоран пример смрти хришћанског мученика. Богом послати краљ Олаф херојски гине покушавајући да поврати краљевство. Нимало случајно, задобија три фаталне ране, од три различита оружја, а умире достојанствено, не на коленима или лежећи, већ ослоњен о стену, лицем у лице са противником, молећи се Богу.

Ма колико ове две представе смрти светаца могу деловати различито, опет у оба дела наилазимо на једно опште место. Наиме, и Снори и Теодосије користе веома сличан опис лица свог светог јунака одмах после смрти. Снори наводи како су Олафови образи били румени као да је уснуо, док му је лице било изузетно лепо и светлије него док је био жив (1997: 107). Теодосије, пак, описујући Савин лик, даје и коментар знамења која су се с њега могла прочитати: „И одмах, као да су га посетили неки из давнине мили другови, био је весео духом, а овим весељем потврђиваше се долазак анђела Божјих к њему, и показа се неисказано светао у лицу, чиме доказиваше чистоту душе своје“ (1984: 107). Опет примећујемо мотив светлости – неизоставни топос за наглашавање светости јунака.

Житије и *Saga* се окончавају транслацијом моштију и тренутком када се њихове мошти коначно сахрањују. Епилози ова два дела су поново релативно сличне структуре: Снори и Теодосије дају увид у чудесне и историјске догађаје након смрти светитеља, затим описују околности и сам процес преноса моштију, те на крају чување или пројављивање двојице светитеља након њихове смрти. Теодосије завршава *Житије* молитвом светом Сави и Симеону, док Снори, пратећи традиционалну форму саге, завршава *Sagu o svetom Oлафу* кратким уводом у живот

његовог наследника, Магнуса Доброг. Треба приметити како на месту молитве, Снори наводи девет строфа скалдичке песме *Глелонгсквида* (*Glælongskvida*) у којој њен састављач, скалд Торарин Ловтунге, истиче светитељску и мученичку смрт светог Олафа (STURLUSON 1997: 118). Снори је познавао и другу скалдичку песму у којој се опева Олафова смрт, Сигватову *Ерфидрају* (*Erfdrápa*), у којој се Олаф представља првенствено као краљ и херој. Занимљиво је, међутим, да се Снори ипак одлучио да посвети много већи значај Торариновој песми, што нас наводи на закључак да је тиме желео да нагласи религиозни аспект Олафове смрти.

Конечно, у оба дела наводи се по једна целовито грађена сцена о посмртном чуду исцељења богаља. И овде се могу приметити неке општа места хришћанске писане традиције. У *Житију светог Саве*, то је веома сликовита нарација о грбавом Неофиту. Укратко, док је Неофит, пијан, спавао на гробу светитеља у Великом Трнову, у поноћ се трже из сна и виде да „прав стоји на својим ногама, и с ужасом чуђаше се“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 199). А Снори приповеда како је до чудесног исцељења дошло када је један слепац протрљао очи након што је, и не знајући, додирнуо тело светог Олафа (STURLUSON 1997: 112).

Без даљег удубљивања у Теодосијево *Житије светог Саве* и *Сагу о светом Олафу* Снорија Стурлусона, можемо стећи утисак да су то дела неупоредивих књижевних одлика и традиција: једно писано у духу византијско- православне житијне књижевности, у коме је кључан сакрални аспект, док је друго везано за изразито световну биографско-херојску књижевност исландских сага о краљевима. Упоређујући фабуле и стил ових дела, на први поглед се чини да постоји веома мало сличности. Међутим, уколико се приступи дубљој упоредној анализи структуре текстова и грађењу главних, светих, ликова, лако је уочити бројне сличности које, заправо, оба ова дела стављају у заједнички контекст европске средњовековне књижевности. Док је у науци већ утврђено да је композиција *Житија светог Саве* доследно хагиографска (БОГДАНОВИЋ 1984: XXVI), у случају *Саге о светом Олафу*, досадашња истраживања углавном наглашавају како управо секуларни карактер издаја Сноријево дело у односу на друге, старије списе о животу светог Олафа, због чега се тако тешко уочава сличност композиције *Саге* са хагиографским текстовима (RØTHE 2004 и ANDERSSON 2006). Ипак, једина неподударност у структури ова два текста јесте тачка од које креће наратив. Окоснице радње, или кључне тачке у композицијама оба дела су подударне: линеарно се ређају догађаји, дела и чудесне радње светих ликова, као и њихова смрт. Завршавају се тек чудесним збивањима након смрти и епилогом о чувењу које остаје за главним ликовима.

