

Vzhodnoslovanski literarni pričevanji o florentinskem koncilu in slovensko ozemlje

Simon Malmenvall

Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Fakulteta za poslovne vede, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Članek temelji na literarnozgodovinski kontekstualizaciji dveh vzhodnoslovanskih narativnih tekstov iz sredine 15. stoletja, ki govorita o florentinskem koncilu (1438-1439): polemičnega spisa Izidorjev zbor in potopisnega poročila Potovanje v Firence. Avtor članka zagovarja stališče, da sta omenjena teksta ključna za razumevanje odnosa elite poznosrednjeveške Moskovske Rusije do Evrope in katoliške Cerkve. Pri Izidorjevem zboru je v članku izpostavljen pomen njegove »protilatinske« polemične osti, kar je odločilno vplivalo na kasnejše vzhodnoslovansko dojemanje uniatskega vprašanja. Glede anonimnega Potovanja pa avtor članka izpostavlja dvoje: (1) gre za prvi vzhodnoslovanski potopis, ki se posveča ekonomskim in kulturnim značilnostim katoliške Evrope; (2) ta potopis izkazuje posredno relevantnost tudi za slovensko zgodovino, saj vsebuje izraz »slověn'ska zemlja« (словѣньска земля), ki bi po mnenju nekaterih slovenskih (literarnih) zgodovinarjev lahko označeval prednike današnjih Slovencev in predstavljal eno najstarejših posrednih omemb Slovencev kot jezikovne skupnosti. Čeprav avtor članka takšno mnenje ocenjuje kot sporno, priznava dejstvo, da Potovanje širše območje današnjega slovenskega ozemlja umešča v okvir pomembnih evropskih političnih in kulturnih tokov poznega srednjega veka.

Ključne besede: literatura in zgodovina / Moskovska Rusija / ruska književnost / 15. stoletje / Izidorjev zbor / Potovanje v Firence / florentinski koncil / pravoslavlje / uniatsko vprašanje / slovensko ozemlje

Članek temelji na obravnavi dveh vzhodnoslovanskih oziroma staroruskih¹ narativnih tekstov, nastalih sredi 15. stoletja: polemičnega spisa

¹ S poimenovanjem Stara Rusija se slovenskemu jeziku prilagaja samostalnik ženskega spola *Rus'* (csl./rus. Русь) in njemu sorodna besedna zveza »ruska zemlja« ali »ruska dežela« (csl./rus. русьска земля). *Rus'* zaobjema različne srednjeveške in zgodnjenovoveške politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru; obsega lahko tudi nekdanjo etnokulturno skupnost, ki jo je mogoče imeti za nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov. V latinskih tekstih je Stara Rusija pogosto označena z izrazom *Ruthenia*, Vzhodni Slovani pa kot *Ruthenos*. O predmodernih identitetah in etnonimih med Vzhodnimi Slovani: Plochy.

Izidorjev zbor in potopisnega poročila *Potovanje v Firence*. Omenjena teksta izstopata po svoji vsebinski izčrpnosti in žanrski različnosti, kar omogoča njuno medsebojno primerjavo in umestitev v širši literarno-kulturnozgodovinski kontekst, ki razkriva odnos elite poznosrednjeveške Moskovske Rusije do Evrope in katoliške oziroma »latinske«² Cerkve. Oba teksta pripovedujeta o cerkvenem zboru v Firencah in z njim povezanih dogodkih. Florentinski koncil je v staroruskih narativnih tekstih (potopisih, letopisih, polemičnih spisih itn.) doživel velik odmev; pomenil je mejnik v religiozno-kulturnem samozavedanju družbene elite Moskovske Rusije. Ponovna deklarativna združitev obeh polovic krščanstva in kasnejše začasno sprejetje unije na ozemlju Bizantinskega cesarstva³ sta namreč pravoslavno Veliko kneževino Moskvo spravila v negotov položaj. Na podlagi ogorčenja nad bizantinskim »izdajstvom« pravoslavja in padcem Konstantinopla pod oblast osmanskih Turkov leta 1453 je florentinski koncil prispeval k oblikovanju samozavedanja Moskve kot Tretjega Rima. Ta predstava je Moskovski Rusiji pripisovala status središča pravovernosti in obenem edine preostale samostojne pravoslavne države s poslanstvom združevanja vseh pravoslavnih vzhodnoslovanskih ozemelj (Kirillin 459, 467–468; Maleto 67; Malmenvall, »Florentinski« 396).

Florentinskemu koncilu in njegovi recepciji med Vzhodnimi Slovani⁴ je bilo v različnih vejah humanistike namenjeno veliko pozornosti. Za temeljni pregled florentinskega koncila je mogoče šteti monografijo Josepha Gilla (1959); za temeljno obravnavo posledic florentinskega koncila do konca 16. stoletja, zlasti uniatske politike do pravo-

² Vzhodnoslovanski teksti, napisani v cerkvenoslovanskem jeziku, katoliško Cerkve navadno označujejo z izrazoma »latinska Cerkve« ali »Latinci« (*латинянь*), svojo lastno pravoslavno Cerkve pa označujejo bodisi kot »pravoslavno« bodisi »grška Cerkve« ali »Grki« (*гръци*).

³ Pojem »Bizanc« se v članku uporablja kot nadaljevanje ustaljenega evropskega poimenovanja, prisotnega od 16. stoletja. Zgodovinsko ustrežneje bi bilo pisati o »Romejskem/Rimskem cesarstvu« ali »Romejcih/Rimljanih« (*Ромѡѡти*), vendar bi bilo to dvoumno, saj ne bi uvajalo razlike med antičnim Rimom in njegovim vzhodnim, bizantinsko-krščanskim deklarativnim naslednikom. O sklicevanju na rimsko dediščino v Bizancu: Gregory 63; Shepard 5, 7, 17–18.

⁴ V poznem srednjem veku je vzhodnoslovansko pravoslavno prebivalstvo živelo na ozemlju dveh državnih enot: katoliške poljsko-litovske personalne unije na zahodu (današnja Poljska, Litva, Ukrajina, Belorusija in del zahodne Rusije) in pravoslavne Velike kneževine Moskve oziroma od sredine 16. stoletja Moskovskega carstva na vzhodu (današnja evropska Rusija s postopnim vključevanjem ozemlja današnje vzhodne Ukrajine in Belorusije). Osnovno o političnih in kulturnih razmerah med takratnimi Vzhodnimi Slovani: Perrie 158–662; Fennell 148–239.

slavnih Vzhodnih Slovanov, je mogoče označiti monografijo Oskarja Haleckega (1958); vzhodnoslovanske narativne tekste, ki pripovedujejo o florentinskem koncilu, je mogoče najti v cerkvenoslovansko-latinski znanstvenokritični izdaji Jana Krajcarja (1976); predstave o zahodno-krščanskih deželah v staroruski literaturi 15. in 16. stoletja, kjer ima pomembno vlogo tudi florentinski koncil, pa sistematsko prikazuje monografija Natalije Kazakove (1980).

Florentinski koncil

Kljub t. i. »veliki shizmi« med katoliško in pravoslavno Cerkvijo iz leta 1054 so se poskusi obnovitve enotnosti v naslednjih stoletjih nadaljevali. Zadnja in najslovesnejša združitve se je zgodila leta 1439 ob zaključku cerkvenega zbora v Firencah, ko je izjavo o uniji v imenu »grške« strani prvi podpisal cesar Janez VIII. Paleolog (1425–1448), v imenu »latinske« pa papež Evgenij IV. (1431–1447). Poglavitna razloga za sprejetje unije s strani pravoslavne tabora sta bila dva: (1) vloga bizantinske intelektualne elite,⁵ ki je zaradi simpatij do zahodne teologije delovala kot opora pri oblikovanju kompromisnih formulacij pravovernosti; (2) iskanje vojaške pomoči na Zahodu v boju proti osmanskim Turkom, ki so ogrožali obstoj politično oslabiljenega Bizantinskega cesarstva. V bizantinskih očeh je bila unija pogoj za papežev poziv k poenotenju zahodnih vladarjev, nad katerimi je imel duhovno avtoriteto, in od tod izhajajočo organizacijo križarske vojne za rešitev krščanskega cesarstva na Vzhodu. Do tovrstne zahodne pomoči ni nikoli prišlo (Malmenvall, »Florentinski« 387, 389). Zasedanje florentinskega koncila je potekalo med 9. aprilom 1438 in 6. julijem 1439, do začetka leta 1439 je bilo v Ferrari, a se je od 26. februarja 1439 zaradi izbruha kuge nadaljevalo v Firencah, v dominikanski cerkvi Santa Maria Novella. Največji delež razprav na koncilskih zasedanjih je obsegala kontroverza *Filioque*,⁶ pri

⁵ Med »grškimi« hierarhi je vredno izpostaviti vsaj dva – nikejskega metropolita Besariona in kijevskega metropolita Izidorja. Oba sta tudi po florentinskem koncilu zagovarjala uniatsko politiko in zaradi svojih zaslug postala kardinala katoliške Cerkve. Oba sta umrla v Italiji.

