

Izvorni znanstveni rad
UDK 947.02 : 948.0 : 930.2

DUALISTIČKE DILEME NA RUSKO-FINSKOM DODIRNOM PODRUČJU U XI. STOLJEĆU

Miroslav Brandt

1.

Drevni ruski ljetopisi uvelike odudaraju od izvorne građe drugih evropskih zemalja s početka njihove srednjovjekovne povijesti — kako se to sve više uočava u stručnoj literaturi — upravo time što je formiranje njihovih tekstova potkraj XI. i u početku XII. stoljeća znatnim dijelom izvršeno upotrebom mnogih pučkih izvora: legendi, epova, bajki, tradicija i životopisa što su nicali u krilu narodâ, a zatim su ih redaktori susljedice prihvaćali i više ili manje mozaikalno ugrađivali u svoja kronološki svrstavana političko-povijesna kazivanja, dodajući toj elementarnoj građi vlastite vjerske pouke ili vršeći korekcije u interesu svojih kršćanskih vjerskih i crkvenih shvaćanja i u okviru intencija političke vlasti koja se izgrađivala.¹

Na toj osnovi, građa ruskih ljetopisa sadržava obilje indikacija i o pučkim komponentama unutar sveukupne društvene cjeline u vremenu koje opisuje. Pa ipak, duhovna stanja i misaone tvorbe širokih slojeva stanovništva u tim dalekim epohama ponekad teško otkrivaju svoj istinski sociološki smisao, sakriven lapidarnošću napomena što su im posvećene ili pak izobličenjem iskonskoga informativnog materijala koje je posljedica određenog odnosa prema temi što je kroničar saopćava ili redaktor — kao prvotni ili sekundarni obrađivač svoga predloška — preinačuje, u skladu sa svojim

¹ V. o tome: N. K. Gudzij, *Istorija drevnej ruskoj literatury*, M. 1956, posebice str. 46 i slj. *Isti*, *Literatura Kijevskoj Rusi i drevnejšie inoslavjanske literatury*, M. 1958. (IV. Meždunarodnij sjezd slavistov. Doklady); A. N. Nasonov, *Istorija ruskogo letopisanija XI — nač. XVIII veka*, gl. 1: *Načalnye etapy kievskogo letopisanija v svjazy s razvitijem Drevnerusskogo gosudarstva*, Moskva 1969; M. N. Tihomirov, *Krestjanske i gorodske vosstanija na Rusi XI—XIII vv.*, M. 1955, posebice 2. pogl.: *Otraženie klassovoj borby v ruskoj literature XI—XIII vv.*; *isti*, *Russkaja kuljtura X—XIII. vv.* M. 1968; *isti*, *Načalo ruskoj istoriografiji. Vopr. Istor.*, M. 1960, br. 5, 41—56; L. V. Čerepnin, *Russkaja pravda i letopis kak istočniki po istorii klassovoj borby. Sbornik k 70-letiju akademika B. D. Grekova*, M. 1952; I. Ja. Frojanov: *Sovjetskaja istoriografija klassovoj borby v Drevnej Rusi*, u zborniku: *Sovjetskaja istoriografija klassovoj borby i revoljucionnogo dviženija v Rossii*, I., Leningrad 1967, 18—53.

vlastitim naziranjem dli sa svrhom koju oblikovanom tekstu želi dati. Zbog toga i rekonstrukcija davne povijesne istine što je današnja historiografija nastoji ostvariti, nameće ponekad čak i višekratno vraćanje na neka pitanja koja, s vremenom, sve iznova traže potpunija objašnjenja.

Tako je B. D. Grekov godine 1953. o jednoj od najzamršenijih epizoda klasnih borbi na tlu Rusije u XI. stoljeću, o ustanku suzdaljskih i novgorodskih »smerda« pod vodstvom vračeva (»volhva«) u godini 1071, konstatirao da je taj ustanak »...ne jednom bio predmetom izučavanja sovjetskih historičara.«² I sam Grekov pisao je o toj temi nekoliko puta,³ a nakon njega i niz drugih pisaca, u Sovjetskom Savezu i izvan njega.⁴ Ti su događaji uzimani u obzir i pri tretiranju načelnih pitanja sovjetske rusističke medievalne znanosti.⁵ Ali pri analiziranju idejnih komponenata toga ustanka seljaka na sjevero-

² Očerki istorii SSSR. Period feodalizma, IX—XV vv., čast I, pod red. B. D. Grekova — L. V. Čerepnina — V. T. Pašuto, M. 1953, str. 178, bilj. 1. A. A. Zimin, Holopi na Rusi, Moskva 1973, 111 i slj. još je i dalje primoram smatrati da su pojedinosti tih događaja sve do danas nedovoljno objašnjene.

³ B. D. Grekov, Krestjane na Rusi s drevnejših vremen do XVII veka, M. 1946, 235 i slj.; B. D. Grekov, Kijevska Rus' — Izbrannye trudy, t. II., M. 1959, 187 i slj. (1. izd. M. 1939: prijevod na hrvatski jezik, »Naprijed«, Zagreb 1962, 224 i slj.).

⁴ Među najvažnije interpretacije navedene teme pripadaju: M. N. Martinov, Vosstanie smerdov na Volge i Šeksne vo vtoroj polovine XI veka, »Učenie zapiski Vologodskogo gossudarstvennogo pedagogičeskogo instituta«, t. 4, Vologda 1948, str. 3—36; M. N. Mihomirov, Krestjanskije i gorodskie vosstanija na Rusi XI—XIII vv., M. 1955; N. K. Gudzij, Istorija drevnej ruskoj literatury, M. 1956, 55—6; D. A. Kazačkova, Kъм въпроса на bogomilskata eres v drevna Rusija prez XI vek, *Istoričeski pregled*, Bŭlgarska Akademija na naukite, Institut za bŭlgarska istorija, god. XIII, svez. 4, Sofija 1957, 45—78; isti, Zaroždenie i razvitie anticerkovnoj ideologii v drevnej Rusi XI. v. Obj. u »Voprosy istorii religii i ateizma. Sbornik statej«, t. V., Moskva 1958, 283—314; V. V. Mavrodin, Narodnie vosstanija v Drevnej Rusi XI—XIII vv., Moskva 1961; Jana Poláková, Některé ohlasy bogumilstvá ve staré ruské literatuře a ústní slovesnosti. *Sbornik pracé Filosofické fakulty Brněnské universsity* (J. E. Purkyně), Ročník XII, Rada literárněvědná (D) C. 10, Brno 1963, 81—97; O. G. Žužanidze, Z istorii klassoj borotabi v kiivskii Ruci kincja XI. st., *Ukraïnskij istoričnij žurnal*, Kiiiv 1963, № 6; Jana Poláková, Materialy o razvitii dualističeskikh narodnyh skazok u Slavjan, *Slavia*, r. XXXIV, Praha 1965, sešit 3. str. 456—468; L. V. Čerepnin: Obščestvenno-političeskie otnošenija v Drevnej Rusi i Russkaja Pravda, obj. u dj. »Drevnerusskoe gossudarstvo i ego meždunarodnoe značenie, M. 1965, 175—194; I. Ja. Frojanov, Sovjetskaja istoriografija klassovoj borby i revoljucionnogo dviženija v Rossii, T. I., Leningrad 1967; D. Angelov, Bogomilstvoto v Bŭlgarija, Sofija 1969, 431—437; A. A. Zimin: Holopy na Rusi (s drevnejših vremen do konca XV. v., Moskva 1973, 143—156.

⁵ L. V. Čerepnin, Problemy istorii Rossii epohi feodalizma, Moskva 1970; I. Ja. Frojanov, Harakter socialnyh konfliktiv na Ruci v X — na počatku XII st., *Ukraïnskij istoričnij žurnal*, Kiiiv 1971, № 5, str. 70 i dalje; A. P. Novoseljcev—V. T. Pašuto—L. V. Čerepnin, Puti razvitija feodalizma, M. 1972. (o problemu smerda i holopa).

istoku Rusije u god. 1071. ni jedan sovjetski autor — koliko mi je poznato⁶ — nije (prije 1956) izrazio tako nedvojbeno formuliranu ocjenu vjerskih pozicija »vračeva koji su taj ustanak vodili«, kao što je to učinio istaknuti stručnjak za starorusku književnost N. K. Gudzij. On u već navedenom djelu tvrdi da su vračevi koji su stajali na čelu pobune seljaka »zastupali bogumilsko vjersko učenje o tome da je sotona stvorio čovjekovo tijelo a bog njegovu dušu« i da su ti vračevi »svojom pripadnošću bogumilskoj herezi« ... »izražavali opozicionalno raspoloženje seljaštva« (»vyražali nastroenie oppozicionno nastroennogo krest'janstva«).^{6a} Poslije Gudzija, i D. A. Kazačkova definira vjersko stanovište volhva kao izrazito bogumilsku tezu o postanku svijeta (!) iako tu interpretaciju proširuje ocjenom da njihova shvaćanja treba smatrati smjesom ruskoga poganskog dvojevjerja i bogumilstva.⁷ Tezu o nepobitnom bogumilstvu u svojim istodobnim publikacijama zastupaju Jana Poláková, D. G. Zužanidze i bugarski autori, napose D. Angelov. Aluzivnu usporedbu s bugarskim bogumilstvom nabacuje i M. N. Tihomirov (1955) a o »bogumilskim predodžbama« volhva govori i A. A. Zimin (1973).⁸

Postojanje bogumilske hereze u sjevernoruskim kneževinama potkraj XI. stoljeća bilo bi izvanredno važna i zanimljiva činjenica u mnogom pogledu. Poznato je da je bogumilska hereza u 2. polovici XI. stoljeća bila u Bizantu na vrhuncu, kad joj je na čelu bio herezijarh Bazilije, koga je zatim (nakon 1110) car Aleksije Komnen — prema kazivanju Ane Komnene — s mnogim njegovim istomišljenicima dao spaliti na lomači.⁹ U isto vrijeme bogumilstvo je bilo proganjano i u Bugarskoj, koja je od 1018. do 1185. bila pod vlašću Bizanta. Ali upravo u to doba ono je pod površinom strane državne strukture produbljavalo svoj utjecaj na potlačen narod, prvenstveno na seljaštvo; no tada ono ujedno prodire i u gradove i postiže znatne uspjehe na području vjerske književnosti.¹⁰ Usprkos svim prijašnjim proganjanjima, iskorjenjivanje bogumilstva u Bizantu i njemu podložnim zemljama započelo se snažnije ostvarivati tek od vremena Manojla Komnena (1143—1180). U to doba pada

⁶ Citirana rasprava M. N. Martinova, objavljena u Vologdi 1948, nije mi, na žalost, bila dostupna, pa mi iz njezina spominjanja u kasnijoj literaturi nije bilo moguće razabrati autorovo gledanje na problem koji je tema ovoga razmatranja.

^{6a} N. K. Gudzij, na cit. mj.

⁷ D. A. Kazačkova, Към въпроса..., 72.

⁸ V. citirana djela u bilješkama 1. i 4. O shvaćanjima koja se više ili manje udaljuju od ove teze ili je upotpunjuju drugim interpretacijama ili čak odbacuju bit će riječi u nastavku ovoga izlaganja. Kao polaznu točku daljnjeg raspravljanja valja posebice navesti shvaćanje M. N. Tihomirova. Po njegovu mišljenju radi se tu o »prilično rasprostranjenim predodžbama kod raznih naroda o stvaranju svijeta i čovjeka, kod kojih se 'dobro' i 'zlo' suprotstavljaju jedno drugome, kao i u učenju bugarskih bogumila«. V. n. dj., 123.

⁹ Alexias, lib. XV, XIII. V. o tome: D. Obolensky, The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1948, 197. i sl. također: Dimităr Angelov, Bogumilstvo v Bŭlgarija, Sofija 1969, 53 i sl., 391—403; F. Rački, Bogomili i patareni, izd. SKA. Pos. izd., knj. 87, Beograd 1931, 346 i sl.

¹⁰ D. Angelov, n. dj., 371/2; J. Ivanov, Bogumilskie knigi i legendi. Fototipno izd. pod red. D. Angelova, Sofija 1970, 72 i dr.

i najranija javna afirmacija takozvanih neomanihejskih hereza u drugim evropskim zemljama, napose u Bosni, sjevernoj Italiji, Porajnju i sjevernoj Francuskoj, usporedo s njezinim potpunim istrebljenjem u Srbiji Stevana Nemanje, između 1159. i 1185.¹¹

U okviru takvih okolnosti i, uz to, s obzirom na dobro poznatu činjenicu da je upravo Bugarska (koja u X. stoljeću ulazi u doba svoga najznačajnijeg procvata na području crkvene i vjerske književnosti) bila glavni posrednik u procesu rađanja ruske crkvene knjige,¹² postavlja se pitanje da li je moguće da su utjecaji iz Bugarske, u kojoj je bogumilstvo do potkraj XI. stoljeća bilo pretežno duhovnom svojinom upravo potlačenog seljaštva,¹³ ili pak utjecaji izravno iz Bizanta, gdje je krajem XI. stoljeća dualistička hereza na svom vrhuncu upravo u glavnom gradu Carstva, mogli doprijeti na daleki ruski sjever i ondje postati idejom vodiljom u seljačkim pobunama protiv feudalnog tipa eksploatacije i prisvajanja viška proizvoda, nužnih neposrednim proizvođačima čak za sam elementarni opstanak.

2.

Najraniji u sačuvanim dokumentima zabilježeni ustanci ruskih seljaka zbili su se upravo u XI. stoljeću: 1024, 1068, 1071. Karakteristično je da su u njima, prema podacima ljetopisaca, ili vodeću ili na neki drugi način istaknutu ulogu imali vračevi (volhvy), a glavninu seljačkih pobunjeničkih snaga čine slobodni članovi seoskih općina, smerdi, koje je proces feudalizacije ugrožavao zakmećivanjem. Taj društveni proces nije u svojim prvim fazama dovoljno jasan, pa je, napose, detaljna povijest gubitka gospodarske samostalnosti i, zatim, socijalne punopravnosti slobodnoga ruskog seljaštva, udruženoga u samostalne seoske općine, još uvijek neosvijetljena, jer nema dovoljne izvorne argumentacije.¹⁴ Ali rezultati toga procesa, dostignuti do početka XI. stoljeća, vidljivi su na temelju ustanova koje su kodificirane u Najstarijoj ruskoj Pravdi i Pravdi Jaroslavića. Tada je ruska »votčina« već organizirana analogno francuskim senjorijama ili engleskim manorima; na njima se vodi naturalno, autarhično gospodarstvo, a seljaci obrađuju velikaške zemljišne čestice uz obavezu davanja naturalnih dažbina i »barščine«. Ali taj proces nipošto nije do XI. stoljeća zahvatio čitav državni teritorij Kijevske Rusije. On je bio uznapređovaliji na jugu, u Kijevskoj oblasti, a znatno sporiji u srednjoj Rusiji i u njezinim sjevernim ili sjeveroistočnim kneževinama, pa su posvuda, u cijeloj Rusiji, a osobito u pokrajinama udaljenijima od državnog središta uvelike postojali, pa čak i prevladavali slobodni obrađivači zemlje, članovi seoskih općina, koji su imali dažbinskih obaveza samo prema državnoj, kneževskoj vlasti, a ne i prema svjetovnim ili crkvenim velikašima. Pa ipak, već od X. stoljeća neosporno je da knezovi i bojari raznim sred-

¹¹ A. Borst, Die Katharer. Schriften der Mon. Germ. Histor. № 12, Stuttgart, 1953, 90.

¹² N. K. Gudzij n. dj. 21—22.

¹³ D. Angelov, n. dj., 371/2.

¹⁴ M. N. Tihomirov, n. dj., 29.

stvima iskorištavaju proces imovinske diferencijacije u seoskim općinama, otimlju selima njihove neobrađene zemlje i podvrgavaju u zavisnost osiromašene seljake, pa i čitava sela.¹⁵ Kao i drugdje u svijetu, i za područje Rusije ostaje jednom od velikih tema istraživanje koliko je udjela u procesu podvlašćivanja slobodnih seoskih općina imalo vladarsko darivanje javno-pravnih dažbina privatnim korisnicima, svjetovnim i crkvenim velikašima koji te javnopravne dažbine pretvaraju u privatnopravnu, feudalnu zemljišnu rentu.¹⁶ Ali bez obzira na putove i metode podvlašćivanja slobodnih seljaka, »smerda« i »sjabra«, taj se proces provodio usporedo sa širenjem i jačanjem kršćanstva i, čak, uz aktivnu pomoć crkve i samostana. Zbog toga je otpor podvlašćivanju slobodnog seljaštva imao istodobno i karakter otpora kršćanstvu kao njegovu sudioniku, pomagaču i zagovorniku.

Upravo o tome jedinstvu otpora objema komponentama podvlašćivanja slobodnih seljaka, privredno-društvenoj i »ideološkoj«, svjedoče elementi što ih o seljačkim ustancima u Rusiji XI stoljeća (osobito o onome iz 1024. i 1071) donose sačuvani izvori.

3.

Seljački ustanak godine 1024. ljetopisi lociraju u Suzdaljsku kneževinu koja se tada smatrala jednom od rubnih zemalja Kijevske Rusije prema oblastima u kojima su, s onu stranu gornje Volge i Šeksne, živjeli neslavenski stanovnici, Čeremisi, Meri i Čudi. To je doba dubokih unutrašnjih previranja u cijeloj Kijevskoj Rusiji, u vezi s razdorom među osmoricom sinova velikoga kneza Vladimira Svjatoslavića, koji je umro 1015. Borbe što su se vodile između Svjatopolka i njegovih saveznika, Poljaka i Pečeneza, te njegova suparnika Jaroslava, zatim između Jaroslava i njegova brata, tmutarakanskoga kneza Mstislava, između Jaroslava i njegova nećaka, Brjačislava Polockoga, značile su sukobljavanje tendencija prema afirmaciji jedinstvene državne vlasti i težnji k feudalnoj samostalnosti pojedinih regija. Feudalne, disperzivne snage mogle su pri tome računati na utoliko veće uspjehe, ukoliko je potpuno bila neograničenost njihove vlasti nad stanovništvom koje je bilo podložno njihovoj supremaciji. Takve su se okolnosti očitovale posvudašnjim nastojanjem da se sveukupno stanovništvo podvlasti, radi povećanja ekonomske i vojne moći lokalnih knezova i bojara. Neprekidni ratovi, primoravanje i slobodnih i neslobodnih seljaka da sudjeluju u borbama zaraćenih strana, ratna razaranja i druge nevolje rađale su pobunama po cijeloj Rusiji,¹⁷ ali je ljetopisac svoj prikaz događaja centrirao u Suzdaljsku zemlju, gdje je zavladao glad i time dovela stanovništvo do skrajnjih odluka o otvorenom ustanku protiv poretka.

¹⁵ M. N. Tihomirov, n. dj., 30 i slj.

¹⁶ M. Brandt, Primjedbe u vezi s referatom »Postanak feudalizma u evr. zemljama« Z. V. Udalcove i E. V. Gutnove na Kongresu u Moskvi 1970. *Radovi Filoz. fak. u Zagrebu*, Odsjek za povijest, 7—8, Zagreb 1969/70, 147—150.

¹⁷ M. N. Tihomirov, n. dj., 64—5; B. D. Grekov, *Kijevskaja Rusʹ*, u prijev. na hrv. jez. u izd. »Naprijed«, Zagreb 1962, 257—259.

