Evropska hagiografija med Bogom in narodom

David Movrin

Besedo hagiografija, sestavljeno iz grških korenin *hágios*, »svét«, in *graphē*, »pisanje«, bi morda res lahko prevedli kot *svetopisje*, vendar se kot oznaka za zvrst, ki okvirno vsebuje svetniške življenjepise, uporablja šele od 19. stoletja naprej.[1] Srednji vek je besedo *hagiographa* poznal v drugačnem pomenu, kot opredelitev za nekatere izmed starozaveznih knjig. Tako jo rabi na primer Notker Balbulus v 9. stoletju.[2] Honorij iz Autuna, ki jo tristo let kasneje rabi že v današnji obliki, jo opredeli še nadrobneje, zanj se *Stara zaveza* deli na zgodovino, preroštvo in »hagiografijo«, ki »radostno oznanja veselje večnega življenja«.[3] Beseda je ta pomen, zapisan tudi v slovarjih, kot sta

[1] Za podrobnejši kontekst obravnavanih pojmov prim. študijo *Izviri meništva* (Celje: Celjska Mohorjeva, 2011), iz katere je zgornje besedilo in kjer sta v slovenskem prevodu dostopna tudi dva za razvoj žanra pomembna svetniška življenjepisa, Antonijev in Pahomijev. Zgornje vrstice sem za simpozij »Kulturni svetniki in kanonizacija: slovenski in evropski kontekst«, ki ga je za Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU pripravil Marijan Dović, pregledal in nekoliko dopolnil; od novejših raziskav bo bralce zanimal predvsem zbornik, ki ga je uredil Efthymiadis (2011–2014). Tako organizatorju kot poslušalcem se na tem mestu zahvaljujem za pripombe v diskusiji.

[2] Notker na primer zapiše: »V nadaljevanju bo beseda o hagiografih, katerih prvi je psalterij« (»De hagiographis vero in sequenti doceberis, quorum primum est Psalterium«). *Notkeri Balbuli Sancti Galli monachi de interpretibus divinarum scripturarum liber* 2.1. Katere knjige šteje Jecljavec v to kategorijo, je razvidno iz naslova poglavja, ki omenja Psalme, Pregovore, Pridigarja in Visoko pesem.

[3] »Sveto pismo Stare zaveze se kot avtorju pripisuje Svetemu Duhu ter se deli na tri dele – na zgodovino, preroštvo in hagiografijo. Zgodovina pripoveduje o preteklem; preroštvo naznanja prihodnje; hagiografija pa se raduje v veselju večnega življenja.« (»Scriptura Veteris Testamenti Spiritu sancto auctore scribitur, et in tria, id est in historiam, in prophetiam, in hagiographiam dividitur. Historia est, quae praeterita narrat; prophetia, quae futura nuntiat; hagiographia, quae aeternae vitae gaudia jubilat.«) *Selectorum psalmorum expositio* 273B.

Oxford English Dictionary (Oxfordski slovar angleškega jezika) in *Dictionnaire de l'Académie française* (Slovar Francoske akademije), nosila še pred slabimi dvesto leti. Ko ga je začela izrivati današnja konotacija, se je to sprva dogajalo v polemičnem, pejorativnem kontekstu; v angleščini na primer predvsem s strani anglikanskih avtorjev, ki so z bojevitim posmehom obsipali »rimovsko svetopisje« (»Romish hagiography«) in »rimovske svetopísarje« (»Romish hagiographists«), češ da svoje svetnike ovešajo z vsemi možnimi čudeži, razen morda z brezmadežnim spočetjem.[4] Vsiljeno in sprva ironično mišljeno terminologijo so nato kot vedno bolj nevtralno začeli rabiti tudi katoliški pisci. Leta 1848 je kardinal John Henry Newman v svoji *Apologiji* poudaril, da »hagiograf« še ni nujno tudi »zgodovinar«. Od tu naprej je beseda počasi izgubila svoj posmehljivi naboj in se kmalu uveljavila v novem pomenu.