⁶ Gre za spor o izhajanju Svetega Duha na podlagi formulacije v nikejsko-cari-grajski veroizpovedi. Pravoslavna stran je ohranjala prvotno formulacijo, sprejeto na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, o izhajanju Svetega Duha izključno iz Boga Očeta. V tem kontekstu je zagovarjala dogmo o posredniški vlogi Sina (»iz Očeta preko Sina«), katoliška pa hkratno izhajanje »iz Očeta in Sina«, zaradi česar je v obrazec veroizpoved vključevala dodatek »in Sina« (*ex Patre Filioque procedit*) (Malmenvall, »Florentinski« 387–388).

čemer je bila sprejeta kompromisna rešitev, sicer bližja katoliškemu pojmovanju. Dodatek »iz Očeta in Sina« je bil sprejet kot veljaven, starejša in hkrati pravoslavna formulacija (»iz Očeta«) pa je bila dopuščena kot dopolnjujoč način izrekanja iste vsebine (390). Koncilsko dogajanje je prineslo tudi obsežno kulturno izmenjavo. Razprave je spremljalo spoznavanje stališč nasprotne strani, pa tudi prenašanje nekaterih na Zahodu še neznanih del vzhodni cerkvenih očetov in antičnih poganskih avtorjev – zlasti Platona in Aristotela –, kar je prispevalo k nadaljnjemu razcvetu humanističnega gibanja (390–391).

Florentinska unija dejansko ni nikoli zaživela. Bizantinska konservativna večina, med katero so najpomembnejšo vlogo igrali menihi, je zavračala spremembo nikejsko-carigrajske veroizpovedi. Zmago konservativcev je potrdil padec Konstantinopla pod osmansko oblast. To je po eni strani izničilo mnenje o politični smiselnosti unije, po drugi pa je na duhovni ravni izzvenelo kot »božja kazen« za podreditev »latinskim zmotam« (395–396). Najhitrejši in najostrejši odpor so koncilski sklepi doživeli v Moskovski Rusiji pod velikim knezom Vasilijem II. (1425–1462). Ta je kijevskega metropolita Izidorja s sedežem v Moskvi,⁷ glasnika unije in vrhovnega voditelja pravoslavnih vernikov v Moskovski Rusiji in Poljski-Litvi, obtožil herezije in ga ob njegovem prihodu v Moskvo leta 1441 dal zapreti v Čudovski samostan v moskovskem Kremlju, od koder ga je isto leto pustil zbežati na ozemlje poljsko-litovske države. Leta 1448 je veliki knez storil še drznejše dejanje: brez soglasja Konstantinopla,⁸ pod katerega je cerkvenopravno spadalo ozemlje pravoslavnih Vzhodnih Slovanov, je na čelo novoustanovljene metropolije »moskovske in vse Rusije« postavil meniha Jona, ki ga je izvolil zbor škofov z ozemlja moskovske države. Vasilijeva poteza ni bila zgolj izraz načelnega nasprotovanja uniji, temveč tudi preišljen korak v kontekstu mednarodne politike. S samovoljnim imenovanjem moskovskega metropolita je dokazal moč »pravoverne« Moskovske Rusije nasproti politično oslabiljenemu in versko nezaneslji-

⁷ Metropolija, ki je zajemala vzhodnoslovanske pravoslavne vernike, je s svojim imenom (»kijevska«) ohranjala simbolni status Kijeva kot prvotnega političnega in verskega središča Stare Rusije, s čimer je poudarjala versko-kulturno enotnost Vzhodnih Slovanov.

⁸ Med zaprtjem Izidorja in razglasitvijo moskovske metropolije je minilo sedem let. To priča o kolebanju velikega kneza in škofov, ki so, preden bi izvolili novega metropolita, očitno »do zadnjega« želeli ohraniti zvestobo konstantinopelskemu patriarhu. Razmeroma pozna postavitev novega metropolita je bila tudi posledica notranjepolitičnih razmer, saj je Vasilija zaposlovala še druga težava – moral se je vojskovati proti Tatarom in domačim pretendentom za moskovski prestol (Fennel 183–188).

vemu Bizancu ter si prilastil pravico do združevanja vseh pravoslavnih Vzhodnih Slovanov. Razglasitev nove metropolije⁹ je dejansko predstavljala začetek avtokefalnosti moskovske Cerkve.¹⁰ To je med drugim pomenilo nadaljnjo zaostritev odnosov s sosednjo Poljsko-Litvo, ki si je isto pravoslavno prebivalstvo prizadevala združiti pod svoje politično okrilje in ga podrediti rimski cerkveni jurisdikciji. Da bi se poljski kralj Kazimir IV. (1447–1492) izognil dodatnim napetostim, je leta 1451 priznal dva vzhodnoslovanska metropolitska sedeža: pravoslavno Moskvo in uniatski Kijev znotraj poljsko-litovske države (Malmenvall, »Florentinski« 396; Fennel 177–182, 186–188; Gavrilov 21–22).

Značilnosti Izidorjevega zbora in Potovanja

Florentinski koncil je v ohranjenih vzhodnoslovanskih narativnih tekstih doživel velik odmev (Kirillin 459–460). Med drugim se mu neposredneje posvečata naslednja dva teksta, ki sta nastala v Moskovski Rusiji: potopis *Potovanje v Firence* (*Хождение во Флоренцию*) neznanega Suzdaljca in polemični spis *Izidorjev*¹¹ *zbor in njegovo potovanje* (*Исидоров собор и хождение его*) duhovnika Simeona Suzdaljskega (Kirillin 459; Krajcar 77; Droblenkova 335; Borozdin 459). Njun nastanek je mogoče umestiti v čas med letoma 1440 in 1460. Za najstarejšega izmed vseh vzhodnoslovanskih tekstov o florentinskem koncilu velja potopis neznanega Suzdaljca, ki je verjetno nastal do leta 1445. Navedena teksta sta pričevanji staroruskih udeležencev koncila in odražata odnos do sklenjene unije pri eliti Moskovske Rusije (Kirillin 459–460; Krajcar 3, 47, 77, 112; Gavrilov 13).

Izidorjev zbor in Potovanje v Firence med vzhodnoslovanskimi teksti o florentinskem koncilu izstopata po vsebinski izčrpnosti in medse-

⁹ Novi metropolit se je iz »metropolita kijevskega in vse Rusije« preimenoval v »metropolita moskovskega in vse Rusije«. S tem se je zgodil pomemben simbolni premik, nekakšna *translatio Ecclesiae*. Odtlej v očeh moskovske elite primarni simbol duhovne enotnosti Stare Rusije ni bil več Kijev, temveč Moskva.

¹⁰ Konstantinopelski patriarh je avtokefalnost moskovske Cerkve priznal šele leta 1589, ko jo je povzdignil v patriarhat »moskovski in vse Rusije«.