Za problem seljačkog ustanka u god. 1071. važno je što ljetopisac vodstvo i u ustanku iz 1024. pripisuje vračevima:

»Te godine pojavili su se vračevi u Suzdalju; ubijali su 'staruju čadъ' po đavoljem napatku i bjesovanju, govoreći da oni za sebe zadržavaju zalihe hrane. Zavladao je veliki metež i glad po cijeloj toj zemlji; svi su ljudi odlazili niz Volgu k Bugarima i odonuda dovoziili žito, pa su tako preživjeli. Dočuvši o vračevima, Jaroslav je došao u Suzdalj, uhvatio ih i utamničio, a druge je udario kaznama govoreći: 'Na bilo koju zemlju Bog dovodi glad, pomor ili sušu i druge nevolje zbog naših grijeha, a čovjek ne zna ništa. Nakon toga Jaroslav se vratio u Novgorod'.«¹⁸

Nema sumnje da taj tekst svjedoči o bitnoj motivaciji pobune o kojoj se poblizje pojedinosti samoga događanja ne saopćavaju: imućni ljudi, koji su po svome posjedničkom položaju imali zalihe hrane i u doba gladi, sakrivali su ih, i buna je bila usmjerena na to da im te zalihe otme. Pisac ljetopisnog teksta obilježava prirodni poriv gladnih da se u nevolji namire onim što je prisvojeno u okviru jednoga od povijesnih oblika klasne eksploatacije — »đavoljim naukom«, a Jaroslavu pripisuje neku okrnjenu polemiku koju je prešućivanje naziranja što su ga iznosili vračevi ili, općenitije, pobunjena i izgladnjela sirotinja (sakrivenog pod pogrdom »đavoljeg nauka«), pretvorilo u autoritativni monolog koji je nalik na naprasnu osudu. Pa ipak, očito je i u tako izobličenu obliku ljetopisnog zapisa da je prešućeni dio polemike okrivljavao povlaštene slojeve društva zbog nevolja puka: glad, boleštine, dažbinske terete, neimaštinu i ratna stradanja uzrokuju bogati i moćni ljudi svojim nasiljem i otimačinom, a puk ima pravo da im sakrivena dobra uzme i time sebe spasi od propasti. Protiv toga »nauka«, koji je »đavolji«, pisac daje Jaroslavu u ruke »dogmatsko«, »ideološko« oružje i, ujedno, opravdanje: nevolje su božja kazna za grijeha, a ne rezultat poretka i društvenih odnosa. Represija pobune je, dakle, opravdana jer nameće poštovanje božje volje i božanskog poretka.

Kao i drugdje, kao i u mnogim drugim vremenima, vladalački su se slojevi, dakle, služili respektabilnim, načelnim zamislima metafizičkog karaktera da bi obranili svoj poredak i opravdali silu kojom su gušili njegovo ugrožavanje. U takvim okolnostima, kršćanska su vjerska poimanja i njihova upotrebljivost pri obrani eksploatacije sirotinjsko stanovništvo neizbježno ispunjala nepovjerenjem prema takvoj, za šire slojeve još uvijek novoj religiji, i ono se priklanjalo utjecaju vračeva, koji su nikli iz društvenih odnosa predfeudalnoga, rodovskog društva i bili zadojeni njegovom kolektivnom, pretklasnom, neprisvajačkom etikom, a bili su i sami ugroženi nadiranjem nove crkve i njezina svećenstva.

Ljetopisni tekstovi koji govore o ustanku kijevskih pučana u god. 1068, povezanom s drugima, nedovoljno jasno naznačenim seljačkim pokretima istoga vremena, ne pridaju nikakvu ulogu poganskim vračevima u samim događajima, ali je zanimljivo da se knezu Vsjeslavu Brjačislaviću, koga je

¹⁸ Полное собрание летописей, изд. АН СССР, т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому Списку, М. 1962, ступац 147—148; т. 2.: Ипатьевская летопись, ступац 135.

kijevski ustanak 1068. izveo iz tamnice i postavio na velikokneževsko prijestolje, u ljetopisima i u »Slovu o polku Igoreve« govori da je rođen pod utjecajem vradžbina i da je zapravo vještac.¹⁹

Najiscrpnije prikazanu ulogu imaju, međutim, vračevi u seljačkom ustanku god. 1071. koji je, možda, obuhvatio sve sjevernoruske zemlje od Jaroslavlja i Suzdalja do Polocka, Novgoroda i Bjeloozera. Ali tekstualni prikaz odaje pri tome različite redaktorske intervencije, prekidanja u izlaganju, dodavanja i naknadna povezivanja dijelova koji prvobitno nisu bili ista cjelina. Oni se i teritorijalno odnose na tri različita područja, a u narativnom slijedu povezuje ih svojevrсна uloga vračeva. Potpuni tekst o tim zbivanjima glasi (u prijevodu) ovako:

[1] »Godine 6579 (tj. 1071) [. . .] dođe neki vrač (volhvъ) opsjednut đavlom; dođe u Kijev i govoraše kazujući da će za pet godina Dnjeper poteći uzvodno, da će se zemlje preseliti na druga mjesta, da će Grčka zemlja zauzeti mjesto Rusije a Rusija mjesto Grčke, a i druge će zemlje izmijeniti svoje mjesto; lakovjerni mu povjerovaše, a vjernici su mu se smijali, pa mu rekoše: 'Đavo se igra s tobom na tvoju propast.' A tako mu se i dogodi: u jednu jedinu noć nestade ga bez ikakva glasa o njemu.

[2] Đavli, naime, one koje potiču navode na zlo pa im se izruguju, bacaju ih u smrtonosni ponor naučivši ih govoriti, kako ćemo pokazati, po đavol-skome nauku i djelovanju.

[3] Kad je u Rostovskoj oblasti zavlada glad, pojavila su se dva vrača (volhva) iz Jaroslavlja govoreći: 'Mi znamo tko sakriva zalihe (obilje).' Pa pođoše uz Volgu i kad su došli u naselja (pogostъ), označiše najodličnije žene govoreći: 'Ova sakriva (derzitъ) žito, ova med, ova ribu, a ova kožu.' Stanovnici stadoše k njima privoditi svoje sestre, majke, žene; u svojoj zasljepljenosti prorezivali su ih za plećima i uzimali ili žito, ili ribu; tako ubiše mnoge žene a njihovo imanje otimahu za sebe. Zatim dođoše u Bjeloozero; ondje je s njima bilo 300 ljudi. U to se vrijeme desilo da je, poslan od Svjatoslava [kijevskog velikog kneza], onamo došao Jan, sin Vyšate; ispriповjediše mu Bjeloozerci da su dva čarobnjaka (dva kudesnika) već pobila mnoge žene uz Volgu i Šeksnu i da su došli ovamo. Jan je na to ispitao čiji su to smerdi, pa doznajući da su njegovoga kneza, pošalje [svoje ljude] onima koji su bili s njima pa im reče: 'Predajte te vračeve (volhva) meni jer su smerdi mojega kneza.' Ali oni to nisu poslušali. Tada sam Jan pođe k njima bez oružja, ali mu rekoše njegovi vojnici (otroci): 'Ne idi bez oružja, napast će te.' Tada on naredi vojnicima (otrokomъ) da uzmu oružje, a bilo ih je dvanaest vojnika s njime, te pođe k njima prema šumi. Oni se tamo razvrstaše u bojni poredak da mu se odupru. Kako im je Jan prilazio s bojnóm sjekirom, trojica od tih ljudi priđoše Janu govoreći: 'Zar ne vidiš da ideš u smrt, ne pristupaj!' Onoga koji je govorio naredi da ubiju, a sam pođe protiv ostalih. Oni nasrnuše na Jana, jedan zamahne na Jana sjekirom, ali on odbije u stranu njegovu sjekiru i udari ga ušicom (tъlъemъ) te zapo-

¹⁹ Uspor. S. M. Solovjev, Istorija Rossii s drevnejših vremen, kn. I., t. 2, M. 1960, 352/3; M. N. Tihomirov, n. dj., 99; »Slovo o polku Igoreve«, prij. i koment. Al. Jugova, Moskva 1970, 105.

vjedi svojim vojnicima da ih sasijeku; ali oni pobjeغوe u šumu i tu ubiše Janova svećenika. Nakon toga Jan dođe u grad k Bjeloozercima pa im reče: 'Ako ne uhvatite vračeve (*volhvy*), neću otići od vas cijelu godinu dana.' Bjeloozerci tada odoše, uhvatiše ih i privedoše k Janu, a on im reče: 'Zbog čega pobiste toliko ljudi?' A oni mu odgovore: 'Ti su za sebe držali zalihе (obilje); ako ih istrijebimo sve, bit će dovoljno uroda (gobino); ako hoćeš, pred tobom ćemo izvući iz njih žito, ribu ili štogod drugo.' Jan im reče: 'To je zaista laž: Bog je čovjeka stvorio od zemlje, sastoji se od kosti, žila i krvi, nema u njemu ničega, a vi ne znate ništa, samo jedini bog zna.' A oni rekoše: 'Mi znamo kako je čovjek stvoren.' A on im reče: 'Kako?' A oni odgovore: 'Bog se kupao u svojoj praonici (»movnaci«, sauni) pa se preznocio i otro rukovjeću slame i onda ju je s nebesa bacio na zemlju. Tada se Sotona počeo prepirati s Bogom o tome tko će od nje stvoriti čovjeka, te đavo stvori čovjeka, a bog u njega stavi dušu; zbog toga, kad čovjek umre, tijelo ide u zemlju, a duša k Bogu.' Reče im Jan: 'Zaista vas je opsjeo đavao (*bjesy*); u kojega boga vjerujete?' Oni odgovoriše: 'U Antikrista.' A on im reče: 'Gdje je on? Rekoše mu: 'Stoluje u podzemlju (sjeditь vь bezdnje).' Reče im Jan: 'Kakav je to bog koji stoluje u podzemlju? To je đavao (*bjesy*), a Bog stoluje na nebesima, na prijestolju, slavljen od anđela koji stoje pred njim u strahopoštovanju ne mogući ni pogledati u njega; i ovaj koga vi nazivate Antikristom bio je anđeo, ali je bio svrgnut i zbog svoje oholosti bačen s nebesa, pa je sada u podzemlju kako vi kazujete i ondje čeka da dođe Bog s nebesa pa da Antikrista svezе verigama i baci u vječni oganj, njega i njegove sluge koji u njega vjeruju. A vas ću ja još u ovome životu baciti na muke, a poslije smrti ćete trpjeti ondje.' Oni mu odgovore: 'Nama naši bogovi kazuju da nam ne možeš ništa.' A on im reče: 'Vama vaši bogovi lažu.' Oni odgovore: 'Trebа da izađemo pred Svjatoslava, a ti ne možeš učiniti ništa.' Jan nato zapovjedi da ih išibaju i išćupaju im brade. Kad su ih išibali i išćupali im brade kliještima, reče im Jan: 'Što vam kažu vaši bogovi?' Odgovoriše mu: 'Da treba da izađemo pred Svjatoslava.' Jan zapovjedi da im stave klin u usta i da ih privežu za kola (? *кь uprugi*) te pošalje ljude pred sobom naprijed a sam pođe za njima. Kad su došli do ušća Šeksne (u Volgu), Jan ih zapita: 'Što vam kažu vaši bogovi?' Oni rekoše: 'Sada nam kažu da nas nećeš ostaviti na životu.' I reče im Jan: 'To su vam po istini rekli.' A oni kazaše: 'Ako nas pustiš, doživjet ćeš mnogo dobra; a ako nas smakneš, zadesit će te mnoge nevolje i zla.' A on reče njima: 'Ako vas pustim, zlo će me stići od Boga; a ako vas smaknem, on će me nagraditi.' Reče dakle Jan vozarima: 'Da li je kome od vas ubijen tkogod od rodbine?' A oni mu rekoše: 'Meni majka, drugome sestra, onome dijete.' On im na to reče: 'Osvetite se za svoje.' A oni ih pograbe, ubiju i objese na hrastovo stablo.

[4] Osveta ih je zadesila od Boga kako su zaslužili. Druge noći, kad se Jan vraćao kući, na stablo se uspeo medvjed, pa ih stade gristi te ih pojede; i tako pogiboše zbog đavoljeg nauka oni koji su znali budućnost za druge, a za svoju pogibiju nisu znali. Da su, naime, za nju znali, ne bi došli na mjesto gdje su imali biti uhvaćeni; a već kad su i bili uhvaćeni, zašto su govorili: 'nećemo umrijeti' onome koji ih je namjeravao ubiti? Ali to je đavolji nauk! Đavoli (*bjesy*) ne znaju čovjekove misli, nego samo unose

pomisli u čovjeka a da sami i ne znaju njihove tajne. Samo Bog poznaje ljudske misli, a đavoli ne znaju ništa; oni su nemoćni i slijepi. Zato ćemo ispriopovjediti još ponešto o njihovoj sljepoći i neznanju.

[5] U to isto vrijeme, tih godina, dogodilo se nekom Novgorodaninu da je došao k Čudima, pa je otišao k nekom čarobnjaku (kudesniku) htijući da mu ovaj učini vraćanja (*volhovanĭja*); ovaj po svom običaju počeo prizivati zloduhove (bjesy) u svoj dom (hraminu). Novgorodanin je sjedio na sjedištu, čarobnjak je ležao sav ukočen a zloduh ga je šibao. Ustavši čarobnjak reče Novgorodaninu: 'Bogovi ne smiju prići jer nešto imaš na sebi čega se boje.' On se sjeti da na sebi ima križ pa ode i stavi ga izvan te kuće; onaj zatim počeo opet zazivati zloduhove, a ovi su ga, bičujući ga i dalje, upitali zbog čega je onaj došao. Zatim on upita: 'Zbog čega se boji što ja na sebi nosim križ?' A on reče da je to znamenje nebeskoga Boga, a njega se naši bogovi boje.' A on nato reče: 'Tko su vaši bogovi i gdje žive?' A on reče: 'U podzemlju (*vъ bezdnahъ*); lice im je crno, imaju krila i rep, zalijeću se i pod nebo i slušaju vaše bogove; vaši su anđeli na nebesima, ako netko od vaših ljudi umre, on bude odnesen na nebo. Kad umre netko od naših, nosimo ga našim bogovima u bezdan.'

[6] Tako i jest: grešnici su u paklu (*vъ adje*) gdje očekuju vječne muke, a pravednici u nebeskim obitavalištima gdje žive s anđelima. Takva ti je đavolska sila i ljepota i nemoć. Time zamamljuju čovjeka zapovijedajući mu da kazuje priviđenja koja se ukazuju onima kojima je vjera nejaka; njima se javljaju u snu, drugima pak u mašti pa tako vraćuju (*volhvujut*) po nuku đavoljem. Naročito se po ženama zbivaju đavolska čarobnjaštva jer je na iskonu đavao obmanuo ženu, a zatim ona muža. Tako kroz sva pokoljenja žene mnogo vraćaju čarobnjaštvom, truju i vrše druge đavolske lukavštine. Ali i zavedeni muškarci postaju zbog đavla nevjernicima; tako se desilo i u vrijeme apostola da je živio vrač Simon pa je s pomoću čarolija činio da pas govori ljudski, a sam se preobličavao čas u starca, čas u mladića, ovoga ili onoga je pretvarao u nešto drugo, sve to radeći svojom maštom. Annij i Mamvrij činili su čarobnjaštvom čudesa protiv Mojsija, ali je i Kunop vršio đavolska čaranja da će i po vodi hodati, a i druga je čarobnjaštva činio obmanut đavolom na propast sebi i drugima.

[7] Tako se neki vrač (*volhv*) pojavio za vrijeme Gljeba [Svjatoslavića] u Novgorodu, govorio je ljudima i izdavao se za boga (*tvorja sja aky Bogъ*), zavaravši mnoge, gotovo cio grad; govorio je naime da zna sve i hulio je na kršćansku vjeru govoreći: 'Prijeći ću po Volhovu pred svima.' I nastu u gradu velika uzbuna, svi povjeroše u njega i htjedohše pogubiti episkopa; a episkop uze križ i obuče svećeničku haljinu pa reče: 'Tko želi vjerovati u vrača, taj neka priđe k njemu; a oni koji imaju [pravu] vjeru neka pristupe križu.' I razdijeliše se nadvoje: knez Gljeb i njegova družina stadoše uz episkopa, a svi ljudi slijedili su vrača; i nastu veliki metež među njima. Gljeb uze bojnu sjekiru pod skut, priđe vraču i reče mu: 'Znadeš li što će biti sutra ili danas do večeri?' A on reče: 'Znam sve.' A Gljeb zapita: 'Ti dakle znaš što će se dogoditi još danas?' 'Učinit ću velika čuda,' reče on. A

Gljeb izvuče sjekiru, udari ga i on pade mrtav, a ljudi se razidoše. Tako on pogibe tijelom i dušom jer se predao đavlu.«²⁰

Sveukupni citirani tekst naracije, datiran u Ljetopisima godinom 1071, očigledno je skup međusobno usjetno povezanih izlaganja različitog podrijetla koja je jedna ili možda nekoliko redaktorskih ruku sjedinilo u poučnu cjelinu kojoj je svrha da socijalne pokrete potlačenoga ili ugroženog stanovništva motivacijski obezvrijedi, vezujući ih uz služenje đavolu i kao takve ih prikaže kao pothvate bez perspektive. Ali u isto vrijeme, redaktor ili redaktori vojuju i za afirmaciju kršćanskih pravovjernih dogmi koje očigledno još nisu dovoljno duboko prodrle u najšire slojeve stanovništva o kome navedena epizoda govori.²¹

Čini se da se tradirani tekst Lavrentijevskog i Ipatijevskog ljetopisa može — zbog preglednosti izlaganja i tematskih uzroka — razvrstati u sedam različitih odsjeka.²² Prvi odsjek čini priča o proročanstvima kijevskoga vrača koja možda i nema nikakve druge svrhe nego da uvodno sugerira klimu apsurdna i bezumne propasti do koje dovodi svako prihvaćanje đavoljih sugestija.²³ Drugi, sasvim kratak odjeljak zasebno je »naravoučenije« o đavoljim lukavštinama što ga je dogmatičko-moralizatorski redaktor koji se poslužio uvodnom pričom smatrao nužnim uključiti kao vezu između prve i druge zgrade koje same po sebi nemaju nikakve dublje veze. Treći, glavni i najduži odsječak čini naracija o ustanku smerda pod vodstvom vračeva. Ali i ona sama u svome slijedu sadržava elemente kojima se dinamika izlaganja usporava i zaustavlja. Posebice je to izrazito na dva mjesta: a) teološkom debatom između vračeva i Jana Vyšatića o stvaranju čovjeka, i b) dogmatsko-poučnim tekstom što ga autor ili redaktor pripisuje Janu Vyšatiću o poznatom starozavjetnom mitu o »padu anđela«. I jedan i drugi od tih dvaju odlomaka veoma su vješto uklopljeni u sustavan rast cijele dramatike opisanih događaja; ali dok prvi (a) ne postavlja Janu Vyšatiću, kneževu izaslaniku koji diljem Rusije za kneza skuplja dažbine, teže zadaće u teološkoj konfrontaciji, nego ostaje u granicama »saslušavanja« krivaca, drugi (b),

²⁰ Lavrentievskaja letopisъ, cit. izd. stupac 174—181; Ipatievskaja letopisъ, cit. izd., stupac 164—171.