Tu pa se problem šele dobro zastavi; kaj natančno je pravzaprav ta novi pomen? Na čisto operativni ravni se zdijo stvari preproste: »Hagiografija je preprosto 'pisanje o svetnikih',« trdi Thomas Head v uvodu v svojo antologijo srednjeveške hagiografije (Head 2001: xiv). To po slabem stoletju raziskav potrjuje opredelitev, kakršno je že na začetku 20. stoletja postavil začetnik sodobnega pristopa na tem področju, Hippolyte Delehaye, ki je za hagiografijo označil vse, kar vzpostavlja, razširja ali krepi čaščenje svetnika (Delehaye 1905: xiii, 2). Head sicer priznava, da takšna definicija vodi do težav z zvrstno opredelitvijo, vendar se z njimi ne ukvarja posebej. Ko omenja »hagiografski žanr – ali bolje hagiografske žanre«, v to splošno kategorijo uvršča barvito mešanico besedil, kakršna so »življenja svetnikov, zbirke zgodb o čudežih, poročila o odkritju ali prenosu relikvij, kanonizacijski odloki, preiskave o življenju svetniških kandidatov, liturgične knjige, pridige in videnja« (Head 2001: xiii–xiv). V njegovi vsezajemajoči opredelitvi izginja tudi meja med veroizpovedmi.

Head sicer opredeli svetništvo kot specifično krščanski pojav, zamejen tako zgodovinsko in teološko kot sociološko. Začel se je s čaščenjem mučencev, ki so med preganjanji kristjanov izgubili – in po evangeljski obljubi zato dobili (Mr 8,35) – življenje kot Kristusove priče, *mártyres*, po uveljavitvi krščanstva pa se je nato razširil še na ljudi, ki so svojo svetost izkazali na drugačen,

[4] Izraza je prvi uporabil publicist in prevajalec Robert Southey, in sicer v spisu za 24. številko časopisa *Quarterly Review* in v uvodu k svojemu prevodu Maloryjevega spisa Le morte d'Arthur (gl. Lifshitz 1994: 109).

nekrvav način. A čeprav je svetnik v teoriji vsak, kdor je po smrti vreden priti v nebeško kraljestvo, *regnum caelorum* (prim. Mt 18,3 idr.), je v praksi čast oltarja pridržana za tiste med njimi, ki jim je poleg nebes uspelo priti tudi do dosti redkejšega in težje dosegljivega soglasja Cerkve; tega je v prvih krščanskih stoletjih na zahtevo cerkvenega občestva podeljeval krajevni, kasneje pa vedno bolj in slednjič na zahodu izključno rimski škof (Vauchez 1997, prim. tudi poglavje Mirana Špeliča v tej knjigi). Toda navkljub tej pomembni distinkciji Head ugotavlja, da so hagiografijo kot termin posvojili tudi raziskovalci drugih religij, še posebej judovstva in islama (Head 2001: xiii), ter zato v svojo antologijo kot primer takšnega martirologija uvršča tudi besedilo, ki popisuje krščanski poboj Judov.

Na tem mestu se vsiljuje drugo vprašanje. Očitno je mogoče termin presaditi iz krščanskega okolja in ga raztegniti na sicer sociološko sorodne, vendar teološko bistveno drugačne pojave v drugih, bolj ali manj oddaljenih religijah; ali to pomeni, da ga je mogoče rabiti tudi v kontekstu poganske antike? To je tema, s katero sem se pred časom nekoliko več ukvarjal – zanimala me je primerjava prvih, krščanskih hagiografij z življenjepisi poganskih filozofov, torej tema, ki je tesno povezana s problematiko te knjige.

Iz tega izhodišča je sredi devetdesetih let razpravo vnovič odprl Marc Van Uytfanghe. Dejstvo je, da se termin »hagiografija« vedno znova pojavlja tudi v poganskem kontekstu, navkljub vsej Delehayevi zadržanosti do takšne rabe; s tem pomenom so ga med drugim uporabljali Festugière, Hadas, Hadot in drugi.[5] Uytfanghe je terminološko zagato skušal razrešiti s tem, da je začel mehčati samo idejo žanra, ki je izmuzljiv že oblikovno. V skladu z aksiomom, po katerem mora imeti vsako besedilo »model«, ki je fiksna struktura, je skušala literarna teorija v okviru biografije sicer tudi hagiografijo ves čas opredeliti tako »formgeschichtlich«, jo torej zreducirati na obstoječe literarne sheme, kot snovno, »sachlich« (Van Uytfanghe 1993: 144), a je oboje ostalo brez pravega uspeha. O nemoči in jalovosti formalnega pristopa je v zvezi s temi vprašanji odkrito razpravljala že Patricia Cox; zdi se, da kakšne posebne formalne strukture ni mogoče odkriti, »če pustimo ob strani konvencionalni okvir od-rojstva-do-smrti« (Cox 1983: 57).