¹¹ Mišljen je metropolit Izidor (1436–1443), ki je na zasedanjih florentinskega koncila vodil delegacijo iz Moskovske Rusije. Izidor je bil grškega porekla, visoko izobražen cerkveni dostojanstvenik in goreč zagovornik unije. Leta 1439 je postal kardinal katoliške Cerkve in papeški legat za Veliko kneževino Moskvo, Veliko kneževino Litvo, Livonijo oziroma državo Tevtonskega viteškega reda in Poljsko kraljestvo. Od leta 1459 do smrti leta 1463 je nosil častni naziv latinskega patriarha Konstantinopla. Pokopan je bil v baziliki svetega Petra v Rimu (Akišin in Florja 177–182).

bojni žanrski različnosti. *Izidorjev zbor* predstavlja prvoosebni polemični spis, usmerjen proti katoliški »prevzetnosti«, ki naj bi se odražala v preveliki vlogi papeža in spreminjanju »čistega« krščanskega nauka, najbolj pa proti metropolitu Izidorju, ki naj bi starorusko delegacijo s podkupovanjem in grožnjami pripravil k sprejetju katoliških stališč. Povsem drugače pa se *Izidorjev zbor* opredeljuje do efeškega metropolita Marka Evgenika, saj ga kot edinega na koncilu navzočega hierarha, ki dekreta o uniji ni podpisal, povzdiguje v posebitev boja za pravovernost. Kot vzporedni pozitivni lik na posvetni ravni je v Simeonovem spisu predstavljen moskovski veliki knez Vasilij II. Omenjeni vladar igra v *Izidorjevem zboru* nadvse pomembno vlogo, saj se s hvalnico/evlogijo, napisano njemu v čast, to delo tudi zaključí. Simeon velikemu knezu pripisuje pogum in skrb za obrambo vere prednikov, s čimer neomajno moskovsko državo postavlja v nasprotje z »nezanesljivim« Bizantinskim cesarstvom. Na tak način Simeonov polemični spis deluje tudi kot religiozno-patriotska samopotrđitev Moskovske Rusije znotraj pravoslavnega sveta. Ena pomembnejših značilnosti *Izidorjevega zbora* je Simeonova apologetska drža, saj na več mestih izpostavlja lastno nesodelovanje s katoliško in katolištvu naklonjeno pravoslavno stranjo. Simeon samega sebe prikazuje tudi kot žrtev Izidorjevih intrig in od tod nekakšnega mučenja za »pravo vero« (Gavrilov 7, 10; Droblenkova 334–336; Kazakova »Evropejskie« 47–48; Alpatov 135–138).

V povsem drugačnem žanrskem ključu je napisano *Potovanje* neznanega Suzdaljca, ki opisuje pot staroruske delegacije iz Suzdalja v Firence in nazaj med 8. septembrom 1437 in 29. septembrom 1440. Ta literarni tekst se umešča v okvir novejšega tipa staroruskih potopisov,¹² ki so v 14. in 15. stoletju začeli nastajati poleg tradicionalnih romarskih potopisov o svetih krajih, zlasti o Jeruzalemu in Konstantinoplu – njihovi prvoosebni pripovedovalci niso več romarji, temveč trgovci ali državni ali cerkveni odposlanci (Prokofev 19). Avtor omenjenega potopisa je bil nekdo izmed članov delegacije iz moskovske države, duhovnik ali laik, ki so na florentinskem koncilu spremljali suzdaljskega škofa Abrahama. Potopis neznanega Suzdaljca ne vsebuje nobene odkrite polemične prvine, ki bi odražala nezaupanje do katoliške Cerkve. Avtor *Potovanja* sklenitev unije prikazuje skozi faktografske formulacije in jo obravnava kot pričakovano dejanje. *Potovanje* se florentinskemu koncilu kot takemu – razlogom za njegov sklic, teološkim razlikam in

¹² Natančen literarnoteoretični in literarnozgodovinski pregled vzhodnoslovenskih srednjeveških potopisov prinaša monografska študija Klause Dieterja Seemanna (1976).

poteku zasedanj – pravzaprav izogiba. Glavnina omenjenega teksta se posveča poti staroruske delegacije v Italijo in nazaj, v tem okviru zlasti ekonomskim in kulturnim značilnostim evropskih pokrajin in mest. Na tej podlagi je *Potovanje* pomembno predvsem kot prva obsežnejša staroruska literarna reprezentacija evropsko-katoliškega sveta, kot eno izmed najzgodnejših zapisanih »srečanj« med Staro Rusijo in Zahodom (Gavrilov 13–14; Maletto 36, 105–106, 112, 119–120, 153–157; Alpatov 139–141; Prokofev 11, 13). Neartikuliran odnos do florentinskega koncila v *Potovanju* kot najstarejšem ohranjenem viru iz Moskovske Rusije, nastalem pod vtisom dogodkov v Italiji, ne omogoča sklepa, da je (pomemben) del moskovske elite sklenitev unije v začetni fazi sprejemal nevtralnno ali celo odobravajoče. Pri tem gre lahko zgolj za žanrske zakonitosti oziroma avtorjevo izbiro organizacije pripovedi. Vsekakor pa je mogoče trditi, da unija neznanega Suzdaljca ni vznemirjala v tolikšni meri, da bi v nasprotju z žanrskimi zakonitostmi poskušal opozarjati na njeno spornost.

Če je za avtorja *Potovanja* znano zgolj to, da je izhajal iz Suzdalja, se avtor *Izidorjevega zbora* kaže kot manj skrivnostna osebnost. Gre za duhovnika iz Suzdalja – mesta in škofijskega sedeža severovzhodno od Moskve – po imenu Simeon. Ta je bil eden izmed članov delegacije, ki se je pod vodstvom kijevskega metropolita Izidorja odpravila na florentinski koncil. Simeon je na poti v Italijo in med zasedanjem koncila spremljal svojega škofa Abrahama. Po zaključku koncila je v Benetkah, sodeč po lastnem pričevanju, izrazil odkrito nestrinjanje z Izidorjevo uniatsko usmeritvijo, zaradi česar ga je dal metropolit zapreti v ječo. Simeon je zatem iz ječe zbežal in se po lastnem nagibu, pred drugimi člani svoje delegacije, odpravil v domovino, in sicer v Novgorod. Tam ga je sprejel škof Evtimij/Evfimij, ki pa ga je kmalu (morda naivno) predal smolenskemu knezu Juriju Semjonoviču Lugvenjeviču, podporniku uniatske politike,¹³ za katerim je v resnici stal Izidor. Smolenski knez je Simeona dal vkleniti in ga poslal Izidorju, ta pa ga je leta 1441 s seboj pripeljal v Moskvo k velikemu knezu Vasiliju II. Ker je Izidorjeva uniatska politika v Moskvi izzvala odpor, je veliki knez Simeona izpustil. Kljub temu je imel veliki knez Simeona očitno za sporno osebnost,¹⁴

¹³ Smolenska kneževina je bila od leta 1395 del Velike kneževine Litve. Ker je Litva podpirala unijo, je tudi smolenski knez moral izvajati njeno politiko in s tem spoštovati voljo uniatskega metropolita Izidorja.

¹⁴ Razlog za neprijazno ravnanje s Simeonom bi lahko bilo njegovo stališče, ki ga izpostavlja v svojem spisu, da je pravoslavna stran v Firencah dekret o uniji podpisala zaradi pohlepa – večina pravoslavnih škofov naj bi v zameno za sklenitev unije sprejela bogato papeževno podkupnino.

saj ga je po začetni izpustitvi »preventivno« umaknil v Čudovski samostan in pozneje v Trojice-Sergijevo lavro¹⁵ severovzhodno od Moskve, od koder se je do leta 1450 ponovno zatekel k novgorodskemu škofu Evtimiju (Gavrilov 7–10; Droblenkova 334–335; Borozdin 458; Alpatov 134–135). Pravkar orisano Simeonovo življenje po florentinskem koncilu lahko vodi do sklepa, da so ga prav nesrečne okoliščine spodbudile k sestavi *Izidorjevega zbora* kot apologetske in polemično opredeljenega pričevanja.

V očeh staroruskih potopiscev – vse od prvih potopisnih poročil na začetku 12. stoletja – so za tujce veljali predvsem tisti, ki niso izpovedovali pravoslavja (Maleto 133). To temeljno razmerje je navzoče tudi v *Potovanju* in *Izidorjevem zboru*. Odnos do evropskih pojmov in realij, še posebej do konfesionalnih razlik, v obeh tekstih povedno odraža raba besedja. Tu je najopaznejše drugačno poimenovanje katoliških in pravoslavnih hierarhov. Avtorja pravoslavne hierarhe imenujeta z izrazi kot denimo »vladika«, »episkop«, »metropolit« ali »gospod«, katoliške pa z izrazi kot denimo »biskup« (*бискуп*), »arcbiskup« (*арцбискуп*) ali »papež« (*пана, панъж*).¹⁶ Od tod je mogoče sklepati, da se avtorja drugačnosti »tujega« sveta zavedata in jo želita staroruskemu bralcu tudi posredovati. V tem kontekstu sta še zanimivejši dve skupini razmerij: (1) med besedama cerkev (*църковь*) in »božnica« oziroma božja hiša (*божница*); (2) med besedami »Latinci« (*латинянь*), »Franki« (*фрязовъ*), »Rimljani« (*римлянь*) na eni strani in besedami kristjani (*християнь*), pravoslavni (*православные*), »Grki« (*гръци*) na drugi. Ko denimo anonimni potopisec govori o cerkvah v mestu Dorpat (današnji Tartu v Estoniji), se izraža takole: »Pri njih sta dve krščanski [pravoslavni] cerkvi – svetega Nikolaja in svetega Georgija [Jurija]; [tam] je kristjanov malo« (Hoždenie 466). Podobno se na številnih mestih izraža tudi Simeon, denimo takrat, ko izpostavlja besede Marka Evgenika, da katoliški hierarhi pri liturgiji ne molijo za pravoslavne: »Poslušaj, slavni rimski papež in učitelj latinskega jezika, [...] svoj zbor imenuješ osmi, sedem svetih zborov pa zavračaš in patriarhe ne imenuješ brate, temveč na začetku omenjaš Latince, pravoslavnih pa kasneje ne omenjaš« (Krajcar 56). Na podlagi navedenih primerov je mogoče ugotoviti, da oba avtorja pojme lastne konfesionalne skupnosti zapisujeta z vrednostno višjimi izrazi, medtem ko »tujim« namenjata vrednostno