²¹ Koliko sam mogao utvrditi, čini se da minuciozna tekstualna analiza ljetopisnog zapisa pod god. 6579. (1071) nije još izvršena, iako M. N. Tihomirov u jedinom opsežnijem tretmanu seljačkih ustanaka iz 1071. (v. n. dj. str. 114—129) upozorava na to da se radi o zbirci podataka iz raznih izvora. U svom prikazu Tihomirov, međutim, dogmatske i religijske komponente ostavlja po strani i čak najvažnije dijelove prepirki o dogmatskim oprekama ne navodi, premda upravo ti dijelovi teksta nameću dalekosežne komparativne studije pravno-povijesnog, crkveno-povijesnog, etnološkog, jezikoslovnog i književno-povijesnog karaktera. U pogledu kronološkog određenja događaja, počevši od Šahmatovljevih analiza najstarijih ruskih ljetopisa u god. 1908. smatra se da su događaji navedeni pod 1071. ispunjali razdoblje između 1066. i 1069.

²² U originalu citiranog ljetopisnog teksta takve podjele nema, nego tekst teče bez prekidâ, koji su ovdje uneseni rastavljanjem na pasuse, obilježene brojkama, čega u originalu također nema.

²³ Tu »didaktičku« namjenu uočava i ističe i M. N. Tihomirov, n. dj., 126.

predstavlja ga kao upućenoga teologa-dogmatičara, pri čemu njegovo izlaganje veoma nalikuje vidokrugu »naravoučenija« iz drugoga po redu kratkoga odjeljka ovdje iznesenoga ljetopisnog citata, pa time sugerira intervenciju iste redaktorske ruke iz kruga manastirskih ljudi.²⁴ Vjersko-moralističko umovanje, umetnuto kao most k sljedećoj priči, sadržava i četvrti, ovdje izdvojeni stavak, pa i on pripada komentatorsko-didaktičkoj intervenciji ljetopisca ili kasnijih redaktora.

Peti odjeljak, o boravku nekog Novgorodanina kod Čuda (Finaca) zasebna je cjelina i nema nikakve događajne veze s pobunom seljaka o kojoj se govorilo u trećem odjeljku. Nju je sastavljač ljetopisa usklodio preuzevši je iz zasebnog izvora, a ne iz saopćenja Jana Vyšatića, jer mu je omogućavala da uopći ulogu vračeva i čarobnjaka i još više istakne umjesto socijalno-ekonomske, antifeudalne motivacije pučkih pokreta o kojima se u glavnom dijelu teksta govori, sotonsku, pogubnu inspiraciju demona koji ljude zavodi na krivi put zbog svoje zlobe. Šesti odjeljak samo je novi niz vjerskih i moralističkih pouka koje je kroničar ili redaktor smatrao da može izvući iz opisanih događaja, a po svome su tipu jednake gledištima što ih sadržavaju prvi i drugi odjeljak.

Završni, sedmi odjeljak vraća se faktografskoj temi o pučkim pobunama u sjevernoruskim zemljama oko 1071. ali ovaj put u Novgorodu (ili Novgorodskoj zemlji). Kronološki je to zbivanje određeno knezovanjem Glieba Sviatoslavića, koji je i sam akter zbivanja. Glieb Sviatoslavić bio je isprva udjelni knez u Tmutarakanu, ali ga je odonuda 1065. otjerao njegov bratić, Rostislav Vladimirović.²⁵ No kad je iduće godine (1066) Rostislav u Tmutarakanu umro otrovan, na vlast u Tmutarakanu opet se vratio Glieb.²⁶ Nije poznato pod kakvim uvjetima i kada je nakon 1066. Glieb Sviatoslavić prešao iz Tmutarakana u Novgorod, ali ga ljetopisi spominju kao kneza u Novgorodu u god. 1069.²⁷ Zbog toga je, u takvim kronološkim okvirima, opravdano smatrati da je pobuna u Novgorodskoj zemlji pod vodstvom nekoga vrača u biti istodoban događaj sa zbivanjima u Rostovsko-Suzdaljskoj kneževini koja se u ljetopisima saopćavaju pod godinom 1071.

²⁴ Jan Vyšatić prvi put se javlja u ljetopisima 1043. kao sin tysiackoga (vojvode) Vvšate koji je službovao u kijevskoga kneza Jaroslava Mudrog. Jan je umro oko 1106. kao 90-godišnji starac, pa je 1071. mogao imati oko 55 godina. Bio je i on ratnik, a u god. 1089. vjerojatno je također vršio funkciju tysiackoga u Kijevu. Pisac ili redaktor onoga dijela Ljetopisa koji govori o god. 1106. opisuje Jana Vyšatića u povodu njegove smrti kao čovjeka pravedna i valjana »od koga sam i ja mnogo toga čuo i po slušanju njegovih kazivanja upisivao u ovaj ljetopis«. Po ovome se može zaključiti da je cio opis zbivanja u kojima sudjeluje Jan Vyšatić u osnovi njegovo pripovijedanje koje je vjerskim dogmatsko-moralističkim poukama i interpretacijama konačno oblikovao tek ljetopisac. — Uspor. o tome Lavrentievskaja letopisъ, cit. izd., stupac 281; Ipatievskaja letopisъ, cit. izd., stupac 257.

²⁵ Lavrentievskaja letopisъ, cit. izd., stupac 166.

²⁶ S. M. Solovjev, n. dj., 352.

²⁷ S. M. Solovjev, n. dj., 355 i bilj. na str. 696.

4.

U sovjetskoj se historiografiji novgorodsko-suzdaljski ustanak seljaka tretira kao izrazito klasna borba i to je neosporno točno.²⁸ Pa ipak, religijski elementi što ih u svojim izlaganjima navode ljetopisni tekstovi nipošto nisu našli na jednaku ocjenu. B. D. Grekov, u svim navedenim izdanjima, povezuje socijalno-ekonomsku motivaciju ustanka s vjerskim opredjeljenjima. Seosko stanovništvo rodovskih općina pristaje uz poganske vračeve jer i jedni i drugi smatraju staro rodovsko društvo ugroženim. Njemu prijete i feudalni zemljoposjed i kršćanska crkva, nastupajući protiv seljačkih slobodština kao saveznici. Zbog toga seljaci i gradski pučani povezuju s novom religijom nove društvene odnose koje im vlast nameće u jednu cjelinu. Braneći pogansku starinu, u kojoj su bili autoritet za narodne seoske kolektive rodovskih općina, vračevi ustaju protiv novoga poretka u kome su stavljeni izvan zakona i poprimaju ulogu poticatelja ustanka i »vođa narodnih masa« koje za svoju pobunu protiv novih privrednih i društvenih odnosa trebaju parole za okupljanje. Neosporno je pri tome da su vračevi u trenutku gladi isticali etiku kolektivnoga, rodovskog društva koje sakrivanje zaliha radi privatne upotrebe u vrijeme opće nevolje smatra zločinom protiv zajednice. Upravo takvo zalaganje za opće interese omogućilo im je da stanu na čelo pobune protiv bogataša koji nisu gladovali kao sirotinja.

Ovakva veoma prihvatljiva objašnjenja B. D. Grekova čini se da M. N. Tihomirov smatra nužnim korigirati negodujući što se raspravljanje o ustanku smerda u god. 1071. često »brka s proučavanjem pitanja o poganskom kultu i o vraćanjima«. Po njegovu mišljenju, ljetopisac namjerno prikazuje narodni pokret u obliku poganskog praznovjerja da bi ga lakše mogao diskvalificirati.²⁹ Polemizirajući posebice s L. V. Čerepnjinim, Tihomirov inzistira na zaključku da se u opisanim zbivanjima nije radilo o sukobu kršćanstva s poganstvom i o »pobjedi kršćanstva nad posljednjim proplamsajima poganstva koje mu se suprotstavlja«, nego o borbi seljaka s feudalcima kao određenoj etapi klasne borbe u vremenu kad feudalizam slama otpor slobodnih se-

²⁸ B. D. Grekov, u svom djelu »Krest'jane na Rusi«, M. 1946, 238, bilj. 1 navodi stariju literaturu o tom pitanju, između 1933. 1944. koja je kod nas najvećim dijelom nedostupna. On sam, u navedenom djelu, str. 235—239, razmjerno iscrpno govori o pučkim ustancima 1068—71. ponavljajući gotovo doslovno tekst o tim istim događajima kako je on objavljen u djelu »Kijevskaja Rus'« u izdanju od 1939, a zatim ostaje jednak i u svim sljedećim izdanjima toga djela, sve do onoga u njegovim »Izabranim djelima«, M. 1959, sv. II, 214—217 (v. također prijevod na hrvatski jezik, Zagreb 1962, 258—263). Gotovo istovjetan Grekovljev tekst objavljen je i u velikom zbirnom djelu »Očerki istorii SSSR. Period feudalizma IX—XV vv. v dvuh častjah«, I, M. 1953, 175—179, pa se može smatrati da je Grekov punih dvadeset godina ostao pri jednakom ocjenjivanju opisanih događaja, ne nalazeći ni nove dopune već poznatim okolnostima a ni razloga za daljniji razvitak njihove interpretacije. Poslije B. D. Grekova nesumnjivo je najpotpunije probleme istih tih seljačkih ustanaka obradio M. N. Tihomirov u svojoj monografiji »Krest'janskije i gorodskie vosstanija na Rusi XI—XIII vv.«, Moskva 1955, napose na str. 114—129.

²⁹ M. N. Tihomirov, n. dj., 122.

ljaka.³⁰ Premda je i ovakav zaključak u svojoj biti opravdan, on ipak svojom konsekvencijom odvajanja dviju komponenata iste klasne opredijeljenosti sužava vidik i način gledanja na složenost i isprepletenost realnih povijesnih manifestacija. Bilo bi, naime, neopravdano raskidati vezu između materijalnih klasnih interesa i klasne ideologije i zanemarivati njihovu genetičku povezanost. S jedne strane rodovsko-općinsko društvo slobodnih seoskih zajednica sa svojim religijskim politeizmom i animizmom čini jednu cjelinu, nasuprot drugoj cjelini koju čine klasno društvo i kršćanska crkva (koja se ideološki akomodirala najprije robovlasničkom pa zatim i feudalnom društvu u kom je i sama postala vlasnikom zemlje kao osnovnog sredstva za proizvodnju koje se sustavno preotimlje prvobitno ekonomski i socijalno nezavisnom seljaštvu). Povijesna borba tih dvaju oponenta vodila se i sredstvima ekonomske prinude, i izravnim nasiljem, i ideološkom ofenzivom nove religije koja je postala utjecajnim faktorom i zainteresiranim sudionikom u procesu feudalizacije. Oba suprotstavljena tabora zainteresirana su za poraz svoga protivnika na svim linijama sukobljavanja: rodovsko društvo priprema odbacivanje i klasne eksploatacije od strane feudalaca i izgon predstavnika njihove crkve. Suprotno tome, feudalizam slama brahijalnom silom ustanke seljaka koji teže za starom, pretklasnom slobodom i jednakošću, ali ujedno želi diskreditirati i intelektualno uništiti vjersku, pogansku ideologiju rodovskoga društva.

Zbog toga redovnici — autori i urednici ljetopisnih tekstova — ne zamagljuje ustanička, pobunjenička obilježja seljačkih pokreta o kojima pišu. Ali oni uočavaju i njihovu idejnu komponentu, i upravo im ona dobro dolazi da se efikasno bore i protiv njihova privredno-društvenog značenja. Svojim vjerskim dogmatsko-didaktičkim ekskursima, svojim dokazima o apsurdnosti naziranja i postupaka vračeva, o »đavoljoj« inspiraciji njihovih istupa, oni namjerno »etiketiraju« i te vračeve, i rodovsko-plemensku pogansku religiju, i socijalno-ekonomske težnje seljaštva koje želi sačuvati svoju slobodu i nepodjarmljenost obilježjima sotonstva i vjerovanja u Antikrista, da bi ih samim tim etiketiranjem »stavili izvan zakona«, zajamčili i proglasili njihov totalni negativitet te tako svako brahijalno nasilje nad njihovom seljačkom slobodom objavili i odobrili kao opravdano i, čak, kao zaslužno pred Bogom i pred budućnošću čovječanstva. Pri tome je insistiranje na satanizaciji religije vračeva bitan doprinos ljetopisaca odnosno urednika pri opisu vjerskih shvaćanja protiv kojih se bore. No činjenica njihove opreke i nesklada s kršćanskim nazorima ostaje podatak što su ga ljetopisci s pravom uočili i ostavili kao zapis o tadašnjoj duhovnoj stvarnosti, bez obzira na njihovo izopačavanje ili sebi svojstveno objašnjavanje njihova sadržaja.

5.

S obzirom na to da su ljetopisci-redovnici svoje zapise o buni oblikovali sa svrhom da »ideološki« etiketiraju i moralno-politički diskreditiraju svoje klasne protivnike u seljačkom ustanku, bez obzira na istinu i pravdu,

³⁰ L. V. Čerepnin, »Povest vremennyh let«, obj. u *Istoričeskie zapiski*, sv. 25, i M. N. Tihomirov, n. dj., 127—128.

nameće se pitanje što je u prikazu o naziranju vračeva pouzdana povijesna informacija a što je ocrnjivanje objedama za koje su već postojale unaprijed gotove crkvene osude i za koje se znalo da mogu narod uplašiti ovozemaljskim represalijama a i zagrobnim opasnostima vječne kazne.

Budući da je prvi citirani odjeljak ljetopisa, o vraču u Kijevu, uvodno »stvaranje atmosfere« i u svojoj biti sažet i time pojednostavljen i okrnjen dio neke zasebne povijesne informacije koja nema dublje povijesne veze sa zbivanjima u Rostovsko-Suzdaljskoj i Novgorodskoj kneževini oko god. 1071, i jer su odjeljci 2, 4, 6. dogmatsko-poučna uopćavanja, ostaju kao informativna građa o vjerskim prilikama relevantna samo tri odjeljka: 3, 5. i 7. No oni opisuju tri različita događaja, na tri razna područja, a autor ili redaktor kronike povezuje ih samo istosmislenošću njihovih pouka. Zbog toga, kao obavijest o vjerskim shvaćanjima jaroslavskih vračeva, ostaje kao povijesno vjerojatna jezgra samo ono što je sadržano u trećem od citiranih odsječaka kronike, i to napose ono što je rečeno o polemici vračeva s Janom Vyšatićem u Bjeloozeru, u okviru njihova saslušavanja.

To učenje vračeva nesumnjivo sadržava bitno antropološko učenje dualizma: da je Sotona stvoritelj i gospodar čovjekova tijela, a Bog stvoritelj ljudske duše, koja se vraća k Bogu nakon smrti čovjekova tijela. Presudno je pitanje, međutim, da li je povijesna istina da su sami vračevi, po svome slobodnom uvjerenju, iskazivali svoju vjeru u Antikrista, »boga koji vlada zemljom i stoluje u podzemlju«. U tom slučaju njihova vjera ne bi mogla imati nikakve veze ni sa kojom izgrađenom dualističkom religijom: ni sa gnosticizmom I. — II. stoljeća, ni s manihejstvom, ni paulikijanstvom, ni s bogumilstvom, ni s katarstvom kakvo se razvilo u Italiji, južnoj Francuskoj i drugim krajevima zapadne Evrope. Poznato je, naime, da su se sve te religijske zamisli u dualističkoj dilemi između materije i duha, svjetlosti i tame, dobra i zla opredjeljivale za duhovno počelo. One su negatori materijalnosti i pobornici duha koji teži da se oslobodi od robovanja tvari i sotonskoj tjelesnosti. Stoga svi ti i takvi dualisti nisu bili vjernici i štovatelji boga koji vlada materijom i stoluje u podzemlju, nego, naprotiv, njegovi protivnici. Ako su rostovsko-suzdaljski vračevi zaista bili poklonici podzemnoga božanstva materijalnosti, onda taj podatak nesumnjivo govori protiv bilo kakve njihove veze s bogumilstvom i svima srodnim, tzv. neomanihejskim herezama u Prednjoj Aziji i Evropi.

6.

Prema tekstu ljetopisâ, sami su vračevi svoga boga nazivali Antikristom, a i Jan Vyšatić, njihov ispitivač i sudac, služi se istim nazivom: »[...] i ovaj [tj. »vaš bog«], koga vi nazivate Antikristom[. . .]«

Pa ipak, neosporno je da je termin i pojam Antikrista zamisao koja je nikla u krugu kršćanskih ortodoksnih, a ne heterodoksnih i heretičkih predodžbi, pa je zatim imala svoju osebujnu povijest. Sam naziv Antikrist pojavljuje se u kršćanskim osnovnim knjigama razmjerno kasno, tek u 2. pol. II stoljeća n. e., u tzv. Ivanovim poslanicama (1 Iv., 2, 18; 2 Iv. 7), ali se on zasniva na eshatološkim navještajima konačnih borbi Kristovih sa Sotonom

i Kristova drugog dolaska na zemlju u sinoptičkim Evanđeljima, u 2. Pavlovoj poslanici Solunjanima (2, 1—12) i u Ivanovoj Apokalipsi (gl. 13. i 19). U tzv. Maloj Apokalipsi što je sadržavaju Evanđelje po Marku u gl. 13. i Evanđelje po Mateju u gl. 24. naviješta se dolazak »Sina Čovječjeg« koji će konačno oko sebe okupiti vjernike sa svih strana svijeta. Tome će prethoditi mnoge pomutnje, ratovi i razaranja; pojavit će se lažni mesije, činit će razna čudesa i pridobivati mnoge, na njihovu propast. Ivanova Apokalipsa (gl. 13) najavljuje dolazak dviju zvijeri, jedne za drugom, koje će huliti na Boga i steći vlast nad svim narodima; a u gl. 19. se govori o porazu zvijeri i njezina lažnog proroka, o uskrsnuću vjernika i tisućugodišnjem kraljevstvu Kristovu, nakon čega će se Sotona osloboditi iz tamnice da bi poveo konačnu borbu u kojoj će biti zanavijeke pobijeđen i bačen u ognjeno i sumorno jezero gdje će zvijer i njezin lažni prorok biti mučeni d vijeka. Tek poslije toga slijede Posljednji sud te »novo nebo i nova zemlja« vječne slave božje.

U 2. Pavlovoj poslanici Solunjanima (2, 1—12) autor upozorava na to da ne treba očekivati neposredni skori dolazak Kristov. Najprije mora doći »veliki otpad« od vjere, pa će se zatim pojaviti »Čovjek grijeha«, »Sin propasti«, koji će zasjesti u hramu božjem i ponašati se kao da je sam Bog. Kad naposljetku budu uklonjene zapreke nadvladavanju takve situacije, pojavit će se Krist i sjajem svoga ponovnog dolaska ubiti »Sina propasti«, poslije čega slijedi konačni Sud božji svima ljudima. Pri tome je lik Antikrista zasebna zamisao, različita od Sotone. Antikrist je privremena pojava, izvršilac Sotonina programa na zemlji i njegov misionar; njega nakon razdoblja meteža nestaje, a trajni faktor ostaje Sotona, koji mu je bio naredbodavac.

U Ivanovoj Apokalipsi iskristalizirano je iz kataklizmičkih zbivanja »sotonsko trojstvo«: Davao, Antikrist i lažni prorok,³¹ a u Ivanovoj poslanici (2, 22) Antikrist je naprotiv svatko tko niječe Oca i Sina.

