



KRISTIJANIZACIJA SLAVENA KAO ISTRAŽIVAČKI PROBLEM

Tomislav Čanković
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Odsjek za povijest
E-mail: tcankoviczg@gmail.com
Pregledni rad

U radu se ističu brojni problemi na koje nailaze istraživači kompleksnog procesa kristijanizacije, konkretno slavenskog življa, te se ispituju razne varijabilne silnice koje utječu na sam proces, ali i na ono što mu prethodi i na ono što slijedi.

Ključne riječi: *kristijanizacija, pokrštavanje, proces, Slaveni, pogani, pretkršćanstvo*

Uvodna razmatranja

Prije negoli kristijanizacija preuzme svoju glavnu ulogu u kontekstu brojnih, ponekad i zanemarenih problematika, fokus ipak treba nakratko prepustiti samim Slavenima kako bi se na početku izbjegle potencijalne nedoumice i nesporazumi. Uza svu svijest o historiografskim prijeporima o značenju, opravdanosti i adekvatnosti tog pojma, ovdje je njegova upotreba – u nedostatku boljeg rješenja i prostora rezerviranog za pitanje tog „pseudoetničkog konstrukta vrela“² – isključivo uvjetne naravi, na tragu onoga što bi se u općeprihvaćenom diskursu okarakteriziralo kao slavenska društva ili slavenski geografski prostor, ali i dalje s rezervom o Slavenima kao jedinstvenom *etnosu*.

Kako u ovom radu tema obuhvaća potencijalne probleme postavljene pred istraživače kristijanizacije Slavena, a budući da je terminologija, odnosno nedosljednost u njezinoj domeni, prva prepreka koju je potrebno premostiti, sljedeće je pitanje očito: što se točno misli pod pojmom *kristijanizacija*?

Hrvatski jezični portal kristijanizaciju definira kružnom putanjom kao „obraćanje na kršćanstvo, proces pokrštavanja tijekom kojeg se prihvaća kršćanski način života; pokrštavanje“,³ dok Anićev *Rječnik* za pojam *kristijanizirati* nudi objašnjenje: „(u)činiti da tko prijeđe u kršćansku vjeru; pokrstiti/pokrštavati“.⁴ U oba slučaja pojmovi iza točke sa zarezom označavaju sinonime koji se lako mogu provjeriti: Anić izjednačava *pokrstiti* i

² Dzino, „Novi pristupi“, 41.

³ Hrvatski jezični portal, <http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search> (5. 1. 2016.)

⁴ Anić, *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*, 637.



pokrštavati jer za drugi pojam stoji „v. pokrstiti“,⁵ a traženi pogled nas dovodi do sljedećeg: „1. prijeći krštenjem ili prihvaćanjem postulata u kršćansku vjeru, 2. učiniti da tko prijeđe u novu vjeru (kršćansku)“.⁶ Ovaj zadnji prijedlog neznatno se razlikuje od početne točke, odnosno Anićeve ponuđene definicije infinitiva *kristijanizirati*. Literatura također pokazuje nekonzistentnost i neosjetljivost na nijanse, pa tako uvodni sažetak teksta Vitomira Belaja počinje riječima: „pokrštavanje se tumači kao višestoljetni proces, a ne kao jednokratni obredni čin“.⁷

S izrazitom skepsom o apsolutnoj sinonimiji, valja upozoriti da je riječ o opasnoj igri koja i u najopreznijim situacijama može zamagliti ideje i dovesti do pomutnje u interpretaciji. Stoga je potrebno jasno razlučiti pojmove. U njegovu obranu, tome se odazvao sam Belaj u istom radu, pozivajući se na Nevena Budaka, prema kojem *pokrštavanje* zaista jest jednokratni obredni čin (u smislu većeg broja ljudi), dok bi *kristijanizacija* bila proces usvajanja, pri čemu se nudi i zgodan kroatizam – *pokršćanjivanje*.⁸

S jasno utvrđenom terminološkom distinkcijom i odabirom pojma koji će stajati pod istraživačkim reflektorima, konačno treba naglasiti ključ koji se svugdje provlači, a to je *proces*. Kristijanizacija zaista to i jest: dugotrajni, višestoljetni, društveno vrlo složen proces prodiranja kršćanske vjere unutar neke veće zajednice ili društvene grupe. Ta činjenica ima svoje daljnje dimenzije i implikacije.