¹⁵ Trojice-Sergijeva lavra (*Троиць-Сергиева лавра*) ali Lavra Svete Trojice svetega Sergija (*Свято-Троицкая Сергиева лавра*) je bila obsežen samostanski kompleks in duhovno središče Moskovske Rusije.

¹⁶ Tovrstno razlikovanje poznajo tudi drugi vzhodnoslovanski teksti, ki poročajo o florentinskem koncilu (Kirillin 463).

nižje. Katoliške cerkve kot sakralne stavbe so označevane z izrazom »božnica« – to je hiša za molitev k Bogu –, pravoslavne pa kot cerkve: to na besedni ravni kaže na povezavo z duhovnim pomenom Cerkve kot zbora pravoverno verujočih, ki tvorijo skrivnostno Kristusovo telo na zemlji. Podobno člani »svoje« Cerkve avtorja umeščata v teološke predstave, ki kažejo na pravovernost in vesoljnost. Pravoslavni so izenačeni s kristjani, medtem ko katolikom status kristjanov na ravni uporabljenega izrazoslovja ni pripisan. Ti so namreč imenovani po jezikovnih ali ozemeljskih označevalcih.

V konfesionalnem kontekstu je med *Potovanjem in Izidorjevim zborom* mogoče opaziti pomembno razliko: ko anonimni potopisec opisuje dogodke, ki se nanašajo na čas po sklenitvi unije, preide k izrazu cerkev tudi za katoliške sakralne stavbe (Hoždenie 482), medtem ko pri Simeonu tovrstnega poimenovanja in z njim idejnega premika ni mogoče zaslediti. Od tod se ponuja sklep, da je anonimni Suzdaljec priznaval stvarnost na koncilu sklenjene unije in tako obe Cerkvi razumel kot duhovno izenačeni. Omenjeno razumevanje se v dodatni meri razkriva skozi odlomek *Potovanja*, ki zadeva opis razglasitve unije pri papeški liturgiji v Firencah. Odlomek se glasi takole: »In potem sta začela peti ves latinski zbor in vse ljudstvo in začeli so se veseliti, saj so od Grkov prejeli odpuščanje« (480). Zelo povedno je, da staroruski potopisec kljub odsotnosti polemične osti proti katolikom florentinski koncil dojema s pravoslavnega zornega kota. Dogajanje namreč razume tako, kakor da se je »latinska« Cerkev vrnila h »grški« in zato od nje prejela odpuščanje za razkol. Unijo očitno prepoznava kot zmago pravoslavja in dosega sprave, od katere imata korist obe strani.

Izidorjev zbor: vsebinska struktura

Simeon že v uvodu svojega spisa izpostavlja podkupljivost pravoslavnih hierarhov, ki naj bi na koncilu »prodali« svojo vero za papežev denar, obenem pa samega sebe apologetsko postavlja na stran uniji nasprotne pravoslavne manjšine (Krajcar 52–53). Simeon se nato premakne k obravnavi koncilskih zasedanj. Ko našteva njihove udeležence, trdi, da je bila staroruska delegacija na čelu s kijevskim metropolitom Izidorjem najštevilčnejša – ne le med pravoslavnimi delegacijami, temveč nasploh (53–54). Temu dodaja naslednjo izjavo: »Kajti ta dežela je bila slavna in Franki [katoliki] jo imenujejo Velika Rusija« (54). To izjavo podkrepjuje z izpostavljanjem pomembnosti kijevskega metropolita v okviru celotnega pravoslavnega tabora: »Grki so Izidorja, bolj kakor kogarkoli

drugega, imeli za velikega filozofa, zaradi česar so ga tudi čakali [priti v Italijo]« (55). Na tak način svojo domovino v patriotsko-religioznem ključu prikazuje ne le kot sestaven, temveč tudi pomemben del krščanskega sveta. Pri obravnavi koncilskih zasedanj kmalu preide h glavnemu junaku svojega spisa, tj. efeškemu metropolitu Marku. Njegove nastope označuje za »Latincem« neprijetne, njega samega pa v odnosu do katoliške strani intelektualno in moralno superiornega. Marko je po Simeonovih besedah katoliški strani očital naslednje napake: samovoljnost, ki naj bi se kazala v tem, da je papež koncil vnaprej razglasil za ekumenskega; ne vključevanje pravoslavnih patriarhov v liturgične prošnje, kar naj bi kazalo na to, da jih katoliška stran ne razume kot del enakovrednega občestva; ter nadutost v odnosu do pravoslavnih stališč (55–57).

Pri obravnavi koncilskih zasedanj Simeon prikrito priznava, da samega dogajanja ni vedno dobro razumel, saj je vsaj enkrat prosil metropolita Doroteja,¹⁷ naj mu razloži, zakaj se »latinska« stran ob Markovih besedah vznemirja, del pravoslavne pa veseli (57–58). Od tod je mogoče sklepati, da Simeon ni bil visoko izobražen mož. Njegova teološka podkovanost, pa tudi znanje grščine in latinščine očitno nista bila posebej dobra, a vseeno dovolj funkcionalna, da se je z omenjenim grško govorečim metropolitom lahko pogovarjal – da bi ta znal kak slovanski jezik, je malo verjetno. V tem pogledu je pomenljivo tudi to, da Simeon v svojem spisu nikjer ne omenja teološko najbolj občutljivejše teme, to je vprašanja o izhajanju Svetega Duha.¹⁸

Avtor *Izidorjevega zbora* ne pozablja omenjati tega, da je bila pravoslavna stran notranje razdeljena. V tem kontekstu omenja cesarjevo in patriarhovo nezadovoljstvo nad Markovimi jasnimi stališči, saj sta po Simeonovih besedah na koncil prišla zato, da s papežem skleneta unijo (58–59). Iz nadaljevanja Simeonovega spisa je mogoče razbrati, da Marka Evgenika ne predstavlja le kot osrednjo pozitivno osebnost, temveč celo glavnega akterja koncila. Če je namreč s strani katolikov in uniatsko razporeženih pravoslavnih razumljen kot ovira na poti k združitvi obeh Cerkva ter če je s strani patriarha in cesarja deležen pozivov, naj svoja stališča omehča, je za izid koncila očitno zelo pomemben (61). Bolj ko se koncil bliža koncu, bolj avtor *Izidorjevega zbora* stopnjuje hvaljenje efeškega metropolita. Simeon nato opisuje samo dogajanje okrog podpisovanja dekreta o uniji. Pri tem izrecno omenja cesarjevo sprejetje papeževe podkupnine v zlatu in drugih dragocenostih. Sebe

¹⁷ Morda gre za Doroteja, metropolita v Gazi pri Jeruzalemu.