Najave Antikristova dolaska i svršetka svijeta obilno su zastupane i u apokrifnim novozavjetnim spisima, kao što su Pseudoklementinske poslanice, Pseudotitova poslanica, Tomina Apokalipsa i dr.³² Posebice je jasno sumirano učenje o svršetku svijeta u Pseudoklementinama, gdje se pozivom na informacije iz Evanđelja po Mateju definira točan raspored događaja: a) najprije će neka varalica propovijedati lažno evanđelje; b) zatim će biti razoreno Sveto mjesto i c) nakon toga će se propovijedati istinsko evanđelje; potom slijedi dolazak Antikristov; d) najzad nakon svega toga dolazi pravi Krist, i on započinje borbu izravno sa Sotonom. U toj borbi tama će biti konačno pobijeđena i svladana pa će zavladatai vječna Svjetlost.

Takva zamisao o redosljedu zbivanja održala se u kasnoantičkoj i srednjovjekovnoj patristici od Ireneja do sv. Augustina, Grgura Velikog i Bede Venerabilisa. Antikrist je pri tome samo jedna od etapa u eshatološkoj dra-

³¹ H. Schlier: Vom Antikrist, u zb. Die Zeit der Kirche. Tübingen 1956, 16—19.

³² V. o tome: E. Hennecke — W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokriphen, II, Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1964, 90—91, 382, 565—572.

mi.³³ U svemu tome ostvarivanju buduće sudbine svijeta Antikrist nipošto nije istovjetan sa Sotonom, nego ga svi patristički tekstovi jasno razlikuju od Sotone, koji je pravi neprijatelj Kristov i Božji. Antikrist je samo golema, zlotvorna slika ljudske zloće i pokvarenosti koja istupa protiv Krista, a pokreće je i vodi Sotona.³⁴

Veoma je zanimljiva činjenica da se predodžba o Antikristu, osim u smislu individualizirane ličnosti već od 1. Ivanove poslanice, a zatim od Laktancija i Origena, upotrebljavala i kao opći pojam za svaku pojedinačnu ili kolektivnu nekršćansku, protukršćansku ili uopće skrajnje zlotvornu djelatnost, pa se primjenjivala kao vjersko-moralni kvalifikativ za postupke ili određene izrazito opake ili protukršćanski štetne ličnosti, počevši od Kaligule i Nerona do srednjovjekovnih heretika i herezija. I obratno, poznato je da su John Wyclif i Martin Luther čak i papu nazivali Antikristom.³⁵ U srednjovjekovnoj su Rusiji staroverjci (raskolnici) državu i državnu pravoslavnu crkvu stoljećima prije reorganizacije ruske crkve što ju je u XVII stoljeću izvršio patrijarh Nikon smatrali Antikristom, a taj je naziv u narodu i crkvenim krugovima davan čak i Napoleonu u vrijeme njegove invazije god. 1812.³⁶ Budući da su osnovni novozavjetni kršćanski tekstovi prikazivali djelatnost protukršćanske Zvijeri iskonski impersonalno ili pluralno, u biti kao simbol protukršćanske djelatnosti, čini se da je bitno svojstvo toga pojma kvalifikativnog, funkcionalnog karaktera a ne da obilježava neko autentično božanstvo koje u nekoj teogoniji ili u kozmičkom poretku božanskih snaga predstavlja opreku Boga-oca ili Krista.

Zbog svega toga nije nimalo uvjerljiv ljetopisni navod da su vračevi zaista vjerovali u Antikrista. Čak da se radilo o nekoj nevjerojatoj sekti poštovalaca negativnog božanstva, ona ne bi imala nikakva razloga da svoju vjeru vezuje uz epizodnu osobu Sotonina izvršitelja naređenih zlodjela, uz njegovo oruđe, kome je u procesu dugotrajnog izgrađivanja judaičko-kršćanske mesijanistike, eshatologije i soteriologije na veoma difuzan i neujednačen način bilo pripisivano njegovo zlotvorno značenje u »operativi« njegova gospodara, Sotone. Pri tome, svaka bi samostalna vjera takve ili slične vrste, vjera pristalica zlog božanstva, imala vlastiti religijski sistem i određenu evoluciju, a ne bi kao objekt svoga vjerovanja preuzela sporednu figuru kršćanske demonologije kojoj se u cijeloj povijesti devijacija od službene dogmatске linije kršćanstva nitko nije obraćao kao cilju svoga obožavanja ili kulta.

Takve okolnosti dovoljno određuju mjeru vjerodostojnosti ljetopisne naracije ukoliko ona vračevima pripisuje vjeru u Antikrista. Čini se da je neosporno da se radi o općoj redaktorskoj težnji da sveukupnu djelatnost vračeva i njihovih pristalica ocrni kao djelatnost »đavolske« inspiracije, da

³³ Usp. o tim činjenicama: W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche*. Göttingen 1932; B. Rigaux, *L'Antéchrist*, Gembl. — Par. — 1932, napose str. 383—387; Schlier, n. dj.; Hennecke — Schneemelcher, n. dj. II, 431—434.

³⁴ Antonio Romeo, *Ante Christo*, u *Enciclopedia Cattolica*, I, Vatikan 1942, stupac 1433—1441.

³⁵ Antonio Romeo, na nav. mj.

³⁶ Ernst Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957, 154/5, 181.

bi ih pojmovima koji bez kolebanja asociraju neminovnu osudu, ne samo vjerski nego i socijalno-politički diskvalificirala. No pisac ili redaktor teksta ne zadovoljava se samo navodom da vračevi vjeruju u Antikrista, nego Jan Vyšatić toga njihovoga boga (»Antikrista«) smjesta (kao što to tvrdi ljetopisac) poistovjećuje sa Sotonom, premda to nije u skladu s autentičnim novozavjetnim i patrističkim shvaćanjem koje je uvažavala i istočna crkva u vremenu kad je u XI. stoljeću prodirala već i u daleka rubna područja ruskih zemalja. Toj neopravdanoj identifikaciji Antikrista iz kršćanske apokaliptike sa Sotonom dodano je zatim i patrističko učenje o padu anđelâ, koje je na starozavjetnim zamecima izgrađeno najprije kod Tertulijana i Laktancija, u III. stoljeću n. e., a koje je Sotonu shvaćalo kao prvoga među anđelima i kažnjenog buntovnika protiv božje svemoći (da bi ga najzad ekstrakanonske i apokrifne novozavjetne knjige priznale prvorodenim sinom Božjim i starijim bratom Isusa-Krista).³⁷ U drugoj od citiranih priča, što je sadržava peti ovdje izdvojeni pasus ljetopisne naracije, toj se identifikaciji dodaje onda i fizički opis Sotone (a ne Antikrista, koji, kao eshatološki lik nigdje u kanonskim a niti u nekanonskim tekstovima nije opisan), onako kako je Sotonu ili đavola fizički zamišljala kršćanska, napose srednjovjekovna pisana i likovna tradicija, sve do vremena gotike i baroka. Primjenom toga klišetiziranoga opisa fizičkoga izgleda Sotone u zasebnoj priči o novgorodskom vraću postignut je pozivom na pučku maštu efekt generalizacije đavolje uloge u svim sličnim nemirima i pobunama seljaštva protiv poretka i vjere koje im je vlast nametala.

7.

Diskvalifikatorska intencionalnost svih onih dijelova narativno-poučnog teksta u ljetopisu o vjeri vračeva u Antikrista ili Sotonu ostavlja kao povijesno pouzdanu, iako krnju, samo informaciju o vjeri vračeva u način kako je stvoren čovjek, a to je vjerovanje nesumnjivo dualističko. Ali o kakvom se dualizmu radi? Da li o bogumilskom, kako je to mislio Gudzij 1956. ili M. N. Tihomirov 1955, ili se radi o nekom drugom i drukčijem dualizmu?

U svojoj posmrtno objavljenoj, nedovršenoj raspravi pod naslovom »Filozofija v drevnej Rusi«,³⁸ M. N. Tihomirov se odrekao eventualnosti vezi vanja vjere jaroslavskih vračeva uz bogumilski dualizam. Po njegovu zaključnom mišljenju: »...poganske predodžbe istočnih Slavena mogle su se razvijati samostalno, s [vlastitim, op. M. B.] dualističkim pogledima na dobro i zlo načelo u svijetu.«³⁹ Time se Tihomirov opredijelio za eventualno postojanje temeljnoga dualističkog objašnjenja o postanku čovjeka u pretkršćanskoj slavenskoj religiji, pa je to njegovo mišljenje, iskristalizirano na kraju višedecenijskoga rada na socijalno-političkoj i kulturnoj povijesti srednjo-

³⁷ M. Brandt, Utjecaji patristike u ranom bogumilstvu i islamu. *Rad JAZU*, knj. 330, Zagreb 1962, 67—69.

³⁸ Objavljeno u zborniku: M. N. Tihomirov, *Russkaja kul'tura X—XIII vekov*, Moskva 1968, 90—172.

³⁹ M. N. Tihomirov, na nav. mj., 94.

vjekovne Rusije, nesumnjivo pažnje vrijedno stanovište u općoj dilemi treba li staroslavensku religiju smatrati — makar djelomično, ili u biti — dualističkom, ili je to neosnovano.

Ali u ljetopisnom opisu vjerskog spora Jana Vyšatića s vračevima ima i nekih elemenata koji pažnju privlače i u drugim smjerovima. Glavna debata s vračevima počinje tretiranjem njihove vjere kao da je monoteistična, samo što su se oni, od dvojice protivnika, jednoga koji stoluje na nebesima, ondje ima svoju kupaonicu i odonuda na zemlju baca rukovet slame kojom se poslije kupelji otro, i drugoga, koji je »Antikrist«, a boravi na zemlji i ondje se s nebeskim bogom spori oko toga tko će od odbačene slame načiniti čovjeka, opredijeliti (navodno) za »Antikrista« koji stoluje pod zemljom. Ali bez obzira na daljnju analizu razvitka ovoga njihovog opredjeljivanja, karakteristično je da se u nastavku pripovijedanja o sudbini uhapšenih vračeva o njihovoj vjeri više ne govori kao o monoteističkoj (bez obzira radilo se pri tome o opredjeljenju za nebeskoga boga iz saune ili za »Antikrista« koji stoluje pod zemljom), nego kao o politeističkoj, pa obje strane, sve do same pogibije vračeva, govore o bogovima u koje oni vjeruju isključivo u pluralu. Time se tema o dualističkoj zamisli sužava još na skućeniji dio teksta: ne samo izlaganje o stvaranju čovjeka i na pitanje o podrijetlu čovjekova tijela i čovjekove duše.

No neobičnosti, zapletaji, proturječnosti i kontaminacije različitih i raznorodnih elemenata, različitog podrijetla i sadržaja, time se ne iscrpljuju. Tako je neposredni povod za debatu o tome što je čovjek, kako je nastao i tko ga je stvorio tvrdnja vračeva da žene koje su ubijali, u sebi, u svome tijelu čuvaju sakrivenih zaliha. Upravo zbog toga što zarezuju žene »za plećima« i uzimaju im na taj način žito, ribu i drugo, Jan Vyšatić ih gnjevno napada tvrdeći da je to laž: »Bog je čovjeka stvorio od zemlje, načinjen je od kosti, žila i krvi; nema u njemu ničega [tj. ničega drugoga — op. M. B.]; vi ništa ne znate nego samo jedini Bog zna.«⁴⁰ Tek nakon toga i zbog toga počinje rasprava o tome kako je stvoren čovjek i tko ga je stvorio. Važnost navoda da sebične žene u svom tijelu skrivaju zalihe dok drugi gladuju samo je u tome što je njime pokrenuto pitanje o postanju i bitnim svojstvima ljudskog bića. Pa ipak, upravo ta zagonetna misao o zarezivanju u tijelo žena koje skrivaju zalihe zanimljivo osvjetljava pravi stav spornih strana u opisanom događaju prema Sotoni i sotonstvu materijalnog svijeta. Budući da je po mišljenju vračeva ljudsko tijelo stvorio Sotona, to onda Sotona nužno ima i vlast nad tijelom; stoga opaki, sebični ljudi mogu samo uz pomoć Sotone u svoje tijelo koje je domena Sotone, sakrivati zalihe hrane, što je protiv svakoga etičkog načela i što znači služiti tome tijelu i njegovoj dobrobiti, te, konsekvntno tome, služiti Sotoni.

Ovakvo tumačenje, koje se nameće iz dubina sakrivenoga i izopačenog smisla naracije koji redaktorski zahvati nisu uspjeli do kraja sakriti, potpuno

⁴⁰ »...Ona že въ мѣчтѣ прорѣзавше за плѣчем, выимаста ljubo žito [...]«; »По истини лѣа то и створилъ Богъ чѣловѣка отъ землѣе, саставлѣнъ костѣмъ и жѣлами, отъ крове, нѣстѣ въ нѣмѣ ништоже; и не вѣстѣ ништоже, но токѣмо единъ Богъ вѣстѣ«. Lavrentievskaja letopisъ, cit. izd. stupac 175—6.

preobrće stanovništvo zavađenih strana prema »Sotoni«. Sluge i poklonici Sotone nisu okrivljeni vračevi, nego opake i sebične žene koje za vrijeme gladi od naroda sakrivaju zalihe hrane. Budući da one svojom sebičnošću i pohlepom za materijalnim dobrima služe Sotoni, koji je stvorio tijelo, ali ne i dušu, te su žene poklonice etike sotonskoga, materijalnog dobra a ne zakona dobrog, pravednoga boga, stvoritelja ljudske duše. Materijalnost njihovih interesa i jest temelj zbog koga s pomoću sotonske vlasti nad tijelom mogu svoje tijelo učiniti skladištem sakrivenih zaliha hrane, nužne ogladnjelima.

Prema tome, istinska doktrina vračeva zaista jest dualistička. Oni vjeruju da je tijelo stvorio Sotona a dušu dobri Bog; također i da su Bog i Sotona protivnici i suparnici pri djelu stvaranja, a svaki od njih ima svoju domenu vladanja.⁴¹ Ali vračevi nisu poklonici Sotone, nego su protivnici tijela i tjelesnosti, jer su to sotonske tvorevine. Njihova socijalna etika nije privatni interes obogaćenih pojedinaca nego egalitarna etika pretklasnog kolektiva. Oni povijesno pripadaju rodovskom društvu, a ne feudalnome, a metafizičku osnovicu svoje etike nalaze u antitezi dobra i zla koja počiva na antropološko-kozmičkoj dogmi o tjelesnosti i materijalnosti kao domeni božanstva fizičkoga svijeta, tame i zla, koje je stvaralac i čovjekova tijela te stoga i njegov gospodar. To je učenje o dvojnome svijetu, u kome u času smrti tijelo ostaje u carstvu materije, a duša se vraća svome božanskom ishodištu.

Sustavno i cjelovito izlaganje vračeva sadržava dakle samo njihovu mitsku priču o postanku čovjeka, njegovu dvojstvu, o suparništvu Boga i Sotone pri čovjekovu stvaranju i podjeli svjetova na dvije domene: materijalnu, kojoj se vraća »ispražnjeno« tijelo nakon čovjekove smrti, i na duhovnu, božju, kamo se vraća oslobođena ljudska duša. Sve ostalo je sekundarna nadogradnja koja je svoj oblik dobila gledana i izrečena pojmovima svojstvenima redaktorovim vjerskim naziranjima. Navodna izjava vračeva da vjeruju u Antikrista neprihvatljiva je, iako je potpuno u skladu s njihovom dualističkom interpretacijom da priznaju postojanje htoničkog

⁴¹ Ugo Bianchi, u svom djelu »Il dualismo religioso«, Roma, 1958, str. 27—28 konsekventno temelji svoju eksplikaciju dalekosežne rasprostranjenosti dualizma na načelnom stanovištu da dualizmom treba smatrati takvu vjersku koncepciju koja počiva na dihotomiji počela, koja su među sobom suparnici pri djelu stvaranja i u odnosu prema postojećem imaju zasebne i među sobom oprečne ciljeve. U pogledu čovjekova bića dihotomija počela očituje se raskoljenošću njegove ličnosti, pri čemu svaka od njihovih komponenata ima svoje zasebno podrijetlo. O tim kriterijima dualizma v. također: U. Bianchi, Le problème des origines du gnosticisme i Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme, u publikaciji: Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprila 1966, Leiden 1967, 1—27 i 716—746. Na jednakim kriterijima zasnivaju se, između ostalih, H. Ch. Puech — A. Vaillant, Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Pretre, Paris 1945; A. Borst, Die Katharer, Schr. d. MGM № 12, Stuttgart 1953; D. Mandić, Bogumilska crkva bosanskih krstjana, Chicago 1962; D. Angelov, Bogomilstvo v Bъlgarija, Sofija 1969; M. Loos, Dualist Heresy in the Middle Ages, Praha 1974; F. Šanjek, Bosansko-humski krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku, Zagreb 1975.

božanstva materijalnog svijeta i njegovu vlast nad živim (i mrtvim) tijelom. To njihovo priznavanje htoničkog božanstva ljetopisac ili redaktor sa svojom posebnom svrhom istovjetuje (vođeci računa više o strahotnosti takve vjere nego o njezinoj biblijsko-patrističkoj znanstvenosti) s vjerom u »Antikrista« i smjesta tu »vjeru« sistematski izjednačuje s likom kršćanskoga Sotone. Takav postupak zapravo je sazdanje religijsko-moralnog opravdanja za već odlučeno smaknuće vračeva i za represiju njihova socijalno-ekonomskoga antifeudalnoga bunta, koji nije mogao biti diskvalificiran i osuđen jednostavno kao revolt gladnih, nego je morao biti ocrnjen strašnim protuvjerskim opaćinama, kobnima za ljudski opstanak uopće, da bi mogao biti bez milosti uništen.

Nakon što je to izvršio, ljetopisac ili redaktor vraća se vjernijem prikazivanju povijesnih događaja. On otad više ne govori o vjeri vračeva kao o vjeri u jednoga boga, ni dobroga, ni zloga, nego kao politeističkoj vjeri u bogove (»nama naši bogovi kažu...«, »Vama vaši bogovi lažu...«, »Što vam kažu vaši bogovi?«, tako u svemu pet puta). Njih autor kronike zatim naziva bjesovima. A i u priči o Novgorodaninu koji je išao k Čudima govori se o bogovima Čuda (Finaca) koje autor i opet naziva zlodusima (bjesovima).