Prije – proces – poslije

Unatoč istaknutu mjestu koncepta procesa, on ne stoji u zrakopraznom prostoru; dapače, nužno je povezan sa specifičnim i nipošto zanemarivim prethodnim i naknadnim stanjima, odnosno tranzicijski spaja, marketinški rečeno, ono *prije* i ono *poslije*. Takva se trodijelna podjela čini samorazumljivom, ali ujedno je i izvorište nove, periodizacijske problematike. U ovom slučaju, takav smještaj procesa sugerira da kristijanizacija ima svoj početak i kraj, odnosno da se nedvojbeno može smjestiti u neki jasno definirani vremenski

⁵ Anić, *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*, 1084.

⁶ Isto

⁷ Belaj, „Postati kršćaninom“, 9.

⁸ Isto, 10.

Terminološku problematiku detaljnije razrađuje: Trpimir Vedriš, „Pokrštavanje i rana kristijanizacija Hrvata“, u: *Nova zraka u europskom svjetlu: hrvatske zemlje u ranome srednjem vijeku (oko 550. – oko 1150.)*, ur. Zrinka Nikolić Jakus (Zagreb: Matica hrvatska 2015), 173-176.



okvir. Međutim, periodizacija će u najboljem i najoptimističnijem slučaju biti stvar simbolike. Oskudica autoreferencijalnih slavenskih pisanih izvora iz pretkršćanskih vremena i usmjerenost kasnijih, najčešće stranih i kršćanskih, izvora na elitne slojeve društava (i to onih najbližih granicama kršćanskih kraljevstva), predstavljaju gotovo nepremostivu prepreku, pogotovo ako uzmemo u obzir različit *modus operandi* te varijable nametnute zatečenim regionalnim i lokalnim posebnostima. Gdje, kada, kako, zašto, odakle i u kojim uvjetima počinje kristijanizacija, esencijalna su pitanja.

Drugi problem pitanje je kraja. Koje povijesne, političke, ekonomske, socijalne, kulturne i druge posljedice kristijanizacija ostavlja za sobom, i to na različitim područjima, te što se zadržava od pretkršćanskih vjerovanja? Kad možemo sa sigurnošću reći da je proces završen i koji uvjeti legitimiraju ili bi trebali legitimirati takav zaključak: određeni, normirani postotak kršćanskog stanovništva; kršćanstvo kao dominantna vjera vladajućih slojeva; prihvaćanje kršćanstva, ne samo na formalnoj razini, već istinskim obraćenjem; prilagodba načina života novom svjetonazoru; ili pak nešto sasvim drugo?

Pretkršćansko razdoblje

U usporedbi s drugim mitologijama, pogotovo rimskom, grčkom pa čak i germanskom, dostupni podaci o slavenskoj mitologiji i opće mogućnosti njezine čvršće rekonstrukcije znatno su siromašniji.⁹ Štoviše, *slavenska mitologija* poprilično je ambiciozna i optimistična sintagma jer pretpostavlja postojanje nekakvog koherentnog i nepromijenjenog sustava vjerovanja homogene općeslavenske zajednice, što izaziva vrlo opravdane sumnje,¹⁰ ili barem minimalan broj mitologema prepoznatljivih u različitim slavenskim zajednicama.

Ipak, bilo je hipoteza i rekonstrukcijskih pokušaja te se valja zadržati na njima. Češki slavist i povjesničar Jan Peisker zaključio je, na temelju topografskih istraživanja, narodne predaje i etimoloških izvedenica na slavenskom, odnosno ponajviše zapadnoslavenskom području, da je slavenska vjera bila dualistička ili, konkretnije, zoroastrička. Posljedično, ta je vjera s pratećom nomenklaturom, iranskog podrijetla.¹¹ Zaključak izvodi na temelju uočenih, specifično geografski smještenih tzv. svetišta: toponimi s lijeve strane voda

⁹ Pilar, „O dualizmu“, 91-93.

¹⁰ Barford, *The Early Slavs*, 189.

¹¹ Peisker, „Koje su vjere bili stari Sloveni“, 84.



(jezera, uvala, zaljeva ili nizvodno gledajući, rijeka ili potoka) rezervirani su za bijelog, dobrog boga čije će ime krasiti neku uzvisinu, brdo ili goru, dok će se s desne strane obično naći kakva pećina, klanac ili gudura čiji će naziv dugovati crnom bogu ili zloduhu.¹² U toj jasnoj opreci, mjesto mogu zauzeti i konji koji imaju mitološko značenje te će njihova boja (bijela ili crna) pristajati odgovarajućem bogu, odnosno strani vode.¹³ U odstupanjima od te jednadžbe – kad bogovi zamijene svoja očekivana mjesta na obalama – vidi dokaz da je svetište „očevidno heretičko“¹⁴ te da su lokalni žitelji bili „obožavatelji đavla“.¹⁵