¹⁸ Tega *Izidorjev zbor* ne razlikuje zgolj od takratnih sorodnih grških in latinskih tekstov, temveč tudi od staroruskega letopisnega gradiva, ki kontroverzo *Filioque* (vsaj) omenja (Alpatov 136).

brani z izjavo, da se mu je to zdelo »objokovanja vredno« (плачушеся) (65–67). Nato omenja, da je kijevski metropolit Izidor podpisal dekret o uniji v imenu celotne Stare Rusije (руська земля) in da je k temu, potem ko ga je dal za kratek čas zapreti, prisilil tudi suzdaljskega škofa Abrahama (67–68). Avtor *Izidorjevega zbora* omenja, da ga je Izidor po koncilu, ko se je staroruska delegacija nahajala v Benetkah, zaradi nasprotovanja uniji vrgel v ječo. Simeon nato posreduje svojo osebno zgodbo o tem, da je zbežal iz Benetk, in tako predčasno zapustil starorusko delegacijo ter se zatekel v Novgorod k škofu Evtimiju, kjer je ostal eno leto (68–69). Nato ga je novgorodski škof predal smolenskemu knezu Juriju Semjonoviču Lugvenjeviču, za katerim se je v resnici skrival metropolit Izidor, ki ga je preko kneza dal zapreti. Simeon to dejanje prikazuje kot Jurijevo in Izidorjevo prevaro, novgorodskemu škofu pa krivde ne pripisuje (69–70). Zatem na kratko opisuje svoje trpljenje za »pravo vero«: »Vso zimo sem v velikem trpljenju sedel [okovan] v dve železi, v eni halji in z bosimi nogami in v mrazu in lakoti in odpe-ljali so me iz Smolenska v Moskvo« (69–70).

Izidorjev zbor se nato posveča Izidorjevemu slovesnemu prihodu v Moskvo, ki naj bi razburil tako velikega kneza in tamkajšnjo duhovščino kot tudi preprosto ljudstvo (70–72). Simeon med drugim trdi naslednje:

Metropolit Izidor je prišel [...] k velikemu knezu Vasiliju Vasiljeviču [...] z veliko latinsko nadutostjo in nepravilnostjo in prevzetnostjo, nesoč pred seboj [katoliški] križ (кръж) in srebrno palico.¹⁹ [Katoliški] križ je nosil namesto [pravoslavnega] križa (кръст), oznanjujoč latinsko vero, palico pa je nosil kot znamenje latinske nadutosti in prevzetnosti. Kdor pred križem ni pokleknil, so ga udarili s palico; ukazali so klečati, kakor to počnejo pri papežu. [...] In papež mu je [Izidorju] dal mnogo zlata in pod papeško oblast so prešle vse dežele in prišel je [Izidor] v litovsko deželo in do Kijeva in do Smolenska (70–71).

Avtor *Izidorjevega zbora* poudarja, da je bil veliki knez proti Izidorjevim pričakovanjem zmožen uvideti »zvijačnost« uniatske politike, saj se je izkazal kot pogumen in veri svojih prednikov zvest vladar (72). Zatem se Simeonovo poročanje o zavrnitvi Izidorjevih namer prevesi v evlogijo v čast velikemu knezu. Njegovo izjemnost poudarja tudi tako, da ga vzporeja s prvim krščanskim rimskim cesarjem Konstantinom Velikim in velikim knezom Vladimirjem Svjatoslavičem, ki je ob koncu 10. stoletja v Kijevski Rusiji uvedel krščanstvo kot državno vero (73). Evlogijo

¹⁹ Mišljen je pastoral, škofova in/ali metropolitova liturgična palica.

in s tem celoten *Izidorjev zbor* Simeon zaključuje z uvedbo nasprotja med duhovno šibkim Bizancem, ki je padel v primež unije, in neomajno pravoslavno Moskovsko Rusijo, kar je mogoče označiti za izraz patriotsko-religioznega samopotrjevanja lastne domovine. »Sam grški cesar gospod Janez je odpadel od luči pravega čaščenja (*благочестие*) in se zagrnil v mrak latinske herezije, domovina tvojega [Vasilijevega] kneževanja pa je z lučjo pravega čaščenja zasvetila, ozdravila bolezni in rešila duše s cerkvenimi nauki« (75).

Potovanje: vsebinska struktura

Anonimni potopisec v svojem delu nastopa kot prvoosebni pripovedovalec. Potopis začenja z omembo, da je »na rojstvo svete Bogorodice [8. septembra 1437] metropolit Izidor odpotoval iz Moskve, prišel v Tver [...], z njim pa vladika Abraham Suzdaljski« (Hoždenie 464, 572). Nato delegacija pod Izidorjevim vodstvom prispe v Novgorod, kjer jih slovesno pričaka in gosti škof Evtimij (464, 572). Od tod odpotujejo v baltske dežele, na ozemlje Tevtonskega viteškega reda (464, 466, 572). Tam jih slovesno sprejme in gosti katoliški škof²⁰ iz Dorpata (466, 572). Nato staroruska delegacija prispe v Rigo, kjer jo slovesno sprejme in gosti tamkajšnji nadškof (466, 572). Zatem delegacija 19. maja, na god mučenca Patrikija, prispe v severnonemško mesto Lübeck (466, 468, 572).²¹ Potopisec se nato predaja očaranosti nad lepotami tega mesta.

In videli smo čudovito mesto in bili so [...] lepi vrtovi in čudovite palače, pozlačene strehe in samostani so v njem čudoviti in veliki. In v njem je polno vsakršnega trgovskega blaga. Do njega pa so speljane vode,²² tečejo po vseh ulicah, po ceveh, druge pa [tečejo] po stolpih hladne in sladke. In [Izidor] je na praznik vnebohoda hodil po cerkvah in videli smo zlato in srebrno sveto posodje in množstvo relikvij svetnikov. In sem so prišli menihi in začeli klicati gospoda [Izidorja], da bi pogledal njihov samostan. Šel je in pokazali so mu

²⁰ Ta in vse naslednje omembe o gostoljubnosti »Latincev« do pravoslavnih pričajo o tem, da kljub doktrinarnim razlikam osebni odnosi med katoliškimi in pravoslavnimi predstavniki niso bili sovražni, temveč kvečjemu zadržani.

²¹ Pot čez baltske dežele do današnje severne Nemčije je v srednjem in zgodnjem novem veku predstavljala osrednjo prometno povezavo med vzhodno, srednjo in severno Evropo (Maleto 93).

²² »Vode« so na splošno tisti vidik evropskih mest, nad katerim potopisec izraža največje občudovanje in ga tudi največkrat omenja – gre za kanale, vodovode, vodomete ipd. Vse to je bilo za potopisca verjetno nekaj novega. Od tod je mogoče domnevati, da je bila skrb za »vode« v mestih takratne Moskovske Rusije tehnično manj razvita.

neizrekljivo množstvo svetih posod in množstvo dragocenih zlatih oblačil z dragim kamenjem in biseri. [...] In privedli so nas v svojo jedilnico in prinesli različna vina in mnogo različnih slastnih jedi, gospodu [Izidorju] pa so tu izkazali veliko čast. (468, 470, 572)

Naslednja daljša postaja je mesto Nürnberg. »K temu mestu so z veliko močjo in spretnostjo speljali reke, druge reke pa so najbolj spretno od vseh prej navedenih mest speljali v stolpe [vodovode]« (472). Ko se potopisec ustavlja pri Nürnbergu, razločuje med deželo oziroma politično ozemelsko enoto (*земля*), jezikom oziroma jezikovno skupnostjo (*языкъ*) in vero (*вера*); tamkajšnje jezikovno-kulturne značilnosti vzporeja z njemu znanim slovanskim svetom. »In to mesto Nürnberg stoji sredi alamanske dežele. Alamanska dežela ni druge vere, niti drugega jezika, temveč iste latinske vere, jezik pa je [v njej] nemški, čeprav drugačen; kakor so Rusi v odnosu do Srbov, tako so oni [Alamani] v odnosu do Nemcev« (472). Zatem delegacija prispe v Augsburg. Potopisec trdi, da je to mesto »po velikosti nad vsemi prej opisanimi mesti« (472). Naslednja postaja je Innsbruck, v bližini katerega člani delegacije prečkajo Alpe in se nato spustijo do italijanskega mesta Pavia, od koder prispejo v Ferraro, kjer poteka prvi del koncilskih zasedanj (472, 573).