Time, a i drugim elementima svoga cjelokupnog opisa, ljetopisac privlači pažnju na niz osebnih svojstava različitih vjerskih zamisli s kojima ljetopisni tekst polemizira. Tako se nebeski bog koji je u čovjeka (u tjelesnom pogledu sotonino djelo) stavio besmrtnu dušu prikazuje ne kao spiritualno biće, kako bi to bilo svojstveno gnosticizmu, manihejstvu ili neomanihejskim herezama, nego kao antropomorfnu biće koje se po sjevernjačkom (posebice finskom) običaju kupa u sauni, preznajava i otire (šiba?) slamom, pa ta pojednostavljuje i teče na opis »ruske« kupelji što ga sadržavaju već i prva poglavlja tzv. Nestorove kronike u vezi s legendom o boravku sv. Andrije, brata sv. Petra, u Rusiji; sv. Andrija je najprije propovijedao u Sinopi, zatim je došao u Herson, otuda uplovio u Dnjepar i krenuo uzvodno, prorekao mjesto gdje će u budućnosti nastati Kijev, te je naposljetku došao i do plemena Slavena, »ondje gdje je danas Novgorod«. Tu je upoznao za njega neobičan način kupanja i tome se začudio; a kad se vratio u Rim, ondje je o tome pričao: »Vidio sam čudesne stvari u slavenskoj zemlji; vidio sam drvene kupaonice koje veoma jako zagrijavaju, zatim se skidaju do gola pa se polijevaju vrućom vodom u kojoj se natapala treslovina, zatim uzimaju šibe i udaraju se sami pa se pri tom šibaju tako jako da jedva ostaju živi; zatim se polijevaju hladnom vodom i tako opet oživljavaju. To čine svaki dan a da ih nitko ne primorava, nego sami sebe muče, i to čine da bi se kupali, a ne da bi se mučili.«⁴²

Izvještaj o pobuni seljaštva u sjevernoj Rusiji pod vodstvom vračeva sadržava na taj način i druge podatke, koji potiču da se, pri ocjeni cijeloga kompleksa o tome o kakvim se (dualistički zasnovanim) vjervanjinama radi, uzmu u obzir i shvaćanja koja nemaju veze s autentičnim dualističkim herezama evropskog jugoistoka i bizantskih područja u prednjoj Aziji. Tako se pri kažnjavanju uhvaćenih vračeva ističe da su ih ubili i zatim objesili

⁴² Lavrentievskaja letopisъ, cit. izd., stupac 8—9; Ipatievskaja letopisъ, cit. izd., stupac 7.

na hrastovo stablo. Budući da hrast nije bio najčešće i najkarakterističnije stablo sjeverne Rusije (novgorodsko-bjeloozerske oblasti), nameće se pomisao nije li vješanje već ubijenih vračeva upravo na hrastovo stablo, koje je kod svih naroda bilo posvećeno drvo uraničkih, nebeskih božanstava (u njihovoj kasnijoj evolutivnoj fazi, kad im se pripisuje rukovanje munjom, kao što je to bilo sa Zeusom, Jupitrom, Odhinom, Perunom i dr.⁴³), bilo demonstracija kojom se htio poniziti autoritet neke od uraničkih religija stanovništva kome su vračevi pripadali ili koje su predvodili u njihovoj pobuni. Veoma je zamršen i kontradiktoran i prikaz o posjetu Novgorodanina Čudima. Tu kroničar definira Novgorodaninova boga kao nebeskoga boga, dok čudske (finske) bogove naziva stanovnicima podzemlja. Popratni tekst nije pri tome formuliran dualistički: da duše umrlih odlaze Bogu, a tijelo ostaje zemlji, nego je rascjep izvršen po etničkoj i konfesionalnoj podjeli: »vaši«, tj. kršćani, kad umru, odlaze u nebo, a »naši«, tj. Finci, kad umru, budu predani njihovim bogovima u podzemlje. Na veze s ugro-finskim svijetom, kamo i Novgorodanin odlazi da mu bude »učinjeno vraćanje«, upućuje i riječ »gobino« koja se upotrebljava za zalihe što ih bogataške žene sakrivaju od izgadnjelje sirotinje. S. M. Solovjev tumačio ju je kao riječ srodnu mađarskome »gabona« = plodine, usjevi, žito (»fruges«)⁴⁴ upućujući time na ugro-finski ambijent prikazanih događaja. Ali u tom je pogledu još impresivniji mordvinski vjerski običaj što ga pod nazivom *velenj-moljan* opisuje P. I. Meljnikov po vlastitom uviđaju u god. 1848. U panici zbog pomora što ih je u toj godini u tadašnjoj nižjenovgorodskoj guberniji prouzrokovala kolera, mordvinsko se stanovništvo odlučilo da izvrši prastari žrtveni obred svojim drevnim bogovima da bi od njih otklonili nevolje. U tu svrhu skupina prikupljača žrtvenih dažbina obilazi selima od kuće do kuće, a u svakoj kući očekuju ih udate žene koje su kao priloga za zajedničku žrtvu bogovima pripremile brašno, ulje, med, jaja, pa to svaka napose stavlja u jednu vrećicu koju vrpčama vezuju sebi o leđa. Okrenute leđima k vratima glavne sobe u kući one dočekuju sakupljače ne okrećući se. A ovi im, jednoj za drugom, pristupaju i obrednim nožem presijecaju vrpce kojima je svakoj bila o gola pleća privezana po jedna vrećica te zatim izlaze iz kuće da bi prikupljene priloge iz svih sela podnijeli kao žrtvu bogovima (Čam-Pasu i drugima).⁴⁵

Svim istaknutim, osebnim sastojcima koji okružuju i kompliciraju osnovnu jezgru dualističke antropogonijske izjave vračeva nameće se — posebice u vezi s Tihomirovljevim najprije decidiranim stanovištem o bogumilskom utjecaju u vjeri jaroslavskih volhva, a zatim s njegovim opozivanjem toga gledišta i upućivanjem na mogući iskonski, praslavenski, predmanthejski dualizam indoevropskog podrijetla, kao i s obzirom na očita ugro-finska ambijentalna obilježja ispriopovijedanog mita — dilema: kakvoj općoj vjerskoj

⁴³ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1968, 74 i slj.

⁴⁴ S. M. Solovjev, *Istorija Rossii s drevnejših vremen I.*, t. 1—2, Moskva 1960, 298—99, bilj. 125.

⁴⁵ P. I. Meljnikov (Andrej Pečerski), *Polnoe sobranie sočinienii*, izd 2-oe, T. VII. SPb.-M., s. d., *Očerki Mordvy*, 449—452. V. o tome i Tihomirov, *Krest. i gorod. vosst. . .*, 121.

osnovici treba pripisati nedovoljno dualističku izjavu uhapšenih vračeva; pripada li ona iskonskom dualizmu praslavenske religije, neomanihejstvu ili je jedna od pojava općega, »etnološkog supstrata« univerzalne dualističke vjerske i misaone usmjerenosti koja je karakteristična za golemo područje što se proteže od sjeveroistočne Evrope, preko Srednje Azije i Sibira sve do Sjeverne Amerike i vlada kod ugro-finskih i sibirsko-altajskih plemena na tome području od davnina pa sve do pobjede kršćanstva ili islama nad tim iskonskim religijama.^{45*}

Premda je u različitim vremenima, a i s različitim polazišta, niz autora u ovom ili onom obliku isticao dualističku osnovicu, pa čak i indoevropsko ili prairansko podrijetlo stare slavenske, poganske religije, ipak to shvaćanje, bar u onako totalnom i bezrezervnom obliku kako su ga iznosili J. Peisker i, po njemu, I. Pilar,⁴⁶ nije u znanstvenoj, analitičkoj i komparatističkoj literaturi našlo potvrde.⁴⁷

Neki ugledni autori ipak su skloni uzimanju u obzir učestalosti »tipičnih dualističkih« motiva u slavenskom folkloru, premda u smislu difuzne dualističke zamisli o postojanju dobrotvornih i zlotvornih snaga koje čovjeku mogu nanositi dobro ili zlo, a ne u smislu kozmogonijske primordijalne opreke dvaju iskonskih i vječnih božanstava.⁴⁸ B. A. Rybakov je posebice upozorio na veoma uvjerljivo svjedočanstvo spisa »Slovo o tom kak pogani sušče jazyci klanjalisja idolam«, nastalog u XI. ili XII. stoljeću, u kom je nepoznati autor dao čak i periodizaciju staroslavenskih poganskih vjervanja u kojoj prvu etapu čini »klanjanje vukodlacima i bereginjama«, pa tu etapu Rybakov definira kao epohu prvobitnog dualističkog animizma koji zamišlja svu prirodu naseljenu duhovima, od kojih jedni čovjeku trajno ili fakultativno (ovisno o čovjekovu držanju prema njima) očituju svoju blagonaklonost ili su uzročnici njegova stradanja ili čak propasti. Tek u drugoj fazi toga vjerskog razvitka slijedio bi kult bogova plodnosti (prema tekstu »Slova«: kult Roda i Roženica) iza čega dolazi štovanje Peruna, kao božanstva koje je prihvatila kneževska vlast i njegova vojna družina, te najzad, kao

^{45a} U. Bianchi, *Il dualismo...*, 26—7, 57.

⁴⁶ J. Peisker, *Koje su vjere bili stari Slaveni prije krštenja*, *Starohrvatska prosvjeta* N. S. II., Zagreb 1928; I. Pilar, *O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju*. Zbornik za nar. živ. i običaje, XXXVIII, Zagreb 1931.

⁴⁷ A. Brückner, *Fantazje mytologiczne*. Krytyka publikaciji J. Peiskera: *Koje vj. su bili st. Sl. prije kršt. Slavia VIII.*, Prag 1929/30, str. 340—351. Odbacujući temeljni dualistički karakter poganske vjere starih Slavena, toj je temi osobitu pažnju posvetio J. Šidak još 1940. u svome radu »'Crkva bosanska' i problem bogomilstva u Bosni«, str. 26—37. Jednako je Peisker-Pilarovu tezu odbacivao i V. Čajkanović, *O srpskom vrhovnom bogu*, Beograd 1941, str. 53 i slj. posebno upozorivši da ta teza zamišlja i kult *zloga boga*, a ne samo dobroga, »što je u zaratustrizmu potpun nonsens« — iako Čajkanović pri tome nipošto ne isključuje sve oblike dualističkih shvaćanja u slavenskoj religiji. Tezu o iranskom simetričkom dualizmu kao biti slavenske poganske religije odbacuje kao neodrživu i Špiro Kulišić, *Srpski mitološki rječnik*, Beograd 1970 str. 21.

⁴⁸ U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 26, 37, 89—40; F. Haase, *Volks-glaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939, 233.

četvrta faza, službeno prihvaćanje kršćanstva s različito dugo očuvanim potajnim klanjanjem poganskim božanstvima u puku (»dvojevjerje«). S tim u vezi Rybakov smatra da je za upoznavanje slavenskog poganstva posebno važno proučavanje iskonskog animizma i zatim agrarnih kultova, povezanih s godišnjim ciklusom magijskih obreda plodnosti. Uza sve to, on ističe i tisućugodišnje veze između Slavena i skitsko-sarmatskih plemena na jugu Rusije i s tim u vezi mogućnost održanja davnih tradicija, zajedničkih s Prairancima, Praindicima i Pratrakijcima.⁴⁹ Te davne srodnosti, kako je to pokazao Mircea Eliade, odnose se, međutim, prvenstveno na činjenicu da vjerski život najprimitivnijih ljudskih zajednica ne može biti sveden na animizam ili totemizam kao prvi kronološki stupanj u razvitku vjerskih predodžbi čovječanstva, pa stoga vjerski život uopće ne počinje animizmom (kako bi to — za Slavene — slijedilo iz periodizacije »Slova...«, nastalog u XI—XII. stoljeću). Difuzni pojam svetoga, posvećenoga, tajnovitoga i svećnoga, koji se javlja u samom osvitu ljudske vjerske svijesti, vezuje se isprva uz najtajnovitiju i najsvemoćniju pojavu: svemir i nebo, pa se, gotovo univerzalno, javlja iskonska uranička zamisao o nedostupnom božanstvu svemira koje ubrzo postaje »deus otiosus«, preudaljen i presavršen da bi se bavio ljudskim svijetom, pa stoga prepušta svijet nižim silama koje su nesavršene i mogu čovjeku samovoljno nanositi dobro ili zlo.⁵⁰ Taj je animistički dualizam u neku ruku praktička orijentacija, sračunata na primjenu kulturnih i žrtvenih postupaka u odnosu prema onim silama koje se efikasno upleću u zbivanja čovjekova života, pa ih treba udobrovoljavati baš zbog toga što nisu ni apsolutno dobre ni apsolutno zle ni, uopće, pouzdane. Toj kategoriji vjerovanja pripadaju najraznovrsniji kultovi sila prirode, duša predaka i drugih mrtvaca, kao rezultat čovjekove resignacije nad nezainteresiranošću istinski savršenoga, nedosežnog nebeskoga božanstva koje je prepuštilo svijet i čovjeka upravljačima nižega ranga. Takva opća mentalna i emotivna podloga moguća je polaznica i za sisteme izrazito kozmogonijskog dualizma kao što su zoroastrizam i, kasnije, gnosticizam i manihejstvo (na temelju postavljanja temeljnoga pitanja: otkuda, zbog čega i s kojom svrhom postoji zlo?), i za sisteme politeizma, i za sisteme teološkog monarhizma (kao što je, na primjer, judaizam).

U pogledu iranskog dualizma, S. A. Tokarev upozorava na to da u općearijsko doba sistemskog, radikalnog dualizma između počela svjetlosti i tame još nije bilo.⁵¹ On je nastajao postepeno, polazeći od prvobitne animističke podjele duhovnih sila na dobre i zle (za čovjeka), pa su i Arijci prije svoga teritorijalnog i etničkog razvrstavanja podjednako štovali (i apotropaički udobrovoljavali) dobre i zle duhove (iranski: ahura; indijski: asura). Rascjep je — po Tokarevu, za razliku od najčešćeg uvjerenja u sovjet-

⁴⁹ B. A. Rybakov, Osnovne probleme izučavanja slavjanskoga jazyčestva, u: Trudy VII Meždunarodnogo kongressa antropologičeskikh i etnografičeskikh nauk, 3—10, VIII, 1964, Tom VIII, Moskva 1970, 139—144.

⁵⁰ Mircea Eliade, n. dj., 19—34.

⁵¹ S. A. Tokarev, Religia v istorii narodov mira, Moskva 1964, 326—7; v. također Jacques Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, Paris, 1962, 326 i slj.

skoj znanosti, koja taj rascjep pripisuje dualnoegzogamnoj organizaciji prvobitnog društva — nastao zbog neprekidnih borbi sjedilačkih zemljoradničkih plemena s nomadskim stočarima: Iranci su prije ostalih Indoevropljana prešli na sedentarni život i zemljoradnju, pa su postali poklonici *ahurá*, agrarnih duhova plodnosti, dok su Protoindijci, ostavši duže nomadskim stočarima, postali štovaocima druge skupine duhova, *daevâ*. Iako ovakva interpretacija motivacijski skučava objašnjenje dualističke interpretacije svijeta na pojednostavljeni privredni mehanizam,⁵² ona ipak uočava genetičku vezu između animizma i raskola na dva neprijateljska tabora duhova koje je kasnija evolucija, uključivanjem dileme o problemu dobra i zla, vezanom uz različite kriterije i interese stočarskih i ratarskih plemena, konstituirala kao kozmogonijska i teogonijska načela i izvršila njihovu hijerarhizaciju ovisno o stavu u opreci tih interesa. Tako se na iranskoj strani, avestičkom vjerskom reformom u VII. i VI. st. pr. n. e. definira oštra podvojenost duhova svjetlosti i dobra (*ahurâ*) od duhova tame i zla (*daevâ*). Na čelu prve skupine stoji Ahura-Mazda, a na čelu druge Angra-Manju. Potpuna politička pobjeda mazdaizma, koja se ostvarivala tom evolucijom, došla je do izražaja u napisu ahemenidskog kralja Kserksa (486—465) kojim se spominje da je Ahura-Mazda stvorio »ovu zemlju, ovo nebo i čovjeka i (da je) Kserksa učinio kraljem«. . . »A među zemljama koje se pokoravaju kralju . . . bila je i zemlja gdje su se prije poštovali daevi. Zatim je i to utočište daeva kralj uništio i objavio: 'Daeve je zabranjeno štovati.' I ondje gdje su se prije poštovali daevi izvršio je poklonstvo Ahura Mazdi i Asti nebeskoj [. . .]«⁵³

Ovakav polarizacijski ishod koji je jednu skupinu duhova atribuiraio dobrim svojstvima a drugu zlima tek je akcidentalno vezan uz konkretnu povijesnu podjelu među Indoevropljanima na ratarska i stočarska plemena, pri čemu pobjednici svoje zaštitnike pretvaraju u dobra božanstva a protivnike u zla.⁵⁴ On u zbilji ima starije osnove i valja ga svesti ne samo na još vedsko suprotstavljanje dobrih i zlih počela, nego na sveopću ljudsku sklonost dualističkoj interpretaciji stvarnosti, čim se iz magme straha pred nepoznatim a veoma utjecajnim silama u svijetu oko čovjeka iskristalizirao upit o podrijetlu i krivcu za zlo. Tako postavljanje pitanja, a i traženje odgovora, nipošto nije specifično svojstvo i odlika indoevropskih naroda, pa je neo-

⁵² U Yaštu br. 46 pripisuje se, npr., Zaratustrina veoma usrdna pohvala arijskom plemenu Turâ ili Turanaca zbog njihove privrženosti njegovu dualističkom učenju. Poznato je, međutim, da je to pleme živjelo još i u sasanidsko doba (226—635. u n. e.) između Kaspijskoga mora i Aralskog jezera nomadsko-stočarskim životom. I uopće, čak se i sam Zaratustra svojim govorima obraća nekom sjedilačkom, ali pretežno pastirskom, a ne zemljoradničkom narodu. Uspor. o tome Duchesne-Guillemin, n. dj., 142—144.

⁵³ V. I. Abajev, Antidevovskaja nadpis Kserksa, *Iranske jazyki*, Z. I, M.—L., 1945, 136—137.

⁵⁴ J. Duchesne-Guillemin ističe da su u zajedničko indo-iransko doba, prije separacije tih dviju etničkih cjelina, asure bili tek jedna zasebna skupina *daevâ*, pa upozorava na ambivalentnost njihove povijesne sudbine: dok su u Iranu ahure uzvišeni na ulogu dobrotvornih s'la, daeve su pretvoreni u zle demone, i obratno. V. n. dj., 189—192.

pravdano tražiti ishodište svakog dualizma samo kod indo-iranskih plemena. Ono se pojavljuje i kod mnogih drugih naroda, gotovo posvuda na svijetu, na određenom stupnju razvitka ljudske svijesti: kod Paleosibiraca, altajskih, ugro-finskih, sjevernoameričkih indijanskih, kao i afričkih supsaharskih naroda, u različitim oblicima postavljanja tih istih pitanja i u različitim formulacijama i oblikovanju pronađenih tumačenja i odgovora.⁵⁵

8.