У чудима и животу светог Саве и светог Олафа може се препознати аналогија са Христовим чудима. Како каже Богдановић: „веома [је] упадљива библијска типологија Савиних чуда у Теодосија: то само значи да се чудесима светога ‚понавља‘ Христово спаситељско дело“ (БОГДАНОВИЋ 1984: XXVI). Богдановић ово доводи у везу са основном идејом православне хагиографије, међутим, као што видимо, исти принцип важи и у *Саги о светом Олафу*. И у Сноријевом делу, чуда светог Олафа „понављају“ Христова дела, чиме се истиче његова, као и Савина, светост и спаситељски карактер. Коначно, иако се описи Савине и Олафове личности понекад дијаметрално разликују, и Теодосије и Снори истичу како њихови јунаци поседују извесне харизматичне особине, вредноване у датој култури. Међутим, њима се приписује иста, нарочита веза са божанском силом са којом свети јунаци комуницирају било путем снова, молитава или чудесних визија.

Једна од главних разлика ова два списка јесте у њиховој поетици. Код Теодосија, без сумње, доминирају религиозни, духовни, чак и педагошки елементи а код Снорија преовлађују „профани“ аспекти. Али, ни једно ни друго дело немају искључиво сакралне или профане поруке, будући да се обе линије нарације међусобно прожимају. Још једна кључна разлика је у различитој позицији „тежине текста“. Наиме, кључни моменат у тексту, или, чак, кључни догађај за развој култа ових светитеља није исти у опису живота светог Саве и Олафа. Иако Теодосије са великом пажњом описује Савину љубав према оцу, њихов заједнички живот и дела, као и Савино обраћање на Сабору у Жичи, чини се да највише истиче чудесне Савине догађаје у младости и његову одлуку да се одрекне световног живота зарад монашког. На ово може упућивати и то што Теодосије често уместо именовања светог Саве, користи синтагму „божанствени младић“ као неку врсту Савине апозиције, или обележја.⁴ Са друге стране, у Сноријевом тексту, најзначајнији догађај је, без сумње, Олафова мученичка смрт, што је окосница развоја његовог култа хришћанског светитеља.

Уколико уопште можемо говорити о постојању намере у ова два састава, можемо рећи да помињање чуда, невероватних збивања која прате светитеље, па и сам њихов мисионарски рад има сврху да утврди, или допринесе канонизацији ова два светитеља, као локалних, националних светитеља у оквиру шире хришћанске и црквене организације, али и да ојача актуелне владарске династије. Сви Сноријеви и Теодосијеви докази о натприродним моћима и особинама светитеља истовремено су и у служби утврђивања и прослављања хришћанске вере. Да је ово

⁴ Касније, после Савиног посвећења за архијереја, Теодосије у овој функцији користи само реч „свети“.

суштинска функција чуда, потврђује сам Теодосије, који је, у овом смислу, експлицитан. Молитва у којој се свети Сава моли да потече миро из моштију оца Симеона, гласи: „Боже, Спаситељу мој, [...] обнови мошти раба твојега, оца мојега. [...] Да и овај твој народ на западу, видевши твоју милост која је над нама, и задивљен твојим даровима, истинскије теби [...] поверује“ (ТЕОДОСИЈЕ 1984: 86–87). На другом месту, пак, Теодосије каже: „И, уколико се множаху чудеса, све се више у вери православља сви утврђиваху“ (1984: 112). Из тога се може закључити да Теодосијево и Сноријево дело имају двоструку, паралелну мотивисаност.