Na plećima Peiskerove metodologije, Ivo Pilar proveo je analogna istraživanja na području Kraljevine Jugoslavije gdje je, oslanjajući se na toponimiju kao indikatora zaboravljene slavenske vjere, uočio jednaka svetišta razdijeljena vodom. Zaključio je da je dualizam glavna i osnovna, čak i imanentna značajka staroslavenske vjere, te mu uzrok također vidi u iranskom, odnosno zoroastričkom utjecaju.¹⁶ Dodatna se važnost daje socijalnoj, crno-bijeloj opreci zoroastrizma između pozitivnih obrađivača zemlje/seljaka i negativnih nomada/ratnika; kako se u izvorima Slaveni najčešće javljaju kao seljaci, a kako su isti na cijeni u zoroastrizmu, to se uzima kao potvrda slavenskog dualizma.¹⁷ Također, pošto nerijetko na terenu nedostaje pozitivno božansko ime Peiskerove jednadžbe, Pilar nalazi rješenje: prodorom kršćanstva, Crkva preuzima prostor dobrog boga kojeg supstituira kršćanskim likom, ideološki analognom ili glasovno sličnog imena, dok prostor zloduha ostaje kao sinonim vruga.¹⁸

Međutim, problem ovih istraživanja jest hrabra upotreba „zoroastrizma“ koji je i dalje točka prijepora u historiografiji i nedovoljno rasvijetljen fenomen s mnogim nedoumicama i nesigurnostima. Također, slavenski folklor ne pokazuje takve jasne tragove dualizma, niti između svakog dualizma i zoroastrizma nužno stoji znak jednakosti, niti ovi tekstovi jasno objašnjavaju, unatoč argumentima o iranskom podrijetlu vjerske terminologije, zašto bi i po kojim kriterijima i teološkim poveznicama navodni slavenski dualizam nužno morao biti vezan upravo uz zoroastričko učenje. Osim toga, pretpostavka, ne samo o koherentnoj slavenskoj vjeri, već i o koherentnom *slavenstvu* uopće, vrlo je diskutabilna i kao takva predstavlja vrlo nestabilan istraživački

¹² Peisker, „Koje su vjere bili stari Sloveni“, 82.

¹³ Isto, 73.

¹⁴ Isto

¹⁵ Isto

¹⁶ Pilar, „O dualizmu“, 147.

¹⁷ Isto, 100., 149.

¹⁸ Isto, 104.



temelj. Nesumnjiva je korist toponimije i etimologije u proučavanju društava primarne usmenosti, ali ove je interpretacije kritička znanost odbacila.¹⁹

S druge strane, u Barfordovoj studiji *The Early Slavs* koja je ranoslavensku vjeru označila kao sinkretičku i animističku te ju implicitno podijelila na dvije detaljno opisane faze, nema ni govora o dualizmu. Tako starija pokazuje obilježja snažnog agrarnog kulta i kulta predaka te štovanja (ne)prijateljskih demona i duhova koji obitavaju u „jakim“, svetim mjestima (šumama, stijenama, izvorima, rijekama i sl.), dok drugu čini relativno kasna formulacija dotad slabog koncepta bogova, ali i dalje izvan standardiziranih okvira: kako nema pismenosti, nema ni svetih tekstova, pa vjera počiva na usmenom prijenosu i tradiciji; ona je načelno *aniconic*, što znači simbolička ili sugestivna umjesto doslovne reprezentacije božanstava, iako će se kasnije ipak početi javljati kipovi, kao arheološki i historiografski materijali.²⁰ Spominju se i tri ključna božanstva: Perun, bog (meteorološkog) vremena, oluja, munja, kiše i plodnosti, najprisutniji u izvorima; Svarog, bog sunca, vatre i ognjišta, vjerojatno najrasprostranjeniji među Slavenima; Veles, bog krda i stada. Tu su i druga imena (između ostalih, Stribog, Mokoš, Jarilo), ali o njima – kao i o slavenskim konceptima teogonije, kozmogonije i antropogeneze – malo toga se može sa sigurnošću reći.²¹

Slična se slika javlja i drugdje: Slaveni su prakticirali žrtvovanja te su štovali prirodne sile i kulturna mjesta u prirodi nastanjena duhovima i demonima. Njihovo vjerovanje je teritorijalno limitirano, što će reći da je djelotvornost vjerskih praksi ograničena na neposredno okruženje manjih, individualnih zajednica.²² Religija nije organizirana kao takva, niti poznaje tipičnu formu vjerskih obreda i institucija; dapače, stariji im vokabular ni ne sadrži pojmove poput „hramova“, „kipova“ i „svećenstva“.²³