Uz općeindoevropsku komponentu koja je u paleoslavenski religijski odnos prema stvarnosti svijeta unijela zajedničke polarizacijsko-dualističke reflekske na egzistencijalno pitanje o obrani od zla i o pridobivanju dobra i time pridonijela oblikovanju folklornog supstrata na kome će niknuti povijesno zabilježena slavenska vjerska očitovanja, treba, dakle, pri objašnjavanju dualističke osnovne vjerske tvrdnje bjeloozersko-jaroslavskih vračeva iz god. 1071. uzeti u obzir i realnu egzistenciju ugro-finskih i bugarsko-turkmenskih etničkih i vjerskih utjecaja u oblasti u koju ljetopisac locira opisane događaje, jer je — suprotno citiranom Tihomirovljevom insistiranju na ruskom jezičnom i etničkom karakteru tih krajeva — cijela oblast od Baltika do Urala još i u XI. stoljeću bila uvelike naseljena neslavenskim, ugro-finskim stanovništvom. Krajem prvoga tisućljeća n. e. balto-finska skupina naroda obuhvaćala je sjeverno od Finskog zaljeva *Fince* i *Kareljce*, a južno od njega *Estonce* i *Livonce*. Na veznom području, među njima, u Ingermanlandiji (od Narve do Neve) boravili su *Voti*, ali su se na to područje postepeno utiskivala sjevernija plemena, *Ingrijci* i *Išori*. Od jugozapadne obale Oneškog jezera, sve do južnih obala Beloozera prostiru se *Vepsi*. Skupini istočnije i jugoistočnije smještenih ugro-finskih plemena, na gornjem toku Volge i na Oki, pripadali su *Meri* i *Muromci*, u oblasti grada Kazana *Čeremisi* (Marijci), a južnije od njih *Mordvini*, koji se dijele na *Erzane* i *Mokšane*. Sjeveroistočnije od njih, između Kame i Vjatke, prostrane ravnice zapremaju *Votjaci* (Udmurti), a skrajnji sjeveroistok Evrope *Zirjani*

⁵⁵ J. Duchesne-Guillemin, n. dj., 193; Ivar Paulson — Åke Hultkrantz — Karl Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises (Sibériens — Finnois — Lapons — Esquimaux)*, trad. de l'alle., Paris 1965; W. Krickberg — H. Trimbom — W. Müller — O. Zerries, *Les religions amérindiennes*. Trad. de l'alle., Paris 1962; Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*. Roma 1958; Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, Folklor Fellows Communications*, vol. LII, № 125, Helsinki 1938; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, F. F. C., № 142, Helsinki 1952; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, III. *Die Religionen Urvölker Asiens und Australiens*. Münster i. W. 193, XXI. *Die Religionen der asiatischen Hirtenvölker*. M. i. W. 1952—1954; XII. *Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker*, M. i. W., 1955; M. Brandt, *Dualističko-gnostička religija Tolteka*. *Radovi* Fil. fak. u Zagrebu, Odsjek za povijest, sv. 7—8, Zagreb 1969/70, 5—18.

ili Komi. U Zapadnom Sibiru žive Obugri: *Voguli* i *Ostjaki*, a dalje na sjeveru Sibira najudaljeniji fino-ugarski srodnici *Samojedi*.⁵⁶

Prema navodu citiranog opisa u najstarijim ruskim kronikama, u drugoj (i najvažnijoj) priči o ustancima seljaka oko 1071, vračevi dolaze iz Jaroslavlja, a to je u X. i XI. stoljeću još uvijek područje ugro-finskih Merâ. Oni su seljaci (smerdi) kijevskoga kneza Svjatoslava zbog toga što cijelo to područje, uključeno doduše u prilično nejasne granice Kijevske države u toj oblasti i obrazovano tijekom vremena kao Rostovsko-Suzdaljska udjelna kneževina, sve do Jurja Vladimirovića Dolgorukog, to jest do prve polovine XII. stoljeća, nije imalo samostalnog kneza.⁵⁷ Vračevi-došljaci nisu dakle potjecali iz tada slavenskih oblasti, nego iz ugro-finskih, s područja Muro-maca i Mera, koje se uklapa između zapadnije skupine Balto-Finaca i jugo-istočnije skupine Volgo-Finaca. Sa svog polazišta u oblasti Jaroslavlja, oni kreću uz Volgu i Šeksnu, ka Bjeloozeru koje je u XI. stoljeću bilo središtem prostranog područja, u osnovi naseljenog balto-finskom skupinom plemena Vesa koja su se sačuvala sve do danas, na prostorno suženom području, pod imenom naroda Vepsa koji se iskonski prostirao od gornje Volge i Volhova do sjeverne Dvine.⁵⁸ U područje južno od jezera Ladoga i na područje Bjeloozera slavensko stanovništvo počinje prodirati tek u X. i XI. stoljeću, a masovno ispunjanje toga prostora Slavenima može se po arheološkim nalazima utvrditi tek u XII. stoljeću.⁵⁹

Na cijelom tome prostranstvu, koje seže od Baltika i istočne Finske, duboko u srednju i sjeveroistočnu Aziju (pa čak i na teritorij Sjeverne Amerike) sačuvale su se sve do u XIX. i do početka XX. stoljeća legende i mitovi koje karakterizira osnovni kozmološki dualistički stav u vezi sa stvaranjem svijeta i vlašću nad njim. Taj dualizam nije, međutim, totalan, kao u zoroastризmu, u kome se Ahura Mazda (Ormazd) i Angra Manju (Ahriman) pojavljuju kao dvojci, sinovi Zurvana (Vremena)⁶⁰ ili u gathičkim izvorima,

⁵⁶ Za geografski razmještaj ugro-finskih plemena od Baltika do Oba, v. Ivar Paulson, *Les religions des peuples finno-sies*, u n. dj., 2. dio, 1. pogl., 147—169; I. Manninen, *Die finnisch-ugrischen Völker*. Leipzig 1932. Za etničke odnose na području Bjeloozera, napose: L. A. Golubeva, *Vesj i Slavjane na Belom ozere X—XIII vv.* Moskva 1973.

⁵⁷ V. A. Kučkin, *Rostovo-Suzdaljskaja zemlja v X — pervoj treti XIII v. Istorija SSSR*, br. 2, 1969.

⁵⁸ V. V. Pimenov, *Vepsy. Očerk etničeskoj istorii i genesis kuljture*. M.-L. 1965; L. A. Golubeva, *K probleme etnogeneza Vesi*. U Zborniku »Drevnie Slavjane i ih sosedi«, M. 1970.

⁵⁹ L. A. Golubeva, *Vesj i Slavjane...*, 31 i dr., ističe da se u X—XI. st. u jugoistočnom Poladožju počela formirati mješavina finskog, slavenskog i normansko-skandinavskog stanovništva u omjeru 74⁰/₀ : 21⁰/₀ : 4⁰/₀.

⁶⁰ R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford 1955, 419 i slj. J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1948, str. 239. V. također O. Dähnhardt, *Natursagen I*, 10—11, Leipzig — Berlin 1907: Zurvan, Vječno Vrijeme, poželio je da ima sina, ali su se u krilu Pramajke začela odjednom dva brata. Očekujući njihovo vrijeme, Zurvan je izrekao svoju misao: Tko od njih prvi dođe k meni, učinit ću ga gospodarem svijeta. Ormuzd je to čuo i rekao svome bratu Ahrimanu, a ovaj je potajno požurio da se rodi i prvi došao pred oca, a

gdje su ta dva duha odiskona predstavnici života i neživota, dobra i zla,⁶¹ nego je nebesko božanstvo nesumnjivo nadmoćno, iako nije ni svemoguće, ni sveznajuće, ni jedino. Pri stvaranju svijeta Nebeski bog ima inicijativu, ali mu je nužna pomoć, i tu mu pruža njegov Protivnik, za koga on i ne zna da postoji.

Tako se kod volgofinskih *Mordvina* sve do druge polovice XIX. stoljeća sačuvao mit o iskonskom božanstvu koje je u sebi nosilo želju da stvori svijet. Stojeći na hridi usred Praoceana, bog Čam-pas se ljutio što nema s kime da se o tome posavjetuje, pa je u srdžbi pljunuo na površinu vode. Od toga se ondje stvorio mjehur, a kad je Čam-pas po njemu udario štapom, iz mjehura se pojavio lik toliko neočekivan i nepoznat da ga on iznenađeno pita: »Tko si ti?«, i tako saznaje da je to Sotona, koga on nije stvorio i koji postoji jednako odvijeka kao i samo nebesko božanstvo. Njihovom osebnom suradnjom sada nastaje svijet time što je Bog poslao Sotonu (Šajtana) da mu sa dna mora — ako je istina da ondje postoji tlo — donese pregršt te materije. Potrebna su dva ili čak tri ronjenja da božji suparnik zaista donese nešto malo te građe s morskog dna i preda je Bogu, ali je pri tome potajno zadržao nešto zemlje i za sebe. Bog zatim rasipava donesenu tvar po površini mora i ona postaje kopnom koje se sve više širi, no ravno je kao ploča. Videći božje djelo, i Đavao smišlja kako da po njegovu primjeru i za sebe stvori podjednaku zemlju, no Bog ga primorava da ispljune onaj dio tvari što ga je bio sakrio u ustima. Od njega onda nastaju brda i planine.⁶² Ta je legenda bila u različitim varijantama proširena od istočne Finske do daleke dubine sibirskog prostranstva.⁶³ Među tim varijantama neke su zanimljive ponekom osobitom pojedinošću. Tako su kod Čeremisâ, u X. i XI. st. nastanjenih istočno od jaroslavsko-rostovskih Merâ, tj. između srednje Volge i donje Vjatke, Keremet i Jumo, dva vrhovna bića, ujedno i braća, ali je Jumo zbog svoje oholosti i ambicija bio protjeran s neba, pa u obliku patke pliva na vodama Praoceana. Na Keremetovu zapovijed uranja u vodu i sa dna donosi zemlje, s kojom će Keremet zatim izvršiti stvaralački čin.⁶⁴ Takve legende imaju i istočni susjedi Čeremisâ, Votjaci, a i zapadnosibirski Ugro-Finci, Voguli i Ostjaci.⁶⁵ Kod paleosibirskih naroda važnu ulogu u stvaranju svijeta ima »gavran«, lik koji se pojavljuje ili kao ptica ili kao čovjekoliki protivnik nebeskoga boga, a ima samostalno postanje, nepoznato Bogu-stvoritelju, tako da ga ovaj, kad ga ugleda, iznenađeno pita: »Tko si ti?«, a ovaj mu odgovara da je samostalno biće, Kukurkil. Narod Čukča, na

ovaj ga je kao starijega brata učinio gospodarem svijeta. No, u isti mah, Ahriman je stoga plod i načelo nevjere, a Ormuzd plod i načelo vjere.

⁶¹ G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, 24—27.

⁶² O. Dähnhardt, *Natursagen I*, 61 i slj. Uno Harva (Holmberg), *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen, Folklore Fellows Communication*, № 142, Helsinki 1952, 134 i slj.; W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, XII, 45 i dalje. U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, 187/8.

⁶³ Uno Harva (Holmberg), *Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker, F. F. C.*, № 125, Helsinki 1938.

⁶⁴ Uno Harva (Holmberg), *Die Religion der Tscheremisen, F. F. C.*, № 61, Helsinki 1926.

⁶⁵ O. Dähnhardt, *Die Natursagen, I*, str. 63—66, 104.

području istočnosibirskih rijeka Kolyma i Omolon [koji je, kao i ostali Paleosibirci (možda srodni Amerindijancima), u prve dodire s Rusima dospio tek sredinom XVII. st.⁶⁶], smatrao je da je Bog pri stvaranju svijeta i živih bića zaboravio stvoriti samo gavrana, pa je ovome preostalo jedino da sebe stvori sam, premda mu je Bog u nastaloj prepirci naknadno nametnuo tumačenje da je on i njega stvorio bar posredno.⁶⁷ Ali uza sve to, Kukurkil ostaje božji neprijatelj, a njegova se djelatnost sastoji u tome što on pri svakom božjem stvaralačkom činu pokušava nametnuti svoju ulogu ili bar pokvariti ono što je Stvoritelj već učinio. Među te zlotvorne podvige pripada i njegov pokušaj da ukrade i sakrije sunce. Kod južnih susjeda Čukča, također paleosibirskih Korjaka, »Gavran« stječe još važniju ulogu: on je ne samo protivnik i suparnik božji, nego jedan od dvojice sinova Boga-stvoritelja, a djeluje kao dobročinitelj čovječanstva. U tome svojstvu pribavlja ljudima svjetlost, daje im pitku vodu, štiti ih od velikih kiša i studeni i t. sl. No i takav bog-pomagač ljudi ostaje oponent vrhovnog božanstva koje ga zanemaruje i dodjeljuje mu samo inferiornu zadaću da bude čuvar reda i poretka u svijetu koji je Najviše biće samo stvorilo.⁶⁸

Čini se da se ovim obilježjima naviješta činjenica da istočniji narodi, koji na eurazijskom prostoru imaju što su god dalje sve slabije etničke veze s uralofinskim stanovništvom, očituju ujedno i sve izrazitiju polarizaciju svoga kozmogonijskog dualizma. Tako je kod Mongola središnje Azije vrhovno nebesko biće, Tengri, isključivi stvoritelj samo dobra, dok je Zloduh stvorio sve zlo, pa i smrt.⁶⁹ Karakteristične su pri tome inicijalne borbe oko vlasti nad svijetom prigodom njegova stvaranja. Kod Jakuta je, osim legende o miehuru što se pojavljuje na površini Praoceana i iz kojega iskrsva dotad Bogu nepoznati Suparnik, raširena i varijanta po kojoj prije svakog stvaranja postoji i božji protivnik s kojim se Bog odiskona bori za prvenstvo, pa je čak i sam pothvat stvaranja neka vrsta odmjeravanja njihovih snaga. Tako Bog govori Sotoni: »Ti tvrdiš da sve možeš i da si moćniji od mene; donesi mi, dakle, s morskog dna pijeska.« itd. Kod Tunguza, Bog je s neba bacio vatru i ona je sasušila dio mora, pa je zatim Bog sašao na to čvrsto tlo, ali je ondje, na svoje iznenađenje, zatekao Đavla, Buninku, također zainteresiranog za vlast nad svijetom i za nastavak stvaranja. Stoga među niima izbija svađa. Bog mu je rekao: »Ako možeš svojom riječi postići da nikne bor, priznat ću tvoju moć; ako pak ne, a ja to uzmognem izvršiti, onda moraš priznati da sam svemoguć ja.« Ishod takmičenja ispao je utoliko povoljan i za jednoga i za drugoga što su obojica uspjela ostvariti nicanje bora, ali je božji bio snažan i čvrst, a đavolji slab i nestabilan.⁷⁰ Borba

⁶⁶ Ivar Paulson, *Les religions des Asiates septentrionaux*, u: Paulson — Hultkrantz — Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris 1965, str. 19—20.

⁶⁷ U. Bianchi, n. dj., 58—59.

⁶⁸ U. Bianchi, n. dj., 65—68.

⁶⁹ Usp. o tome golemo obilje građe što ga iznosi fenomenalno veliki i neisprpljivo bogati cit. opus W. Schmidta.

⁷⁰ W. Schmidt, n. dj. X., 530—541; XI, 160 i slj.; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, 90/91, 94.

između Boga i njegova protivnika neprekidno se vodi i u mitovima altajskih Tatara. Sotona, Erlik, želi Bogu preoteti njegov nebeski svijet, pa među njima nastaje prepirka u kojoj se Bog obraća Erliku: »Ti si vladar a i ja sam vladar; glasovi što ih čuješ, dopiru iz moga (nebeskoga) svijeta.«⁷¹ Kad najzad Erlikova nastojanja da i on stvori svoje nebo propadnu, onda on pokušava da stekne vlast na zemlji; ali Bog mu nije dopustio ni to, nego je pristao da mu pripadne samo toliko zemlje koliko se našlo pod štapom što ga je Erlik pred Bogom zabo u zemlju. Dobivši samo tolik posjed, Erlik se kroz štapom ubodenu rupu uvukao u unutrašnjost zemlje i ondje u dubinama osnovao svoje carstvo.⁷² Radikalno, premda nemoćno neprijateljstvo Sotone prema Bogu zbog vlasti nad svijetom dolazi veoma drastično do izraza u mitovima nebalkanskih Bugara. Pošto je također i u drugim mitovima saopćenim načinom nastala zemlja od mulja (ili pijeska), iznesenog sa dna Praoceana, Đavao je odlučio da Boga ubije i da mu preotme cio stvoreni svijet. U tu svrhu nagovarao ga je da legne na prvobitno stvoreno tlo i zaspi da bi se odmorio. A kad se to dogodilo, Đavao počinje gurati Boga k rubu Zemlje da ga baci u more i utopi. Ali kako je to činio, zemlja se sve više širila, na sve četiri strane, kamo je god pokušao da odgura božje tijelo i tako je zemlja doprla unedogled.⁷³

Dualistička opreka između Boga i Sotone u pogledu stvaralačkog čina i vladanja svijetom utjecala je i na sadržaj mitova o stvaranju čovjeka. I ti su mitovi, s varijantama iste osnovice, rasprostranjeni od Finske do Dalekog istoka i Sjeverne Amerike. Model njihove interpretacije antropogenetskog problema sadržavaju legende Čeremisa i Mordvina: Bog je stvorio čovjeka od gline, ali u njemu još nije bilo života i duše, pa je Bog otišao na nebo da mu odonuda donese dušu. Da Đavao dotle ne ošteti čovjekovo tijelo, Bog ostavlja uz čovjeka psa, koji je još bio gol (tj. neobrastao krznom). Ali tada, u božjoj odsutnosti psu pristupa Sotona, uzrokuje veliku studen i obećava psu da će ga odjenuti u krzno ako mu dopusti da se približi čovjeku. Postigavši to, Sotona je ispljuvao čovjekovo tijelo i time ga ukaljao. Kad se Bog vratio i ugledao što se dogodilo, izokrenuo je čovjeka, tako da su posljedice Sotonina zlodjela ostale u unutrašnjosti koja je stoga u čovjeka

⁷¹ W. Schmidt, n. dj. IX, 104.

⁷² W. Schmidt, n. dj. IX, 109; XII, 83 i slj. Ta je priča postojala i kod Samojeda, v. Schmidt, n. dj. III, 352—355; V, 809—10.

⁷³ O. Dähnhardt, n. dj. I, 2 i slj. Slična kozmološka interpretacija ušla je i u brojne legende, zabilježene na južnoslavenskom, posebice, makedonskom i bugarskom tlu, kod ruskih naroda, a njezin je kozmološki dio poznat i po priči o Tiberijadskom moru. V. o tome J. Ivanov: Bogomilski knigi i legendi, fototip izd. pod red. D. Angelova, Sofija 1970, str. 287—311, 327—382. Objašnjavajući podrijetlo takve kozmogonije, Ivanov izričito upozorava da ona nije svojstvena ni jednoj od dualističkih religija: ni mazdaizmu, ni paulikijanstvu, ni bogumilstvu i dr., nego je njezino postanje još predmanihejsko; ona je, po Ivanovljevu mišljenju, nastala na babilonsko-iranskom prostoru, odakle ju je arapska invazija u VII. st. odagnala na sjever, u srednjoazijska i zapadnosibirska prostranstva, odakle su je preuzeli turkmenski narodi, da bi se zatim proširila veoma daleko, pa i Ugro-Fincima i slavenskim narodima iz istočne Evrope i na Balkanu; v. o tome napose str. 371—2, 377—378.

bolesna i prljava.⁷⁴ Takvi mitovi postoje i kod istočnjačkih ugro-finskih, turkmenskih, tatarskih i paleosibirskih naroda.⁷⁵

Kao što se iz prikazane građe vidi, najreprezentativniji eurazijski mitovi kod Ugro-Finaca, Paleosibiraca i Turko-Mongola temelje se na zamislama o (u različitom stupnju) ublaženom (nesimetričnom) kozmičkom dualizmu. U pogledu čovjekova postanka, međutim, za razliku od shvaćanja zoroastrizma, gnosticizma ili manihejstva, u tim mitovima nema rascjepa na sotonsko podrijetlo tijela i božansko (nebesko) podrijetlo duše, nego je objema sastojkama čovjekova bića podjednako stvoriteljem bio nebeski Bog, iako je njegovo djelo fizički oštećeno đavolskom podmuklošću, čime se objašnjavaju ljudske tjelesne patnje.⁷⁶

Neki mitovi ipak nastoje objasniti i etički raskol u ljudskoj naravi. Tako jedan altajski mit pripovijeda istu priču kako je Bog stvorio čovjekovo tijelo od zemlje i zatim otišao na nebo da mu odonuda donese dušu. Ali Sotona je iskoristio božju odsutnost pa je još neživu čovjeku šupljom trskom upuhao duh kroz otvor crijeva i time ga oživio. Kad se Bog vratio, ogorčen zlodjelom u prvi je čas ushtio čovjeka uništiti, ali je onda, na savjet žabe, davši čovjeku i svoju dušu, tako sazdanu biće ostavio da postoji kao iskvareno djelo božje.⁷⁷ U jednom mongolskom mitu Đavao je iskoristio božju odsutnost i u čovjeka upuhao kroz nos dim što ga je dobio upalivši pregršt kućine.⁷⁸

Ali među ugro-finskim antropološkim mitovima ima i drukčijih naracija o postanku čovjeka. Tako je mordvinsko stanovništvo terjuhanske skupine, u nekadašnjoj nižnjenovgorodskoj i simbirskoj guberniji (područje između donje Oke i zaokreta Volge k južnom smjeru) smatralo da je čovjekovo tijelo stvorio Sotona, a ne nebeski bog Čam-Pas. Sotona (Šajtan) je u tu svrhu sakupio gline, pijeska i zemlje sa sedamdeset i sedam strana svijeta i od te građe načinio čovjeka. Ali njegov je lik uvijek ispadao rugoban, a Šajtan je želio da čovjek bude nalik na Boga. Da bi nadvladao svoje teškoće, Šajtan šalje šišmiša na nebo. Ondje će naći obješen ručnik kojim se Čam-Pas otire kad se kupa u kupelji. Zadaća je šišmiša da u tom ručniku savije

⁷⁴ P. J. Melnikov, Očerki Mordvy, na cit. mj. str. 439; O. Dähnhardt, n. dj., 61 i slj.: U. Harva, Die Religion der Tschermisen, *F. F. C.* № 61, Helsinki, 1926, 28 i slj. U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen, *F. F. C.* № 142, Helsinki 1952, 135; Schmidt, n. dj. XII, 45 i slj.