Anonimni avtor zatem opisuje Ferraro, kjer ga najbolj navdušuje mehanski angel s trobento v urnem stolpu na glavnem mestnem trgu (474). Potopisec zatem poroča o preselitvi koncila iz Ferrare v Firence. Opis Firenc predstavlja vrhunec anonimnega *Potovanja* – ne le zaradi osrednjega dogodka, ki je sklenitev unije, temveč tudi zaradi sijanje zunanosti mesta, ki očitno prekaša vsa druga. »To slavno mesto Firence je zelo veliko in česa takega v prej opisanih mestih nismo videli. V njem so zelo lepe in velike cerkve in v njem so palače zgrajene v belem kamnu, zelo visoke in spretno [zgrajene]« (476, 573). Po opisu mestnih znamenitosti se ustavi pri dejanju sklenitve unije in v tem kontekstu opisuje tudi liturgijo, pri kateri je bila unija slovesno razglašena:

Z njim [papežem] [je bilo] dvanajst kardinalov, škofov pa triindevetdeset [...]. Grški cesar Janez, ki je sedel na pripravljenem mestu, je gledal njihovo službo in z njim vsi bojarje; in tu so na pripravljenih mestih sedeli tudi metropolit skupaj z vso duhovščino.²³ [...] In po koncu službe je papež začel s svojimi peti molitev in po molitvi je sedel na sredino zbora na visok pozlačen prestol, ki je bil zanj pripravljen, in blizu njega so postavili ambon. In od Latincev je

²³ Potopisec s tem sporoča, da je sklepno liturgijo ob oltarju izvajala »latinska« stran, pravoslavna, ki naj bi dogajanje le opazovala, pa se je očitno znašla v simbolno podrejenem položaju.

vstal kardinal po imenu Julijan [Giuliano Cesarini], [od Grkov pa] nikejski metropolit Besarion in prinesla sta listine zbora; in Julijan je začel naglas brati latinsko listino, potem pa je metropolit začel brati grško listino. In ko je bilo branje listin končano, je papež blagoslovil ljudstvo (478, 480, 573).

Zatem potopisec poroča, da se je staroruska delegacija 6. septembra 1439 odpravila proti domu, najprej do Benetk (480). Avtor znova izraža navdušenje nad evropskimi mesti, tokrat nad Benetkami, o katerih med drugim zapiše naslednje:

To mesto stoji na morju, suhe poti do njega ni, stoji na morju trinajst milj od brega [kopnega]. Skozi njega prečkajo ladje in plovila, po vseh ulicah pa je voda, vozijo se v barkah. To mesto je zelo veliko in v njem so čudovite palače, nekatere pozlačene. In v njem je polno vsakršnega trgovskega blaga, saj vanj prihajajo ladje iz vseh dežel [...]. V tem mestu je kamnita cerkev svetega Marka Evangelista in v njej so zidani stebri, ki imajo vsakvrsten barven marmor; ikone pa so v njej čudovite (480, 482, 574).

Zatem sledi zadnji del potopisa, posvečen poti domov. Potopisec najprej omenja plovbo iz Benetk do Poreča, nato kopensko pot od Poreča do Pule in od tod plovbo do Senja, od koder delegacija po kopnem prispe do Brinja v današnji Liki na Hrvaškem. Tu potopisec izrecno omenja Hrvate in jih primerja s svojim lastnim ljudstvom: »In v teh mestih živijo Hrvatje [*хорватянь*], jezik imajo kakor Rusi [*Русь*], vero pa latinsko« (482). Nato potopisec omenja pot preko Modruša in Jastrebarskega do Zagreba. O njem piše takole: »To mesto je veliko in lepo. To [mesto] je pod oblastjo ogrskega carja [kralja]. In v tem mestu smo videli srbskega carja despota²⁴ s svojo carico in otroki; njegovo carstvo je namreč osvojil turški car Murat« (482, 484, 574). Zatem potopisec omenja pot od Zagreba do reke Drave, ki vodi skozi Križevce in Koprivnico. Tu piše naslednje: »Od Koprivnice do reke Drave je milja. Ta reka se nahaja na meji med slovensko [*словѣньска земля*] in ogrsko deželo [*угорьска земля*]« (484). Nato potopisec omenja pot od Szegeda do Budimpešte, od tod pa do cilja, to je Suzdalja. Mestom na poti od Budimpešte do Suzdalja ne namenja posebne pozornosti, saj jih povečini zgolj našteva. Od tod je mogoče sklepati, da mu ta mesta za potopis niso bila zanimiva, saj je verjetno menil, da so za staroruskega bralca že znana.

²⁴ Mišljen je despot Jurij/Đurađ Branković (1427–1457), ki ga je naposled premagal osmanski sultan Murat II. (1421–1451), s čimer je dokončno prenehala obstajati srednjeveška srbska država.

Potovanje in vprašanje »slovenske zemlje«

Ko avtor *Potovanja* opisuje pot od Zagreba do Križevcev in Koprivnice čez Dravo do današnje Madžarske, uporablja z vidika sodobnega (literarnega) zgodovinarja na prvi pogled dvoumno besedno zvezo *словѣньска земля* (*slověn'ska zemlja*), ki jo je dobesedno mogoče prevesti kot »slovenska zemlja« oziroma »slovenska dežela«. »Slovensko zemljo« je smotrno primerjati z ozemeljskimi in jezikovnimi označevalci, ki jih potopisec uporablja pri obravnavi območja med severnim Jadranom in Panonsko nižino. Prvi tovrsten primer se nanaša na pot med Senjem in Zagrebom, ko potopisec ob omembi kraja Brinje v današnji Liki trdi, da tod živi ljudstvo Hrvatov (*хорватянь*), »ki ima jezik kakor Rusi [*Русь*], vero pa latinsko« (482). Drugi tovrsten primer pa zadeva opis mesta Zagreb, kjer potopisec pravi, da je to »[mesto] pod oblastjo ogrskega carja [kralja] [*орьжава угорьскаго царя*]« (482), pri čemer ne omenja niti Hrvatov niti katerekoli druge jezikovne skupnosti, temveč zgolj politično pripadnost mesta. Na podlagi primerjave navedenih odlomkov postane jasno, da potopisec to, kar imenuje »slovenska zemlja«, razlikuje od Hrvatov oziroma njihovega (ožjega) ozemlja v današnji Liki, istočasno pa »slovensko zemljo« razlikuje od »ogrške zemlje«. Ker ima potopisec s »slovensko zemljo« v mislih območje severovzhodno od (ožjega) ozemlja Hrvatov in ker za Zagreb, ki se nahaja približno na sredini tega območja, trdi, da je »pod oblastjo ogrskega kralja«, je mogoče sklepati, da oznake »Hrvatje«, »slovenska zemlja« in »ogrška zemlja« ne označujejo državno-političnih enot. Namesto tega kažejo na merilo jezikovne (ne)sorodnosti, s čimer pravzaprav pomenijo »hrvaški«, »slovenski« in »ogrski« jezik. Kar zadeva razmerje med »slovensko« in »ogrsko zemljo«, potopisec torej poudarja, da je ozemlje severno od Drave tudi v jezikovnem in ne le političnem pogledu ogrsko oziroma madžarsko, južno od nje pa kljub vključenosti tega ozemlja v ogrsko kraljestvo jezikovno »slovensko«.

Potopiščevo razlikovanje med politično in jezikovno pripadnostjo določenega ozemlja je mogoče umestiti v okvir širše srednjeveške cerkvenoslovanske literarno-zgodovinopisne tradicije. Zanj je v obravnavanem kontekstu značilno troje: (1) da posamezna ljudstva ali skupine ljudstev po zgledu *Svetega pisma* navadno opredeljuje po jezikovnem ključu in s tem določeno (domnevno) etnično skupino enači z jezikom (Malmenvall, »Kijevska« 215–216; Grdina, »Razumevanje« 36–38; Grdina, »Neznanstveni« 45); (2) da s pridevnikom »slovenski« in samostalnikom »Sloveni« – v samostalniški obliki »Словѣнинъ« (*slověninъ*)

ali množinsko »Slověne« (словѣне) – navadno označuje Slovane,²⁵ to je ljudstva ali območja, kjer se večinsko prebivalstvo sporazumeva v slovanskih govorih (Malmenvall, »Kijevska« 215; Grdina, »Neznanstveni« 45; Popowska-Taborska 74–76),²⁶ in jim tako s tem izrazom daje generično poimenovanje; (3) da pridevnik »slovenski« in samostalnik »Sloveni« še posebej pogosto uporablja za tiste Slovane, ki živijo na obrobju sklenjenega slovanskega jezikovnega območja, na meji z neslovanskimi ljudstvi – od skrajnega severa Evrope (meja z Ugrofinci) in baltskih pokrajin (meja z Balti in Germani) do vzhodnih Alp (meja z germanskim in romanskim prebivalstvom), panonske nižine (meja z Madžari) in južnega Balkana (meja z grško govorečim prebivalstvom). V tej zvezi je vredno opozoriti na dejstvo, da se je poimenovanje »Slovenci«, ki danes označuje moderni narod med vzhodnimi Alpami in severnim Jadranom, razvilo iz oblike in pomena, ki je veljalo za »Slovene« – nekdanji in sedanji Slovenci so tako etimološko nič drugega kakor Slovani (Popowska-Taborska 69, 75; Snoj 692–693; Grdina, »Neznanstveni« 45, 49). Na podlagi doslej pojasnjene je mogoče zagovarjati stališče, da se »slovenska zemlja« anonimnega Suzdaljca verjetno v prvi vrsti nanaša na nosilce slovanskih govorov, ki prebivajo južno od Drave in se po jeziku razlikujejo od svojih severnih sosedov Madžarov.