[5] Tako A.-J. Festugière 1937: 472; podobno Moses Hadas v Hadas in Smith 1965: 45. Za več zgledov prim. Van Uytfanghe 1993: 147.

Hagiografija je takšnim opredelitvam ves čas uhajala v sosednje zvrsti in se na eni strani zapletala v simbiozo z romanom, na drugi pa z enkomijem, ki sta imela z literarnoteoretsko opredelitvijo že sama dovolj težav (Van Uytfanghe 1993: 146). Tudi zgoraj omenjena Delehayeva vsebinska opredelitev, da je hagiografija vse pisanje, ki vzpostavlja, razširja ali krepi svetniški kult (Delehaye 1905: xiii; 2), je formalne težave le še pomnožila; takšno pisanje je lahko biografija, pa tudi martirologij, torej koledar, potem epitaf, pridiga, himna, pismo, poročilo o prenosu relikvij ali translaciji, zbirka čudežev, *acta* ali *passio*. Mnogi takšni teksti ustrezajo več žanrom, je opozoril Marc Van Uytfanghe; Polikarpov *Martirij* je *passio* v obliki pisma, *Passio Cypriani* to postane iz življenjepisa, *Vita Macrinae* je hkrati biografija in enkomij, *Dialogi* Sulpicija Severa so formalno res dialogi, vsebinsko pa *libellus miraculorum* svetega Martina iz Toursa – in tako naprej (Van Uytfanghe 1993: 146–147).

Ta rastoči gordijski vozel je Van Uytfanghe nato presekal s konceptualnim obratom. Namesto razpravljanja o hagiografiji, ki je očitno kot zvrst preveč izmuzljiva, je vpeljal splošnejši pojem hagiografskega diskurza (*discours hagiographique*). Ta diskurz, ki v njegovi rabi besede presega meje krščanskega, judovskega ali poganskega izročila, ima štiri temeljne poteze. Prvič, oseba, ki ima odnos z Bogom ali je na neki način božanska. Drugič, zveza med besedilom in zgodovinsko stvarnostjo; do stilizacije zgodovinskih dejstev pride običajno v treh fazah. Najprej je tu subjektivnost te osebe same; tej sledi ustno izročilo, ki znova preoblikuje zgodovinsko jedro; nazadnje enako, a po drugih kriterijih, spet stori avtor besedila. Tretjič, funkcija povedanega je bolj »performativna« kot »informativna«, blizu je apologiji, idealizaciji, poučevanju ter vzgajanju drugih in zato posreduje predvsem posameznikova *zgledna dejanja* kot ideal, ki ga je treba posnemati. In četrtič, teme in arhetipi, ki stilizacijo omogočajo in krepijo; gre za lastnosti, kot jih je v svoji študiji analiziral Ludwig Bieler. Mednje sodi zlasti statična podoba človeka, obdarjenega z močno nravno in duhovno razsežnostjo. To izražajo njegove *virtutes*, in sicer v dvojnem pomenu – kot vrline, vključno z askezo, ter kot nadnaravni darovi, med katerimi je lahko tudi tavmaturgija, čudodelnost (nav. d.: 148–149; prim. Bieler 1935).