⁷⁵ U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, *F. F. C.* № 125, Helsinki 1938, 114 i slj.; W. Schmidt, n. dj. IX, 123—128.

⁷⁶ Od tih shvaćanja, izobilno dokumentiranih u navedenoj literaturi, veoma izrazito odudara nepobitno dualistička antropološka zamisao, rasprostranjena u Srednjoj Aziji, koju je još u XIII. st. zabilježio Ruysbroeck (Rubruquis), da je, naime, Đavao stvorio čovjekovo tijelo a Bog mu je udahnuo dušu. V. o tome: V. av Ruysbroeck resa genom Asien 1253—1255, utg. av Jarl Charpentier, Stockholm 1919, str. 228, cit. u dj. U. Harva, Die religiösen Vorst. der altaischen Völker, 110, 121. I u stockholmskom izdanju (str. 310, bilj. 250) i u djelu U. Harva — Holmberga to se shvaćanje izričito pripisuje utjecaju manihejstva.

⁷⁷ O. Dähnhardt, n. dj. I, 60, 63, 102, 104; W. Schmidt, n. dj. IX, 124—125.

⁷⁸ U. Harva, Die relig. Vorst. der altaischen Völker, na nav. mj., str. 118—120.

gnijezdo, tako da od težine legla božji otirač padne na zemlju. Tako se i dogodilo; a Sotona je smjesta pograbio otirač i njime otro od zemlje slijep-ljena čovjeka. Uslijed toga čovjek je dobio sličnost božjem liku. Ali oživio ga je tek Čam-Pas udahnuvši mu dušu. Pa ipak, Šajtan nije odustao od svojih namjera, pa je tek poslije kavge Čam-Pas pristao na nagodbu: čovječja spodoba ostat će po liku božjem: duša njegova također pripada Bogu jer mu ju je on i dao. Samo tijelo bit će vlasništvo Sotone jer ga je on i načinio. Zbog toga, kad čovjek umre, njegova se duša i lik vraćaju u nebesa, a tijelo propada i vraća se u zemlju.⁷⁹

Nema sumnje da se ovaj mit uvelike podudara s načinom kako je stvoren čovjek po iskazu volhva u ljetopisnom prikazu. Ali uza sve to, na temelju izvorne građe, objavljene u citiranim publikacijama, proizlazi da je koncepcija o Nebeskom bogu kao stvoritelju čovjekova tijela i duše ipak sveopće rasprostranjena kod ugro-finskih naroda i stoga češća i normativna interpretacija ugro-finske antropogonije. Pa ipak, i sama ova dva slučaja pisanog fiksiranja i one druge, izrazito dualističke teze o postanku čovjeka, i to na prostranstvu od Bjeloozera do srednje Volge (što čini zemljopisni raspon od preko 2 000 km) i u vremenskom razmaku od 800 godina (tj. između vremena oko 1071. i 1867. kada je P. I. Meljnikov svoj podatak publicirao) svjedoče o njezinoj drevnoj i dugotrajnoj prisutnosti u svijesti i tradiciji ugro-finskog stanovništva na sjeveroistočnim granicama staroruskog etničkog područja.

S obzirom na to etničko susjedstvo, P. I. Meljnikov je još 1867. upozorio na okolnost da su se ugro-finski mitski motivi o stvaranju svijeta i postanku čovjeka sačuvali u predaji (usmenoj i pismenoj) i kod ruskoga naroda, i to kao preostatak iz pretkršćanskih, poganskih vremena, no da je pri tome teško odrediti tko je od koga ta vjerovanja preuzeo: da li Slaveni od Finaca ili Finci od Slavena.⁸⁰

To upozorenje nameće obavezu da bude razmotreno konkretno vjersko stanje u Rusiji u 2. polovici XI. st., kad ustanci pod vodstvom volhva i izjave uhapšenih vođa pobunjenog stanovništva prezentiraju, posredstvom ljetopisnih zapisa, izvještaje i o udjelu dualističkih shvaćanja u nastrojenjima pobunjenika.

Poznato je da je presudna međa u vjerskoj povijesti ruskih plemena bilo doba kneza Vladimira Svjatoslavića (978—1015). Prema Ljetopisu, on je još 980. dao na brežuljku nedaleko od svoga zamka u Kijevu podići svetište bogovima Perunu, Horsu, Dažbogu, Stribogu, Semarglu i Mokoši. Slično je uradio i njegov ujak Dobrinja u Novgorodu. Ali, prema Ljetopisu, on je već 987. donio odluku da prihvati kršćanstvo iz Bizanta, a iduće je godine to i ostvario te zatim uništio pogansko svetište što ga je sam podigao.

Iako ljetopis navodi da je odmah nakon toga zaredom izvršeno pokrštavanje gradova i sela Rusije, u zbilji političke i društvene stvarnosti tadašnje Rusije proces pridobivanja stanovništva za novu vjeru trajao je znatno duže. Sačuvani izvori svjedoče o višestoljetnoj borbi protiv zaostataka poganstva i o pojavi tzv. dvojevjerja, kojim se nazivom obilježavalo prividno,

⁷⁹ P. J. Meljnikov, Očerki Mordvy, na nav. mj., str. 439—440.

⁸⁰ P. J. Meljnikov, Očerki Mordvy, na nav. mj., str. 440.

formalno prihvaćanje kršćanstva, a potajno održavanje drevne religije, ili pak održavanje poganskih elemenata u vjeri koja je deklarativno usvajala kršćanske dogme. Takvo stanje nametalo je ruskoj crkvi potrebu da se bori protiv preostataka poganstva i direktnom akcijom u neposrednoj stvarnosti a i pisanom riječi.

Rezultat toga bio je veći broj dijelom i do danas (u kasnijim prijepisima) sačuvanih »Slova« i »Poučenija« u kojima se kudi i pobija štovanje poganskih idola, vršenje različitih obreda, podnošenje žrtava, pa i krvnih, mnogo pirovanje, plesanje ekstatičkih plesova, pjevanje razuzdanih pjesama, vraćanje i gatanje.⁸¹

Svojom komparativnom analizom E. V. Aničkov je uspio utvrditi genezu najstarijih takvih spisa, pa je na temelju tih i drugih istraživanja očito da se temeljni među njima, »Slovo nekoego Hristoljubca, revnitelja po pravoj vere«, razvijajući se kroz pet uzastopnih redakcija, od sredine XI. do početka 70-ih godina XII. stoljeća, oblikovao sustavnim proširivanjem i umecima, u skladu s rastom zabrinutosti u crkvenim krugovima zbog sve lošijeg idejnog stanja u tadašnjoj ruskoj crkvi i među stanovništvom. Takav razvitak potvrdila je Aničkovljeva analiza i za drugi po starosti poučni spis, »Slovo svjatago Grigorija izobreteno v tolceh o tom, kako pervoe pogani sušče jazyci klanjalisja idolom i treby im klali«, koji je u šest redakcija nastajao od druge polovine XI. do početka XII. stoljeća.

Prvi poticaji za nastanak takvih propovjedničkih i poučnih tekstova, pisanih u sjedištu ruske arhiepiskopije pri sabornoj crkvi sv. Sofije u Kijevu, počevši od sredine XI. st., proizašli su iz upornosti slavenskih poganskih kultura u narodu i njihova isprepletanja s kršćanstvom, što je urodilo osebnom pojavom »dvojevjerja«, kome su se nedovoljno odupirali i sami svećenici. Stoga, u prvim svojim redakcijama, »Slova« i »Poučenija« podvrgavaju kritici prvenstveno poganstvo i popustljivost prema njemu. Tim svojim obilježjima ona potvrđuju shvaćanje suvremene povijesne znanosti o temeljnim obilježjima stare slavenske religije kod ruskih plemena: ona je isprva bila plemenski politeizam, a potkraj X. st. je, usporedo s jačanjem državnosti pod vodstvom kijevskih knezova, ostvaren pokušaj da se formira pretkršćanski poganski panteon u kom je vrhovno božanstvo bio Perun, bog kneževske porodice i vojne družine, a pridruženi su im bili bogovi pojedinih najvažnijih ruskih, a možda i neruskih plemena u sastavu Kijevske države.⁸² U skladu s time, u najstarijim redakcijama staroruskih crkvenih propovijedi najprije se opisuju difuzni poganski običaji, a zatim se postepeno uklapaju i apostrofiranja božanstava poimence, kako su ona bila uključena u Vladimirov poganski panteon. Pri tom predbacivanja zbog poganstva i dvojevjerstva isprva ne sadržavaju nikakvih formuliranih prigovora zbog bilo kakve dualističke kozmogonijske ili antropogonijske zamisli o svijetu i čovjeku.

Zbog toga je nepobitno da dualistička jezgra antropogonijskoga mita što ga iznose volhvi u događajima koje Ljetopis zapisuje uz godinu 1071. nije bila iskonski sastavni dio praslavenskoga religijskog fonda.

⁸¹ A. N. Ponomarev, Pamjatniki cerkovno-učitelnoj literaturi, I—IV. SPb., 1894—1897; E. V. Aničkov, Drevnjaja Rus', SPb. 1914.

⁸² E. V. Aničkov, n. dj., 327.

Ali u evoluciji staroruskih crkvenih propovijedi postepeno se pojavljuju pridodaci i proširivanja prvobitnih tekstova koja svjedoče o novim motivima za zabrinutost poglavara ruske crkve. Već u prvobitnoj redakciji »Hristoljubca« ističe se u tekstu koji osuđuje svećenike što sudjeluju u poganskim obrednim gozbama pasus koji aludira ne na neprotivljenje poganstvu, nego na aktivnu antickrvenu i protuvjersku djelatnost nekih svećenika koji su »bezumni učitelji« i takvim naučanjem donose propast vjernicima, da bi se zatim tekst vratio glavnoj temi: prekoravanju zbog neodbacivanja poganskih molitvi i obreda. Posljednju redakciju »Hristoljubca«, nastalu u vrijeme ustanka volhva ili uskoro nakon njihova ugušenja, upotpunjava citat iz proroka Izaije: »Mnogi pastiri upropastiše vinograd moj« tumačenjem: pastiri, to su svećenici; vinograd, to je vjera, a radenici u vinogradu, to su vjernici koje upropaštavaju pojedini bezumni učitelji. Time se nedvojbeno potvrđuje da sastavljača »Slova nekoega Hristoljubca« nije zabrinjavalo samo vjerovanje u Peruna, Horsa, Simargla, Mokoš i vile i sudjelovanje u poganskim obredima, nego i aktivna propovjednička djelatnost nekih svećenika koji su njome razarali pravu vjeru kršćana (»djelatnika u božjem vinogradu«). Pritužbe »Slova« odnose se, dakle, na dva različita vjerska kompleksa: na slavensku pogansku vjeru, počevši od njezine pradavne politeističke osnove pa sve do konstituiranja Vladimirova panteona, ali i na neko drugo učenje kome nisu nosioci poganski vračevi, nego kršćanski svećenici koji su prihvaćali neki »bezumni« nauk i šireći ga upropaštavali pravu vjeru kršćana. Takve okolnosti potvrđuje sastavljač »Slova« i citatom navodno iz Poslanica sv. Pavla: »Teško onome od koga proizlazi sablazan.«⁸³ Prva redakcija »Slova« nema uz citat o sablazni nikakva komentara; ali njegova konačna redakcija iz sedamdesetih godina XI. stoljeća dopunja citat saopćenjem da je ta sablazan došla ovamo i rasprostranila se posvuda. Karakteristično je za daljnji tijek izlaganja da je on nakon umetka o proširenosti »sablazni« neosporno i dalje u prvome redu upravljen protiv poganstva, ali su njegovi citati iz Svetoga pisma i vlastite autorove izreke češće takve da njihov smisao može značiti i suprotstavljajanje dualizmu. Sustavno se osuđuje služenje đavolu, tj. očito, poganskim božanstvima, ali ističu i evanđeoske zamisli o potrebi kršćanina da se zauvijek odrekne sotone i svih njegovih djela, koje počivaju na patrističkom suprot-

⁸³ E. V. Aničkov, n. dj., u bilješci na str. 375 navodi da je to citat iz Poslanice Galaćanima 1, 9; ali takve formulacije ondje nema, a Pavao je ni bilo gdje drugdje ne sadržava u ovome obliku; ona doslovno odgovara izreci u Evanđ. po Mateju 18, 7: »Vae homini illi, per quem scandalum venit«; usp. s tekstem »Slova«: »Gore tomou imže s'blazija priidet.« Međutim Pavlova poslanica Galaćanima upravo je ona kojom Apostol prekorava Galaćane zbog prihvaćanja nekoga drugog, krivog evanđelja: postoje, naime, neki »koji vas zbunjuju i hoće da izvrnu evanđelje Kristovo« (I, 7); ali neka buće proklet, pa makar to bio i anđeo s neba, svatko tko navještava »evanđelje drukčije nego što ga primiste« (I, 8, 9), a te su izreke Pavlove poslanice svojim smislom potpuno u skladu s prekoravanjem nepoznatih svećenika koji s prave vjere zavode kršćanske vjernike, kako je to sadržano u gore navedenim ulomcima i prve i posljednje redakcije »Slova njekeoga Hristoljubca«.

stavljanju dvaju počela, dobra i zla.⁸⁴ U zaključku cijele propovijedi pisac »Slova« obraća se svome slušateljstvu⁸⁵ nizom preporuka. Prva redakcija, iz sredine XI. st., tvrdi da neće uživati vječnu slavu božju oni koji su nepokorni, tj. koji se ne podvrgavaju službenoj crkvi i protivte se njezinu »zdravom učenju«. To isto vrijedi i za one koji hule na oca i majku, što je u skladu s pravovjernom odredbom 4. zapovijedi božje. Ali posljednja redakcija »Slova«, neposredno nadovezujući na osudu »nepokornih i onih koji se protivte zdravom nauku« (sc. crkve), zamjenjuje huljenje na oca i majku osudom onih koji ne poštuju Sveto pismo i hule na njega, koji krše zapovijedi svećih otaca, da bi zatim prihvatila i ponovila apel što ga sadržava i prva verzija, da među svećenicima ne bude nikakva razdora u pitanju dileme između štovanja božje čistoće i »mudrosti putene« (»moudrosti plъtnej«): da to isto govorite svi i da među vama ne bude razdora (»... da to že glagolete vsi, da ne boudoutъ vъ vasъ razori«), što je istovjetno s tekstom Prve poslanice sv. Pavla Korinćanima kojom apostol izričito upozorava na opasnost od raznovrsnih tumačenja kršćanskog nauka, a ne polemizira sa shvaćanjima pogana.⁸⁶

Završna redakcija »Hristoljubca« važna je još i jednom važnom novošću u odnosu na prvobitni tekst toga »Slova«. Već u prvim uvodnim rečenicama, prva njegova redakcija osuđuje dvojevjerce tvrdnjom da od njih nisu gori, kao neprijatelji prave vjere, heretici i Židovi. Tu usporedbu obogaćuje (ili precizira) završna redakcija dodavši hereticima i Židovima još i Bugare. Tim određenjem pojavljuje se izričito imenovanje eventualnih krivaca za heretičke koncepcije koje su u XI. st. (a i kasnije) uznemiravale poglavare tadašnje ruske crkve.

Optuživanje protucrkvenih istupa i djelovanja u Rusiji obilježjima koja potječu iz Bugarske čini se da je počelo ulaziti u pisane tekstove u Rusiji već početkom XI. st. Tako je u tzv. Nikonovskom ljetopisu, velikoj kompilaciji vrlo starih, djelomice izgubljenih zapisa što su se u relativno kasnim ispisima sačuvali u zbirci patrijarha Nikona iz XVII. st., zabilježeno pod god. 1004. da je 1003. došlo do pobune nekog monaha Andrijana protiv odredbi crkve, štovanja svetih slika i autoriteta crkvenih poglavara. Taj je redovnik bio proglašen za došljaka iz Bugarske, a službena ga je crkva kaznama primorala da se odrekne svoga učenja.⁸⁷ Sljedeći poznati heretički pokreti,

⁸⁴ M. Brandt, Dualistička zamisao o otkupu đavoljeg prava na čovjeka u novozavjetnim tekstovima i patristici, *Hrv. znanstveni zbornik I*, Zagreb 1971, str. 207.

⁸⁵ E. V. Aničkov smatra da je propovijed Hristoljubca bila namijenjena svećenstvu iz udaljenijih oblasti Rusije koje se povremeno okupljalo u sofijskom metropolitjskom saboru u Kijevu da dobije pouke za djelatnost među pukom. V. n. dj., 136.

⁸⁶ V. tekstove »Slova nekoeo Hristoljubca« kako su objavljeni u n. dj. E. V. Aničkova, str. 369—373 i 374—379.

⁸⁷ J. Gehring, Die Sekten der russischen Kirche (1003—1897). Erste Periode: 1000—1655. Die Irrlehren des Adrian, Lassius, Dimitry, Martin, Polycarp, Seit, Andreas, Karp, Marcus. Leipzig 1898, str. 4; D. A. Kazačkova, Към въпроса за bogomilskata eres v drevna Rusija prez 11 vek, *Istoričeski pregled XIII*, Sofija 1957/4, 53.

počevši s onim Armenca Lasija, »prokletog heretika« Dimitrija i armenskog monaha Martina pripadaju već početku i prvoj polovici XII. st., no sve izrazitije naglašavaju prisutnost dualističkih herezičkih stanovišta.⁸⁸

Ali tragovi postojanja dualizma u vjerskom i duhovnom životu Rusije u XI. stoljeću zamjetni su i u drugim sačuvanim informacijama. Među njima D. A. Kazačkova smatra najvažnijim »Slovo svjatago oca našega Joanna Zlatoustago, arhiepiskopa Konstantina grada o tom, kako prvooe pogani verovali v idoly i treby im klali i imena im narekali jaže i nyne mnogi tako tvorjat i v krestjanstve sušće, a ne vedajut, eto estъ krestъjanstvo«. Autorica smatra da je sastavljač toga spisa vjerojatno iguman Nikon Pečorski a da je sam spis nastao 1073.⁸⁹ Analizu relevantnog dijela njegova teksta iznijela je u svojoj raspravi iz 1958.⁹⁰ upozorivši na rečenice koje govore o ljudima koji su na izgled kršćani, a zapravo izdajice Krista. To su ili stranci ili oni koji se sa strancima druže pa su usvojili njihove nazore i običaje slušajući njihova heretička učenja. U tekstu »Slova...« pozivaju se »braća«, tj. svećenici i redovnici, da se čuvaju »poganih stranih spisa«. Za oznaku ljudi koji raznose takva pogubna shvaćanja, pisac »Slova« upotrebljava čak naziv *gnostik*.⁹¹

Posebno značenje za ocjenu pretpostavke o prisutnosti antidualističke polemike u Kijevskoj Rusiji XI. st. ima spis »Zapovjedi svjatyhъ otecъ kъ ispovjedajuščemъ sja synomъ i dščeremъ« poznat i pod naslovom »Zapovedi mitropolita Georgija« ili »Ustav belečskyj« što ga je 1901. objavio E. E. Golubinskij.⁹²

Tome spisu autor je (najvjerojatnije) Grk Georgije, kijevski mitropolit od 1062. do 1079, a njegov je tekst skrajnje izrazito uperen protiv shvaćanja svojstvenih bogumilskom dualizmu. Njime se proklinje svatko tko ne uvažava sve knjige Sv. pisma, tko ne priznaje da se pričešćem uzima tijelo i krv Kristova, tko ne štuje Bogorodicu, tko se ne klanja križu i svetim slikama, tko ne vjeruje u proročanstva svetih proroka, u svetinju relikvija, tko huli na crkvenu liturgiju, na predaju sv. apostola i crkvenih otaca, tko poriče da je Bog stvorio sve vidljive i nevidljive stvari itd.