Potovanje je v slovenskem (literarnem) zgodovinopisju že doživelo nekaj fragmentarnih odmevov. Prvič je nanj leta 1976 opozorila literarna zgodovinarica Zlata Medic Vokač (315–361). V svojem članku dobro predstavi (literarno)zgodovinski kontekst Moskovske Rusije 15. stoletja, vendar je njena glavna pomanjkljivost v tem, da Simeona Suzdaljskega, avtorja *Izidorjevega zbora*, napačno enači z anonimnim potopiscem, avtorjem *Potovanja*. Drugič je na *Potovanje* leta 1988 opozoril literarni zgodovinar Janez Rotar (315–361), ki ga enako napačno pripisuje Simeonu Suzdaljskemu in slednjega ne ločuje od anonimnega suzdaljskega potopisca (317). Rotar *Potovanje* preučuje z vidika tolmačenja besedne zveze »slovenska zemlja« v luči srednjeveških in zgodnje-

²⁵ Beseda »Slovan/-i«, ki se v sodobnem slovenskem knjižnem jeziku nanaša na ljudstva, pripadajoča isti jezikovni skupini, izvira iz češčine, češka oblika pa je le posodobljena oblika samostalnika »Slověninъ« oziroma »Slověne«.

²⁶ Glede (samo)opredeljevanja na podlagi jezika je vredno omeniti tradicionalno in pomensko najbolj utemeljeno, čeprav besedotvorno manj prepričljivo, etimologijo oznake »Slovan«, po kateri ta izhaja iz samostalnika »slovo«, ki v praslovanščini in redakcijah cerkvene slovanščine pomeni »beseda«. Slovani so tako tisti, ki uporabljajo isto »besedo« oziroma govorijo isti jezik. To razlago podpira tudi dejstvo, da so Slovani svoje zahodne sosedo Germane imenovali »Nemci«, dobesedno »nemi ljudje«, ljudje, ki govorijo drug jezik.

novoveških jezikovnih in geografskih poimenovanj, ki jih prevaja kot »slovenski«, »Slovenci« in »slovenska dežela« (nem. *windisch*, lat. *sclavonicus*, *Sclavonia*, *Sclavinia* ipd.). Takšna poimenovanja, ki jih je mogoče zaslediti tudi pri slovenskih protestantskih piscih 16. stoletja, se po Rotarjevem mnenju opirajo na starejšo tradicijo ter kažejo na specifično, geografsko zamejeno slovensko in ne generično slovansko jezikovno skupnost. Rotar dokazuje, da je v srednjem in zgodnjem novem veku vrsta (zgodovino) piscev – avtorjev latinskih, nemških, slovenskih oziroma kajkavskih in hrvaških oziroma čakavskih tekstov – tudi kajkavsko ozemlje ali, kakor ga sam imenuje, ozemlje »zahodne Panonije« prištevalo k »slovenskim deželam« oziroma slovenskemu jezikovnemu prostoru. Hrvaško ime se je za to območje po njegovem mnenju dokončno uveljavilo šele sredi 18. stoletja; takrat naj bi se pojavilo tudi jasno razlikovanje med ožjo, pretežno kajkavsko govorečo Hrvaško in sosednjo Slavonijo na vzhodu, kolonizirano s štokavskimi priseljenci iz Osmanskega cesarstva. Na *Potovanje* sta doslej zadnjič leta 2011 opozorila zgodovinarja Igor Grdina (9–20) in Stane Granda (215–246). V kontekstu preučevanja predmodernih sledov o obstoju jezikovne skupnosti kot podlage za nastanek modernega slovenskega naroda v 19. stoletju sta navedla tudi primer »slovenske zemlje« v *Potovanju* (Grdina, »Pripadnosti« 17–18; Granda 226) in pri tem povzela Rotarjevo mnenje skupaj z njegovim napačnim enačenjem Simeona Suzdaljskega z anonimnim suzdaljskim potopiscem.

Mnenje, da Suzdalčeva »slovenska zemlja« že v poznem srednjem veku kaže na specifično slovensko jezikovno skupnost, morda podpira ritmizirano prozno poročilo duhovnika Martinca, ki je deloval v pavlinskem samostanu v Grobniku pri Reki, o porazu hrvaške vojske proti Osmanom v bitki na Krbavskem polju leta 1493. Poročilo – vključeno v t. i. *Drugi novljanski brevir* iz leta 1495, sestavljen v hrvaški redakciji cerkvene slovanščine in pisan v glagolici²⁷ – pri opisovanju trpljenja krščanskega prebivalstva po krbavski bitki omenja, da so Turki »navalili na hrvaški jezik« in da so bile »takrat sužnosti podvržene vse zemlje [dežele] hrvaške in slovinske [slovenske] do Save in Drave« (Strohal 162; Rotar 317; Granda 226). Kakor anonimni Suzdaljec, tudi Martinac uporablja izraz »hrvaški jezik« in z njim označuje hrvaško jezikovno skupnost, obenem pa, drugače kakor avtor *Potovanja*, izrecno razlikuje med »hrvaško« in »slovinsko/slovensko zemljo«. Prva bi po logičnem sklepanju lahko pripadala »hrvaškemu jeziku« oziroma ljudstvu, druga

²⁷ Izčrpno literarnozgodovinsko raziskavo o duhovniku Martincu je opravila Gordana Čupković (2009).

pa »slovenskemu«. Podobnost med Martincem in Suzdaljcem je tudi v tem, da »slovensko zemljo« postavljata v prostor med Savo in Dravo. Na podlagi primerjave obeh virov je mogoče domnevati, da »slovenska zemlja« in z njo »slovenski jezik« na severovzhodu tvorita lastno enoto, ki ni enaka »hrvaški zemlji« in »hrvaškemu jeziku« na jugozahodu. Ker pa starorusko *Potovanje* omenja zgolj »hrvaški jezik« – ne pa tudi »hrvaške zemlje« – in »slovensko zemljo« – ne pa tudi slovenskega jezika – je smotrno zaključiti naslednje: mnenja o izpričanem obstoju predmoderne specifično slovenske jezikovne skupnosti, ki vključuje tudi kajkavsko prebivalstvo »zahodne Panonije«, ni mogoče izključiti kot napačnega, a je hkrati zanesljiveje ostajati pri bolj zadržani razlagi, po kateri je treba smisel Suzdaljčeve »slovenske zemlje« presojati v odnosu do »ogrške zemlje« – s to zvezo je potopisec želel poudariti predvsem opažanje, da po reki Dravi v bližini Koprivnice poteka meja med govorcji (nekega) slovanskega jezika na jugu in madžarskega na severu. V tem in podobnih kontekstih se je treba zavedati tudi omejitve, da je za srednji in zgodnji novi vek težko določati mejo, kdaj pridevnik »slovenski« oziroma njegove izpeljanke v slovanskih in neslovanskih jezikih še generično označujejo nosilce slovanskih govorov, kdaj pa že kažejo na specifične, ozemeljsko zamejene jezikovne skupnosti, kakor je denimo opazno pri Trubarjevih »Slovincih«. ²⁸

Zaključek

Izidorjev zbor suzdaljskega duhovnika Simeona in *Potovanje* neznanega Suzdaljca sta prvoosebni pričevanji, ključni za razumevanje odnosa elite poznosrednjeveške Moskvske Rusije do Evrope in katoliške Cerkve. Med najstarejšimi teksti o florentinskem koncilu, ki so na ozemlju Moskvske Rusije nastali sredi 15. stoletja, sta po svoji vsebinski izčrpnosti in medsebojni žanrski različnosti posebej zanimivi prav ti pričevanji. Na tak način pomembno dopolnjujeta tako latinske kot tudi grške zapise o koncilu, njegovi recepciji pa dajeta tudi raznoliko literarno izraznost. *Izidorjev zbor* je s svojo »protilatinsko« polemično ostjo vplival na kasnejše vzhodnoslovansko dojetje uniatskega vprašanja. Anonimno *Potovanje* pa predstavlja prvi