Ta hagiografski diskurz je mogoče najti v različnih besedilih (Van Uytfanghe 1993: 149–151). Čeprav je značilen za pozno antiko, se včasih in v fragmentarni obliki pojavlja že prej. Ne še pri pripovedih o čudodelcih, vidcih,

prerokih in mistagogih – kot so bili recimo Abarid, Aristaj, Zalmoksid in podobni – kot so v grški književnosti ohranjene že od 6. stoletja pr. Kr. naprej; tu gre kvečjemu za omembe, ne za svojsko vrsto diskurza.[6] Pač pa o njem že lahko govorimo v poročilih o čudežnih ozdravitvah, takoimenovanih *iámata*, ohranjenih iz Epidavra (Herzog 1931) in drugih Asklepijevih svetišč od 4. stoletja pr. Kr. naprej; Asklepij je bil bog, ki pa je »po potrebi nastopal tudi kot heroj ali kot *theîos anēr*, tako da njegovi čudeži nekoliko spominjajo na *miracula post mortem* kasnejših krščanskih svetnikov« (Van Uytfanghe 1993: 150). Na nekatere poteze takšne govorice je pri različnih avtorjih sicer mogoče naleteti tudi pri opisih Sokrata, zlasti ko gre za stilizacijo in idealizacijo, vendar tu spet ne gre za povsem enak pojav. Sokrat je predvsem »etični nadčlovek« (nav. d.: 150–151), pri katerem religiozna in duhovna dimenzija ostaja v ozadju, njegovemu *dajmoniju* in osebni pobožnosti navkljub – prav ta dimenzija pa je *condicio sine qua non*, poudarjena in bistvena značilnost hagiografskega diskurza.

Po drugi strani se z zgoraj postavljenimi kategorijami v znatni meri dejansko sklada vrsta kasnejših, poznoantičnih besedil, s katerimi je Van Uytfanghe svojo teorijo konkretiziral (nav. d.: 153–154). Hagiografski diskurz se po njegovi oceni v otipljivi obliki najprej pokaže pri filozofskih življenjepisih. Nekoliko obotavljaje pri Lukijanu iz Samosate (ok. 120–180), v njegovem spisu *Dēmōnaktos bíos* (O Demonaktovem življenju); razumljivo je, da se je avtorju po sarkastičnem obračunu s pojavom samozvanih asketov v spisih *Perì tēs Peregrínou teleutēs* (O Peregrinovi smrti) in *Aléxandros ē pseudómantis* (Aleksander ali lažni prerok) pero pri pisanju o isti temi brez vsakega posmeha nekoliko zatikalo. Podobno velja za kratki Platonov življenjepis, s katerim je svojo razpravo *De Platone et eius dogmate* začel Apulej (ok. 123–185), ter za anonimni življenjepis filozofa Sekunda Silentiarija iz druge polovice 2. stoletja. Do počasnega razcveta takšnega narativnega pristopa pride v 3. stoletju. Ne brez postopnega prehoda; pri Diogenu Laertskem (prva polovica 3. stoletja) in pri spisu *Bíoi sophistōn* (Življenjepisi sofistov) izpod peresa Flavija Filostrata (165/170–244/249), »kjer so v svetonijevski in plutarhovski maniri popisane tako pozitivne kot negativne lastnosti« (nav. d.: 154), ga še vedno lahko zaznamo le deloma.

Pač pa se hagiografski diskurz v vsem razmahu pokaže pri Apolonijevem življenjepisu (*Tà es tón Tyanéa Apollōnion*), delu istega Filostrata, ter pri Pita-

[6] Za natančnejši pregled z viri gl. Betz 1983.

gorovih življenjepisih, ki sta jih napisala Porfirij (234–301/305) in Jamblih (ok. 250–330). Enako velja za Porfirijev *Življenjepis Plotina* in za *Bíoi philosóphōn kaì sophistōn* (Življenja filozofov in sofistov), delo Evnapija iz Sard (ok. 345–420), pa tudi za poznejša besedila – za *Proklov življenjepis* Marina iz Neaplja (iz leta 485), za *Izidorjev življenjepis* Damaskija iz Damaska (s konca 5. oziroma začetka 6. stoletja) in za dva Platonova življenjepisa iz 6. stoletja; prvega je napisal Olimpiodor iz Aleksandrije, medtem ko je drugi anonimen, vendar je prav tako nastal po njegovi predlogi.