⁸⁸ J. Gehring, n. dj., 5—6; L. Boissard, *L'Eglise de Russie*, Paris 1867, t. I. str. 467 i slj.

⁸⁹ D. A. Kazačkova, n. dj., 69.

⁹⁰ D. A. Kazačkova, *Zaroždenie i razvitie anticerkovnoj ideologii u Drevnej Rusi XI v.*, obj. u: *Voprosy istorii religii i ateizma*, V. str. 302—317, na temelju teksta cijeloga »Slova«, objavljenoga u djelu A. N. Ponomarjeva, *Pamjatniki drevnerusskoj cerkovno-učiteljnoj literaturi*, SPb., 1894—97.

⁹¹ D. A. Kazačkova, *Zaroždenie...*, na nav. mj. str. 304.

⁹² V. o tome: D. A. Aničkov: n. dj., 111, 117; E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles*. *Rev. de l'Hist. des Religions*, Paris 1950, t. 138, № 1, str. 22—52, t. 138, № 2, str. 176—218; za ovo pitanje napose str. 28—33; Kazačkova, *Zaroždenie...*, na nav. mj., Moskva 1958, str. 211—212. Potpuni tekst »Zapovjedi« obj. u djelu E. E. Golubinskij, *Istorija ruskoj cerkvi*, T. I/2, Moskva 1901, nije mi bio dostupan, pa relevantni izvadak navodim po citatima iz gore spomenutih djela.

Kao što ističe D. A. Kazačkova, još je u drugoj polovici XIX. st. uočeno da su bitni dijelovi »Zapovijedi mitropolita Georgija« gotovo istovjetni s tekstom »Besjede Kozme Prezbitera protiv bogumila«. ⁹³ Time se otvara pitanje o prisutnosti i funkciji toga spisa u vjerskom životu Rusije u vremenu koje je uslijedilo tijekom prvoga stoljeća nakon njegova nastanka na tlu bugarske države (najvjerojatnije uskoro nakon 969).

Najstariji sačuvani potpuni rukopis Kozmine Besjede u Rusiji potječe iz 1491/92, pohranjen je bio u zbirci Solovjeckog manastira a na sebi je imao popratnu bilješku da je ispisan s rukopisa starog oko 500 godina ⁹⁴ što bi upućivalo na posljednje desetljeće X. ili početak XI. stoljeća. Analize sačuvanih tekstova pokazale su da je mitropolit Georgije, vjerojatno pri svom dolasku na mitropolitsku dužnost u Kijev (1062) sa sobom donio bugarski zakonski zbornik (Kormčū) u koji je ušla kompilacija, sastavljena u 1. pol. XI. st. na temelju Kozmine Besjede i uperena protiv bogumila Teodora. Taj kompilativni tekst postao je ishodištem za protograf Georgijeve »Zapovijedi«. ⁹⁵ Na taj se način može smatrati da je antibogumilska žestina Kozmine Besjede stekla mogućnost da sudjeluje u duhovnom životu Rusije već tijekom 60-ih godina XI. stoljeća.

Ali, da li treba pojavu Kozmina teksta smatrati prvom pojavom anti-dualističke pisane riječi u Rusiji i, ex antithesi, dokazom za prve pojave dualističke misli u tim područjima?

Evidentnih i eksplicitnih dokaza za prisutnost dualističkog (bogumilskog) svjetonaziranja u Rusiji tijekom X. i XI. stoljeća nema. Ali to je pitanje nesumnjivo vezano uz temu o rusko-bugarskim književnim i vjersko-crkvenim vezama u vremenu koje je neposredno prethodilo pokrštenju Rusije i slijedilo nakon toga presudnog događaja.

Danas se može smatrati utvrđenim da se ruska pismenost i književnost afirmirala već u 2. polovici IX. st. nastankom tzv. Askoldova ljetopisa koji bilježi prve vojne pohode Rusa na Carigrad u god. 860, 866. i 874, a završava godinom 889. kad je Askold pao žrtvom napadaja varjaške ratničke družine kojoj je na čelu bio »Konung« Oleg. S obzirom na to da je u vezi s Askoldovim ugovorom o miru s Bizantom 874. započelo unošenje kršćanstva i u Rusiju, neizbježiva je pretpostavka da su već tada Rusiji bile potrebne prve crkvene knjige na slavenskom jeziku. ⁹⁶ Od dolaska Ćirila i Metoda u

⁹³ D. A. Kazačkova, Zaroždenie..., na nav. mj., str. 312, bilj. 102

⁹⁴ Ju. K. Begunov, Kozma Prezviter v slavjanskih literaturah. Sofija 1973, str. 21.

⁹⁵ Ju. K. Begunov, n. dj., 39.

⁹⁶ V. Mošin, O periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza. Slovo br. 11—12, Zagreb, 1962, str. 22. O nastanku ruskih ljetopisa, od novije literature, v.: M. N. Tihomirov, Načalo ruskoj istoriografii, Vopr. ist. 1960/5, str. 41—56; M. N. Tihomirov; Istočnikovedenie istorii SSSR, vyp. pervyj, Moskva 1962; B. A. Rybakov, Drevnjaja Rus'. Skazaniya. Biliny. Letopisy. Moskva 1963; Ju. S. Lurje, Izučenie russkogo letopisanija. Vospomogatel'nie istoričeskie discipliny, vyp. 1, Leningrad 1968; A. N. Nasonov, Istorija russkogo letopisanija XI — nač. XVIII v., Moskva 1969; A. G. Kuzmin, Russkie letopisy kak istočnik po istorii Drevnej Rusi, Rjazanj 1969.

Moravsku, 862, i od pokrštenja Bugarske, u god. 865, te su dvije slavenske zemlje mogle biti ishodište crkvene literature na slavenskom jeziku i time opskrbnikom za vjersko-književne potrebe Rusije.

To prvo doba također i zapadnoslavenskih ali pretežito ipak južnoslavenskih, bugarskih i makedonskih, književnih i crkvenih utjecaja u Rusiji kulminiralo je s epohom kneza Vladimira i njegovim prihvaćanjem kršćanstva u god. 987/88. Ali ipak, prisutnost bugarskog utjecaja u Rusiji nije počela tim datumom. Svjatoslavljeve vojne na istočnom Balkanu, njegovi planovi o sjedinjenju Kijevske Rusije s Bugarskom nesumnjivo su ostvarili i brojna personalna povezivanja ruskih političkih faktora s predstavnicima bugarskog slavenstva. A konačni slom Svjatoslavljevih pothvata u god. 972. i bizantska okupacija Bugarske nameće pretpostavku o prelasku »znatnog broja predstavnika višeg bugarskog sloja iz Preslavskog carstva... preko Dunava u Rusiju...«.⁹⁷ Ustanak komitopula i Samujlovo makedonsko-bugarsko carstvo obnovilo je i intenziviralo te veze, utoliko više što je pokrštenje Rusije 987/88. moralo izvanredno povećati potrebe ruske crkve za već gotovom, prevedenom i izvornom crkvenom literaturom koju su Rusiji mogla pružiti već visoko izgrađena vjersko-kulturna središta u Makedoniji i Bugarskoj. Izravne i službene kontakte i veze obiju samostalnih država ponovo je nakon 1001, kad je Bizant okupirao Preslavsku Bugarsku, te nakon 1014/18. kad je likvidiran opstanak i makedonske jezgre Samujlova carstva, ojačao i nadopunio val bugarskih i makedonskih izbjeglica, koji su, nesumnjivo, sa sobom donosili i svoja naziranja, svoju vjeru i svoje svjetonazore.

U samoj Bugarskoj i Makedoniji Bizant je uveo punu vjersku ovisnost o svome državnom i političkom središtu. Već od 1036. započela je helenizacija makedonsko-bugarske crkve, podvrgnute izravno Carigradu. S tim u vezi, samostalni kulturni i vjerski život podjarmljenih zemalja sahne, a progoni pogađaju svaku vjersko-opozicijsku djelatnost slavenske tradicije. V. Mošin je, s tim u vezi, upozorio na gotovo potpuno iščeznuće makedonske i bugarske crkvene literature u XI. i XII. st. (»generalno uništenje sve slavenske pismenosti na Balkanu«).⁹⁸

Emigracija u Rusiji nakon 972, 1001. i 1014/18, kao i progoni slavenske pismenosti i vjerskih osebnosti na tlu Makedonije i Bugarske, obuhvatili su nesumnjivo i bogumilsku komponentu vjerskoga života u tim zemljama. Ona je prodirala onamo i u doba slobodnih odnosa dviju slavenskih država, a sigurno još intenzivnije u doba poraza bugarske i makedonske državnosti i emigracije stanovništva i svećenstva s istočnog Balkana u Rusiju. Prisutnost bugarskih i makedonskih došljaka, ukoliko su sa sobom donosili vjerske zamisli koje su bile u suprotnosti s naziranjima službene crkve u Rusiji, nesumnjivo je bila važnim razlogom uznemirenosti što je crkveni krugovi oko mitropolije u Kijevu očituju u 2. pol. XI. st. osjećajući kako se zaostacima poganstva i dvojevjerja pridružuju i koncepcije dualističke zablude »prokletih Bugara«.

⁹⁷ V. Mošin, n. dj., 49.

⁹⁸ V. Mošin, n. dj., 70/71.

Vjersko shvaćanje što ga ljetopisni zapis pod god. 1071. pripisuje volhvima kao vođama veoma rasprostranjenih pobuna seljaštva tijekom šezdesetih godina XI. st. treba dakle smatrati složenom pojavom, oformljenom na temelju različitih sastojki. Na općoj podlozi ugro-finskog kozmološkog dualizma stvoren je temelj na kom je bilo moguće usvojiti i antropološku dualističku tezu o sotonskom vrhovništvu nad materijom i ljudskim tijelom i o božanskom postanju ljudske duše. Činjenica da je neposredno na tlu Mordvina još i u XIX. st. postojalo kod stanovništva rašireno uvjerenje o tome da je Sotona načinio ljudsko tijelo, a Bog mu je dao život udahnuvši mu besmrtnu dušu⁹⁹ svjedoči o tome da amalgamiranje ugro-finskog kozmološkog dualizma i antropološkog dualizma gnostičko-manihejsko-bogumilskog tipa nije izvršio redaktor ljetopisnog teksta (najvjerojatnije kijevsko-pečorski iguman Nikon, 1073) sa svrhom da kumulira optužbe protiv pobunjenih smerda i njihovih predvodnika, volhva, nego da je ono postojalo kao autentičan rezultat kolanja dualističkih zamisli makedonsko-bugarskog podrijetla teritorijem Rusije, pa čak i u njezinim rubnim oblastima, gdje ih je dočekala i prihvatila starija podloga općega kozmičkog dualizma ugro-finskih plemena sjeverne Evrope i zapadnog Sibira.

Ali iznesena analiza ljetopisnog teksta o događajima upisanima pod god. 1071. svjedoči i o slavensko-poganskim komponentama u vjerskom konglomeratu što ga evocira redaktor ljetopisa (elementi vjere u Peruna — hrast, Perunovo stablo, o koje vješaju ubijene volhve; medvjed, životinja posvećena Perunu, kojoj, za ruglo poganskom kultu, daju da poždere tijela ubijenih volhva)¹⁰⁰ a i o folklornim elementima ugro-finskog politeizma (sauna, mordvinski obred prikupljanja žrtvenih pologa zasijecanjem u vrećice, privezane na leđima žena).

Jedinstvo svih tih komponenata u optužbi kojom ogorčeni ljetopisac obasipa volhve nije, međutim, odraz zbrke u shvaćanjima ljetopisca ni vjerskog kaosa u kom se on ne snalazi, pa povezuje sve ujedno, kumulirajući optužbe bez uvažavanja različitosti njihova religijskog podrijetla i tipizacije. Ta složenost rezultat je nesumnjivo *etnički složenog* sastava pobunjenog stanovništva. U ustanku smerda sudjelovali su, na velikom prostranstvu od Novgoroda do Oke i srednje Volge i ruski Slaveni, i Ugro-Finci a možda i fragmenti turkmensko-mongolskog stanovništva s velike okuke Volge. U tom konglomeratu stanovništva u njegovoj je pobunjeničkoj ideologiji, zahvaljujući konkretnim povijesnim okolnostima, u prvom redu sudjelovanju Jana Vyšatića u represiji ustanka (jer je nesumnjivo on osobno bio u prilici da igumanu Nikonu saopći autentične pojedinosti o pobuni i njezinim vođama)¹⁰¹ ljetopisni tekst kao najstrašnije i najpogubnije zastranjenje zabilježio i istakao upravo tezu o dvopočelnom postojanju i ustrojstvu čovjekova bića. Upravo ona se pokazala pogodnom da postane središnjom točkom na koju je bilo moguće

⁹⁹ V. tekst uz bilj. 79.

¹⁰⁰ E. V. Aničkov, n. dj., 272, 274.

¹⁰¹ E. V. Aničkov, n. dj., 141, 236.

nakalemiti i optužbe o sveopćem sotonstvu vjerskih uvjerenja pobunjenih seljaka, pa stoga i o antikristovskom, u svakom pogledu osude dostojnom obilježju socijalno-političke buntovnosti seljačkog pokreta. Po svojim motivima, ljetopisni je tekst bio dakle u neku ruku vjerska, »argumentirana« anatema opisanoga socijalnog bunta. Ali kao povijesni izvor, on je svjedočanstvo, rječitije od svih ostalih spomenika toga vremena, o postojanju ne samo kozmogonijskog nego i antropološkog dualizma na tlu Rusije, nedvojbeno srodnog s dualizmom makedonsko-bugarskog tipa, a i s dualističkim interpretacijama svijeta kakve će, u pogledu u ljetopisu iznesene antropološke teze, kasnije poznavati i druge evropske zemlje.

R é s u m é

LES DILEMMES DUALISTES DANS LA RÉGION FRONTALIÈRE RUSSOFINNOISE AU XI^e SIÈCLE

Miroslav Brandt, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đure Salaja 3

L'année 1071 des Annales russes réunit un certain nombre d'exposés fragmentaires présentés sous forme de narration sur les révoltes paysannes dans les régions septentrionales et orientales de la Russie de ce temps-là. Dans ces révoltes, les »sorciers« tenaient le rôle de chef, d'instigateur, d'inspirateur idéologique. La littérature scientifique offre un large éventail d'opinions quant à l'évaluation des motifs de ce mouvement, de sa signification sociologique et politique, du rôle des »sorciers«; depuis des thèses allant de celles qui soutiennent l'essence anti-féodale de la révolte jusqu'à celles qui soulignent la croyance religieuse patarine des »sorciers« et qui se rattachent, en tant que critique de l'église médiévale et de la position sociale de cette dernière, à »l'opposition de la paysannerie« (Gudzij).

L'auteur a fait une analyse substantielle du texte original constatant qu'il s'agit d'une narration, constituée par quelques informations artificiellement liées, et qui parlent des événements isolés, s'étendant sur plusieurs années antérieures à l'année 1071, date à laquelle le texte a été inscrit. Ces informations ont été réunies par la main d'un ou de plusieurs rédacteurs, dont le but était de dévaloriser et de déprécier, par cet ensemble artificiellement créé, les mouvements de la population socialement asservie. Rapprocher ces mouvements d'un service voué au diable permet de les condamner et de les présenter comme des événements entraînant nécessairement la malédiction de Dieu.

Toutefois, une partie du texte original, celle qui décrit le réquisitoire des chefs de la révolte arrêtés dans la région de Bieloïe Ozero, contient des formulations importantes sur l'opinion religieuse des chefs ou des instigateurs de l'insurrection (des »sorciers«). Dans les annales conservées, ces formulations sont reproduites partiellement, confusément, avec un sens détourné.

Se fondant sur l'analyse faite dans ce traité, l'auteur considère qu'il a été possible de constater que le nucléus de l'opinion religieuse des »volhvi« était le dualisme cosmogonique et anthropologique, apparenté au dualisme de type bulgare-macédonien, mais lié au dualisme cosmologique courant dans la population finno-ougrienne qui couvrait au XI^e s. le territoire comprenant les régions de Ladoga et de Bieloïe Ozero jusqu'aux plaines du cours supérieur et moyen de la Volga.

Ces constatations peuvent être considérées comme la confirmation de la présence précoce des idées dualistes dans la Russie médiévale, importées des zones balkaniques, à savoir des centres hérétiques du Sud slave. Dans la Russie septentrionale, ces idées se rapprochaient des vues religieuses finno-ougriennes. L'évocation de ces idées et leur enchevêtrement avec les restes religieux du paganisme slave également condamné, a servi aux rédacteurs des annales pour donner une »argumentation« religieuse ayant pour but de déprécier les révoltes paysannes au moyen d'enseignements blâmés d'avance, condamnés par les autorités religieuses.

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU — INSTITUT ZA HRVATSKU POVIJEST

INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY
ИНСТИТУТ ХОРВАТСКОЙ ИСТОРИИ

RADOVI

VOL. 14

ZAGREB

1981

UDK 949.713

YU ISSN 0351—2142

RADOVI

VOL. 14 (1)

str. 1—395

Zagreb 1981.

Izdavač: Sveučilište u Zagrebu — Centar za povijesne znanosti
Odjel za hrvatsku povijest

UREDNIČKI ODBOR

Ljubo BOBAN, Zagreb, Josip ADAMČEK, Zagreb, Ljubiša DOKLESTIĆ, Zagreb,
Hrvoje MATKOVIĆ, Zagreb, Božena VRANJEŠ-ŠOLJAN, Zagreb,
Štefanija POPOVIĆ, Zagreb

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK

Nikša STANČIĆ, Zagreb

Adresa uredništva: Centar za povijesne znanosti — Odjel za hrvatsku povijest,
Zagreb, Krčka 1

Časopis izlazi jednom godišnje

Cijena ovog broja iznosi 300 dinara.

Izdavanje časopisa sufinancira Samoupravna interesna zajednica za znanstveni
rad SRH — VII.

RADOVI 14

**Za izdavača
Prof. dr Josip Adamček**

**Lektor i korektor
Branko Erdeljac**

**Grafički oblikovao
Prof. dr Ivan Kampuš**