²⁸ O slovenskih protestantskih tekstih in oznaki »Slovenec/-i« obstaja bogata znanstvena in poljudnoznanstvena literatura. Med večino starejših in novejših avtorjev vlada konsenz, da Trubarjevi »Slovinci« ali v jezikovno starejši obliki »Sloveni« povečini pomenijo specifično slovansko jezikovno skupnost med vzhodnimi Alpami, severnim Jadranom in Panonsko nižino.

vzhodnoslovanski potopis, ki se posveča ekonomskim in kulturnim značilnostim katoliške Evrope. Ta potopis lahko izkazuje posredno relevantnost tudi za slovensko zgodovino, saj vsebuje izraz »slověn'ska zemlja« (словѣньска земля), ki bi po mnenju nekaterih slovenskih (literarnih) zgodovinarjev lahko označeval prednike današnjih Slovencev in predstavljal eno najstarejših posrednih omemb Slovencev kot jezikovne skupnosti. Čeprav takšnega mnenja ni mogoče izključiti, ga je hkrati težko dokazati – ne le zaradi (pre)majhnega obsega ustreznega tekstualnega gradiva, temveč tudi zato, ker je za srednji in zgodnji novi vek meja, kdaj pridevnik »slovenski« oziroma njegove izpeljanke v slovanskih in neslovanskih jezikih še generično označujejo nosilce slovanskih govorov, kdaj pa že kažejo na specifično jezikovno skupnost, pogosto neprepoznavna. Kljub temu je kot nesporno mogoče priznati dejstvo, da *Potovanje* širše območje današnjega slovenskega ozemlja umešča v okvir pomembnih evropskih političnih in kulturnih tokov poznega srednjega veka. Preučevanje *Potovanja* v kontekstu slovenske in srednjeevropske (literarne) zgodovine med drugim kliče k nadaljnjemu raziskovanju jezikovnih označevalcev in etnonimov; s tem budi zavedanje, da so bili tovrstni pojmi prisotni tudi v predmodernih obdobjih. Čeprav takrat družbeno še zdaleč niso bili najpomembnejši, so vendarle sooblikovali mrežo raznovrstnih pripadnosti in modelov razlaganja sveta.

LITERATURA

- Alpatov, Mihail A. *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa XII–XVII vv.* Moskva: Nauka, 1973.
- Akišin, Sergej J., in Boris N. Florja. »Isidor«. *Pravoslavnaja éncilopedija*. 27. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnaja énciklopedija, 2011. 177–182.
- Borozdin, Aleksandr K. »Simeon, ieromonah Suzdal'skij«. *Russkij biografičeskij slovar'*. 18. Ur. Aleksandr A. Polovcov. Sankt Peterburg: Imperatorskoe russkoe istoričeskoe obščestvo, 1904. 458–459.
- Čupković, Gordana. »Zapis popa Martinca kao spomenik književnog djelovanja«. *Umjetnost riječi* LIII.1–2 (2009): 1–27.
- Droblenkova, Nadežda F. »Simeon Suzdal'skij«. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. 2/II. Ur. Dmitrij S. Lihačev. Leningrad: Nauka, 1989. 334–336.
- Fennell, John. *A History of the Russian Church to 1448*. New York: Longman, 2006.
- Gavrilov, Mihail N. *Ferraro-florentijskij sobor i Rus'*. New York: Fordham University Press, 1958.
- Gill, Joseph. *The Council of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Granda, Stane. »Iz jezikovne skupnosti v politični narod«. *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*. Ur. Kozma Ahačič in Petra Testen. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, 2011. 215–246.

- Grdina, Igor. »Pripadnosti in identitete med preteklostjo in vizijami prihodnosti«. *Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji: v počastitev 500. obletnice rojstva Primoža Trubarja*. Ur. Kozma Ahačič in Petra Testen. Ljubljana: Založba ZRC, Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU, 2011. 9–20.
- — —. »Neznanstveni temelji izгона Slovencev iz srednjega veka«. *Proti nezgodovini*. Ur. Igor Grdina. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo, 2014. 39–54.
- — —. »Razumevanje jezika kot konstitutiva skupnosti«. *Vozli zgodovine in spomina*. Ur. Igor Grdina. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo, 2016. 35–52.
- Gregory, Timothy E. *A History of Byzantium*. Chichester: Willey-Blackwell, 2010.
- Halecki, Oskar. *From Florence to Brest (1439–1596)*. New York: Fordham University Press, 1958.
- »Hoždenie na Florentijskij sobor«. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*. 6. Ur. Dmitriij S. Liháčev. Prev. Natalija A. Kazakova. Moskva: Institut ruskoj literatury RAN, 1999. 464–487, 571–574.
- Kazakova, Natalija A. »Evropejske strany v zapiskah ruskih putešestvennikov XV veka«. *Voprosy istorii* 33.6 (1977): 37–48.
- — —. *Zapadnaja Evropa v ruskoj pis'mennosti XV–XVI vekov*. Leningrad: Nauka, 1980.
- Kirillin, Vladimir N. »Hoždenie na Ferraro-Florentijskij sobor«. *Istorija drevnerusskoj literatury: analitičeskoe posobie*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2008. 459–468.
- Krajcar, Jan, ur. *Acta Slavica Concilii Florentini: Concilium Florentinum documenta et scriptores*. 11. Prev. Jan Krajcar. Rim: Pontificum institutum orientalium studiorum, 1976.
- Maleto, Elena I. *Antologija hoženij ruskih putešestvennikov XII–XV veka*. Moskva: Nauka, 2005.
- Malmenvall, Simon. »Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja«. *Bogoslovni vestnik* 74.3 (2014): 385–397.
- — —. »Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih«. *Pripoved o minulih letih*. Ur. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2015. 175–239.
- Medic Vokač, Zlata. »Izidor, metropolit ruski«. *Dialogi* XII (1976): 559–570, 624–633.
- Perrie, Maureen, ur. *The Cambridge History of Russia: From Early Rus' to 1689*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Plokhly, Serhii. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Popowska-Taborska, Hanna. *Zgodnja zgodovina Slovanov v luči njihovega jezika* (prev. Karmen Kenda-Jež). Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2005.
- Prokof ev, Nikolaj I. *Kniga hoženij: Zapiski ruskih putešestvennikov XI–XV vv*. Moskva: Sovetskaja Rossija, 1984.
- Rotar, Janez. »Viri Trubarjevega poimenovanja dežel in ljudstev in njegova dediščina«. *Zgodovinski časopis* 42.3 (1988): 315–361.
- Seemann, Klaus Dieter. 1976. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*. München: Fink.
- Shepard, Jonathan. »General Introduction«. *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1453*. Ur. Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 2–95.
- Snoj, Marko. *Slovenski etimološki slovar* (tretja izdaja). Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2016.
- Strohal, Rudolf. *Čitanka iz književnih djela starih bugarskih, hrvatskih, srpskih i slovenačkih u I. periodu*. Zagreb: Kraljevska zemaljska tiskara, 1921.

Two East Slavic Literary Testimonies on the Council of Florence and the Slovenian Territory

Keywords: literature and history / Muscovy / Russian literature / fifteenth century / *Isidor's Council* / *Journey to Florence* / Council of Florence / Eastern orthodoxy / unionism / Slovenian territory

The present article is based on a literary historical contextualization of the two East Slavic narrative texts from the mid-fifteenth century concerning the Council of Florence (1438–1439): the polemical treatise *Isidor's Council* and the travel diary *Journey to Florence*. The author of this article claims that the two aforementioned texts are crucial in understanding the attitude of the elite of the late middle-ages Muscovy towards Europe and the Catholic Church. Regarding the *Isidor's Council*, one of its most important features that should be paid special attention to is its “anti-Latin” polemical tone which decisively influenced the later Eastern Slavic perception of the question of unionism. As far as the anonymous *Journey* is concerned, two aspects should be pointed out: 1) this represents the first Eastern Slavic travel diary dedicated to the chosen economical and cultural characteristics of the Catholic Europe; 2) this diary is indirectly relevant also for the Slovenian history due to the fact that it explicitly mentions the term “slověnskaja zemlja” (словѣньска земля) which, according to some Slovenian (literary) historians, could correspond to the ancestors of the present-day Slovenes and represent one of the earliest implicit mentions of the Slovenians as a language community. Although the author of this article regards such an opinion as problematic, he recognizes the fact that the *Journey* places the wider area of the present-day Slovenian territory in a framework of the important European political and cultural currents of the late Middle Ages.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 821.161.6.09«14»:930.85(4)