Ta Van Uytfanghova analiza lahko danes šteje kot nekakšen splošno sprejeti horizont za raziskave, kot *communis opinio* literarne teorije glede hagiografije kot žanra. Koncept »hagiografskega diskurza« predstavlja zmerno sredino (*universalia in rebus,* v terminologiji sorodnega problema) med starejšimi mehaničnimi razdelitvami žanrov (*universalia ante res*), ki niso vzdržale kritične presoje, in radikalnejšimi kritikami, ki opozarjajo na anahronističnost samega termina »hagiografija« ter dokazujejo, da je celoten fenomen izvit iz trte ter apliciran s tisočletno zamudo (*universalia post res*).

Primer te zadnje, »nominalistične« šole je raziskava Felice Lifshitz, ki skuša seči »onkraj pozitivizma in žanra« (Lifshitz 1994). Njena teza ima za torišče srednji vek in temelji na analizi hagiografskih spisov s preloma prvega tisočletja. Na osnovi dejstva, da se »hagiografija« kot termin v sodobnem pomenu pojavi šele v 19. stoletju, je avtorica sklenila raziskati, kam so vsa ta besedila sodila pred tem in kako je prišlo do premika v klasifikaciji. Pokazalo se je, da je Plutarhova literarnozvrstna distinkcija med historiografijo in biografijo – »Ne pišemo namreč zgodovine, temveč življenjepise« (*Alexander* 1.2) – s prihodom krščanstva počasi zamrla; nova vera, ki je svoje mesto in svojo *ojkonomijo* poudarjeno iskala znotraj zgodovine, je tja umeščala tudi svoje svete, njihovi življenjepisi so veljali za historiografijo. Kar ni nič presenetljivega, saj niso bili nič manj empirični, nič manj znanstveni in nič manj usmerjeni k dejstvom kot sočasna historiografija, ta pa ni bila po drugi strani nič manj literarna, nič manj moralistična in nič manj retorična od spisov, ki so kasneje obveljali za hagiografske (Lifshitz 1994: 100).[7]

[7] Felice Lifshitz upravičeno poudarja, da je pristop z današnjimi kriteriji tukaj že v sami osnovi zgrešen; ko se na primer B. R. Voss sprašuje, »ali in v kolikšni meri je hagiografske spise mogoče obravnavati kot del zgodovine v sodobnem pomenu«, se pri tem nujno zaplete v logični circulus vitiosus. (Nav. d.: op. 19; prim. Voss 1970: 61.)

Ko gre za poznokarolinške in zgodnjekapetovske svetniške življenjepise, se to dejstvo jasno pokaže; če jih merimo z vatlom sočasne historiografije, ne pa historiografije 19. in 20. stoletja, nenadoma ni več mogoče razlikovati med hagiografskimi in historiografskimi besedili. Še več, znova in znova so »eni in isti ljudje pisali tako tekste, ki danes veljajo za 'historiografske', kot tekste, ki veljajo za 'hagiografske'« (nav. d.: 102). Enako velja za pozno antiko, tudi avtorji kot na primer Evzebij iz Cezareje in Gregor iz Toursa, pa tudi Avguštin in Izidor, so svoje historiografske spise pisali s svetopisemskim aparatom in v kategorijah odrešenjske zgodovine. Najbrž ni naključje, da eden prvih krščanskih življenjepisov, Evzebijev življenjepis Origena, sploh ni nastal kot samostojno delo, temveč kot ekskurz znotraj njegove obsežnejše *Cerkvene zgodovine*, ter da je isti avtor napisal tudi *Življenje blaženega* (sic!) *cesarja Konstantina*. Razlogi za to sovpadanje so predvsem v takratnem dojemanju sveta, ki preprosto še ni bil odčaran; dogajanje v nebesih in na zemlji je pokrivala »ena halja, brez šiva tkana« (nav. d.: 104), za scientistično razumevanje zgodovine ni bilo nobene opore.