Као што, на нивоу текста, описи живота и дела мотивишу светог Олафа и светог Саву да се посвете, та иста мотивисаност преноси се и на виши план: њоме се легитимише канонизација Олафа и Саве као светитеља. Тиме се, преносно, даје упориште свим оним хришћанским врлинама које су оба светитеља заступала, и по којима су, према Теодосију и Снорију, живели. Хагиографски наратив доводи у божанску везу како њих лично тако и краљевске династије којима они припадају, па и институцију хришћанске цркве у Норвешкој и Србији.

Цитирана литература

- БОГДАНОВИЋ, Димитрије. „Предговор.“ *Житије светог Саве*, превод Л. Мирковић, превод редиговао Д. Богдановић. Београд: Српска књижевна задруга, 1984, стр. I – XL.
- КЛАЈН, Иван и Милан Шипка. *Велики речник стараних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј, 2004.
- ТЕОДОСИЈЕ. *Житије светог Саве*. Превод Л. Мирковић, превод редиговао Д. Богдановић. Београд: Српска књижевна задруга, 1984.
- ANDERSSON, Theodore M. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.
- Den Legendariske Olavssoga*, transl. Kåre Flokenes, Stavanger: Dreyer Bok, 2006.
- RØTHE, Gunnhild. *Helt, konge og helgen : den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flatøyjarbók*. Необјављена докторска дисертација. Осло: Универзитет у Ослу, 2004.
- STURLUSON, Snorri. *Snorres kongesoger I og II*. уредник Finn Hødnebo, Hallvard Magerøy et. als., превод Hallvard Magerøy. Oslo: Det Norske Samlaget, 1997.

Извори

SKORZEVSKA, Joanna. *Olaf Haraldsson's Relics – an Example of 'Hagiocracy' in Scandinavia*. <<http://www.cas.uio.no/Publications/Seminar/Confluence/Skorzevska.pdf>> 08.08.2010.

Sofija B. Todić

COMPARATIVE ANALYSIS OF SAINTS IN TEODOSIJE'S ŽITIJE SV. SAVA AND STURLUSON'S SAGA OF ST. OLAF

Summary

Saint Sava of Serbia (1174–1236) and Saint Olaf of Norway (995–1030) are both historical and holy personalities, and are regarded as national saints, but the establishment of their cults was very different, since they were, among other things, separated by the historical era and life circumstances. However, a very fruitful comparison can be initiated on the level of their literary portraits. The way the characters and life-stories of Sava and Olaf are taken up by medieval authors, how their uniqueness is emphasized, which characteristics are attributed to them, and which actions and supernatural phenomena are used in order to legitimize their sanctity; are only some of the interesting points of comparison that are considered in this paper. At first glimpse, one might conclude that Teodosije's *The Life of Saint Sava* and Snorri Sturluson's *Saga of Saint Olaf* have rather different narratives and styles. However, a deeper comparative analysis of the structure of the two texts, as well as of the character construction of the holy heroes, reveals numerous similarities which indisputably place these two literary works into the common frames of European medieval literature. Furthermore, especially when observing the treatment of Saint Sava's and Saint Olaf's miracles and acts, one can recognize an analogy with the acts and miracles of Christ. Even in Sturluson's text, which is traditionally considered to be primarily a secular work, the miracles of Saint Olaf "repeat" the works of Christ, which is a method by which his sanctity and pious character are emphasized. The same formula is used in Teodosije's portrayal of the character of Saint Sava. Finally, both Snorri's and Teodosije's work have a twofold, parallel motivation. On the level of the narrative, the descriptions of their lives, acts and posthumous miracles motivate Saint Olaf and Sava to become consecrated. However, the same motivation is transposed to a higher level: it is used to legitimize the canonization of Olaf and Sava as national saints. These two texts are used by their authors both as a religious celebration of the two local saints, but also for political purposes. It can be, among other things,

concluded that the construction of the characters of the local, national saints is essentially an analogous process, even in such geographically and culturally remote literary traditions such as the Serbian and Norwegian ones. Neither of the texts is entirely of sacral or secular character, as they both have very prominent elements connecting them to the tradition of hagiographies, on the one hand, but also to the more secular narrative traditions, on the other.

Key words: old Serbian literature, old Nordic literature, Saint Sava of Serbia, Saint Olaf of Norway, Teodosije, Snorri Sturluson