Kdaj se je potem ta tkanina začela trgati? Kot naprej ugotavlja Felice Lifshitz, je do preloma prišlo šele z nastopom sholastike (nav. d.: 104–108). Intelektualci 20. stoletja so začeli s svojimi protoznanstvenimi analizami ožiti področje čudežnega ter hkrati s tem širiti področje vraževerja (prim. Ward 1982: 19–24). Ko se je enkrat začel, je bil proces nepovraten in je naglo vplival na vso družbo, tako da so zaradi ukvarjanja z obredi, kakršne so v 10. stoletju predpisovali še duhovniki, ljudi v 16. stoletju obsojali že na čarovniških procesih (Flint 1991: 83). S tem miselnim razvojem je sovpadel tudi politični razvoj zahodnega dela Evrope. Ena od posledic investiturnega boja je bila, da so evropski vladarji svojo oblast začeli dojemati in opredeljevati v vse bolj posvetni govorici; čeprav je vsak od njih še vedno vztrajal, da se je na prestolu znašel *Dei gratia*, se je nekdanji sakralni značaj kraljevskih hiš bolj in bolj izgubljal, na njegovo mesto pa so stopile listine in dokumenti o nasledstvu, kar je samo po sebi pospeševalo »vrsto novih distinkcij med javnim in zasebnim, kraljevim in cerkvenim, pravnim in običajnim, zgodovinskim in literarnim« (Lifshitz 1994: 105). Ko se je iz opisov političnih dogodkov začel umikati Bog, so z njim izginjali tudi čudeži in nastajala je nova, »realistična« historiografija.[8]

[8] »Tradicionalna pripoved o čudežih (*miracula*) se je korak za korakom umikala iz zgodovinopisnih del (*historiae*) in si je slednjič poiskala zatočišče v posebnem žanru, hagiografiji« (Schmitt 1984: 296).

To je bil začetek procesa, ki je povsem preoblikoval evropsko duhovno pokrajino in se je v nekem smislu končal, oziroma je dosegel svoj skrajni domet, s pozitivizmom 19. stoletja. Kot rečeno, je prav takrat prišlo tudi do izuma hagiografije kot žanra; termina pred tem sploh ni bilo. Prehojena pot je bila dolga; medtem ko se je sholastika na svetnike in njihove čudeže ozirala s kritičnim očesom, jih je pozitivizem iz historiografije v celoti izgnal, o čem takem je bilo mogoče pisati le še v okviru proučevanja »hagiografije«, »folklore« ali »ljudske pobožnosti« (nav. d.: 108). Do te dokončne sekularizacije historiografije ni kar brez razloga prišlo ravno v 19. stoletju; božji tron je bilo treba znotraj zgodovine izprazniti zato, ker se je v tem času nanj naglo vzpenjalo novo božanstvo, namreč Narod. Pojav je posebej razločno viden v nemškem prostoru, pri monumentalni zbirki *Monumenta Germaniae historica* (prim. Bresslau 1921). Drugi zvezek serije *Scriptores* je leta 1829 še lahko vseboval celo vrsto svetniških življenjepisov, na primer Bonifacija, Liudgerja in drugih, ki so bili skupaj z življenjepisi Karla Velikega ter ostalimi zgodovinskimi teksti objavljeni v razdelku *Historiae*. Pol stoletja kasneje, v trinajstem zvezku iz leta 1881, ni bilo nobenega svetnika več, v celoti so jih izpodrinili zapisi o kronanih glavah, celo *gesta* škofov in opatov so bila objavljena ločeno, v karanteni posebnega razdelka. Ni šlo le za muhasto uredniško politiko, v teh petdesetih letih se je družbeni kontekst temeljito spremenil. Prvi urednik zbirke, Georg Heinrich Pertz, je v njej načrtoval objavo vseh relevantnih virov; bolj kot sekularizacija in država ga je zanimala zgodovina.

V desetletjih, ki so sledila, je šlo nemškim nacionalističnim krogom to vedno bolj v nos in Otto von Bismarck se je osebno potrudil, da je dotlej zasebno Združenje za starejše nemško zgodovinopisje (Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde), izdajateljica MGH, prišlo pod okrilje pruske akademije znanosti in s tem pruske vlade. Stari urednik je bil odstavljen, zamenjal ga je Rankejev učenec Georg Waitz, ki je bil bolj voljan sodelovati z oblastmi, in odslej je korpus že s svojo ureditvijo in vsebino pomagal graditi novo nemško državo ter določati centralne točke njene nove zgodovine. Na najbolj jedrnat in pomenljiv način je ves ta preobrat izražen v geslu, pod katerim so izšli vsi nadaljnji zvezki MGH: »sveta ljubezen do domovine daje navdih« (»sanctus amor patriae dat animum«: Lifshitz 1994: 111–112). Praznino, ki so jo po izgonu iz zgodovine za seboj pustili nekdanji nosilci svetosti, je zdaj zapolnilo čaščenje domovine.[9]

[9] Prim. Clemens 2004.

Sanctus amor patriae dat animum: moto, pod katerim je izhajala serija *Monumenta Germaniae historica* od konca 19. stoletja naprej, ko je prvega urednika, Georga Heinricha Pertza, zamenjal Georg Waitz

Vse navedeno torej nazorno kaže, kako je tudi pojem hagiografije utemeljen na podobno problematični podlagi kot oba sorodna izraza, biografija in aretalogija. Poti nazaj v pozabo terminološke nedolžnosti od tu naprej ni več, ostaja pa razpotje dveh možnosti. Eno ponuja Felice Lifshitz; s svojo radikalno kritiko dvigne roke od izraza, ki se je po njenem izkazal za ideološki konstrukt in kot tak ne more več pomagati pri nadaljnjem iskanju. Drugo pot, ki deluje nemara bolj realistično, ponuja Van Uytfanghe; hagiografijo obdrži kot delovni pojem, ker boljšega ta hip pač ni, vendar s tem še ne postulira žanra kot takšnega; raje išče različne tipe diskurza in tako omogoča rokovanje s teksti, ne da bi se pri tem zapletel v absurdno obsedenost s klasifikacijo. In kot nakazujejo nekateri prispevki v tej knjigi, zlasti prispevek Alenke Koron o biografskih spisih o Prešernu, se v to smer obračajo tudi raziskave na sosednjih področjih.

Literatura

Betz, H. D., 1983: Gottmensch II. V: *Reallexikon für Antike und Christentum*. 12. Ur. Theodor Klauser. Stuttgart: Anton Hiersemann. Str. 234–312.

Bieler, Ludwig, 1935: *Theios aner: Das Bild des »göttlichen Menschen«*. V: *Spätantike und Frühchristentum*. Dunaj: Hofels.

Bresslau, Harry, 1921: *Geschichte der Monumenta Germaniae Historica im Auftrage ihrer Zentraldirektion*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

Clemens, Gabriele B., 2004: *Sanctus amor patriae: Eine vergleichende Studie zu deutschen und italienischen Geschichtsvereinen im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Cox, Patricia, 1983: *Biography in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.

Delehaye, Hippolyte, 1905: *Les légendes hagiographiques*. Bruselj: Société des Bollandistes.

Efthymiadis, Stephanos, 2011–2014: *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 1–2. Ashgate: Farnham.

Festugière, A.-J., 1937: Sur une nouvelle édition du 'De Vita Pythagorica' de Jamblique. *Revue des Études Grecques*, št. 50, str. 470–494.

Flint, Valerie J., 1991: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Hadas, Moses, in Morton Smith, 1965: *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*. New York: Harper & Row.

Head, Thomas, 2001: Introduction. V: Thomas Head (ur.): *Medieval Hagiography: An Anthology*. New York: Routledge. Str. xiii–xxxviii.

Herzog, Rudolf, 1931: *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Lifshitz, Felice, 1994: Beyond Positivism and Genre: »Hagiographical« Texts as Historical Narrative. *Viator*, št. 25, str. 95–113.

Movrin, David, 2011: *Izviri menišťva*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Schmitt, Jean-Claude, 1984: La fabrique des saints. *Annales : E S C*. 39, št. 2, str. 286–300.

Van Uytfanghe, Marc, 1993: L'hagiographie : Un 'genre' chrétien ou antique tardif? *Analecta Bollandiana*, št. 111, str. 135–188.

Vauchez, André, 1997: *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Voss, B. R., 1970: Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike. *Frühmittelalterliche Studien* 4, str. 53–69.

Ward, Benedicta, 1982: *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000–1215*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.