Iako se ovdje nazire vjerska lokaliziranost kao interpretacijski smjer, ipak se mogu uočiti problemi, prvenstveno formalne naravi. Unatoč proklamiranom oprezu i prisutnoj svijesti o problematici proučavanja pretkršćanske slavenske vjere, Barford instantno i sa zavidnim samopouzdanjem uranja u detalje duhovnog života, iako nije na svim mjestima najjasnije na kojim temeljima gradi argumentaciju i odakle izvlači silne podatke, dok je

¹⁹ Belaj, „Postati kršćaninom“, 15.

²⁰ Treba li uzroke tražiti u dodirima s kršćanstvom kojem ikonografija nije nepoznanica? – Barford, *The Early Slavs*, 190-194.

²¹ Isto, 194-196.

²² Lübke, „Christianity and Paganism“, 193.

²³ Urbańczyk, „Slavic and Christian Identities“, 216.



čvrsti dojam koji želi ostaviti oslabljen prekomjernom upotrebom nesigurnih riječi kao što su *possibly, probably, presumably, suggests, it seems* i sl.

Koje su, dakle, prepreke pred istraživačima onoga *prije*? Prvenstveno, pisani su izvori neslavenske provenijencije, a ta je domena obrane nepismenu stanovništvu nedostupna. Riječ je o relativno kasnijim zapisima arapskih trgovaca ili kršćanskih autora čija perspektiva aktere vlastitih tekstova specifično distorzira: upotrebom raspoloživog, često i neadekvatnog kategorijalnog aparata, *a priori* negativnim stavom prema nekršćanima, prešućivanjem običaja smatranih nedostojnim zapisivanja ili pak ideološkim konstruiranjem poželjnoga stanja, u kontekstu kristijanizacije. Gore spomenuta toponimija, skupa s etimologijom, od potencijalne je koristi, kao i etnologija, ali s kolikom sigurnošću možemo znati koliko daleko u prošlost sežu pojedini narodni običaji te u kakvom su odnosu i koliko povezani s etnografskim materijalom prije kršćanske intervencije?²⁴

Oskudicu pisanog materijala prati i oskudica arheoloških ostataka. U ovom kontekstu, oslonac ne mogu pružiti grobni nalazi iz jednostavnog razloga što rani Slaveni prakticiraju – kremaciju. Orobljeni dragocjenih nalaza, što nam ostaje za zaključiti? Spaljeni su ostaci uglavnom nedostupni arheolozima, ali interpretacije su moguće upravo iz činjenice da je kremiranje predominantna forma postmortalnih običaja iz koje se, ako je već duhovna stvarnost nedostižna, mogu nazrijeti obrisi ideologije društva, pa makar i opreznom analogijom i komparativnim pristupom.²⁵ Arheologija će biti rječitija kad kršćanstvo unese šokantnu novost ukopavanja mrtvih u kulturu koja je dotad spaljivanjem oslobađala dušu od tijela,²⁶ ali ne na razini rekonstrukcije svakodnevne duhovnosti, već u okvirima procesualnih istraživanja i pitanjima o materijalnoj manifestaciji kristijanizacije.²⁷ Zasad, slavensko je pretkršćanstvo zamagljeno brojnim preprekama i interpretacijskim neslaganjima koje naizgled ne ostavljaju prostor optimizmu.

²⁴ Barford, *The Early Slavs*, 189.

²⁵ Schülke, „On Christianization“, 96.

²⁶ Barford, *The Early Slavs*, 201.

²⁷ Schülke, „On Christianization“, 99.



O kristijanizaciji

Vraćamo se na proces. On je nadgradnja na zatečeno stanje koja zahvaća široki spektar političkih, socijalnih, kulturnih, ekonomskih i, naravno, duhovno-religioznih promjena od ogromnog značaja za srednjovjekovna slavenska društva koja tek trebaju proći ono što se u ostatku Europe uglavnom već dogodilo.²⁸ Pritom odmah valja zaboraviti koncept izoliranosti; dok kristijanizacija obavlja svoje, tzv. poganstvo i prodiruće kršćanstvo „postoje skupa u ovom razdoblju i ne isključuju jedno drugo; utječu jedno na drugo tako da se uspostavljaju hibridna vjerovanja, različite vrste kršćanstva koja postoje negdje-između (*in-between*) tih taksonomijski definiranih krajnosti.“²⁹

Međutim, valja se opet zaustaviti na terminologiji: tko su ti *pogani*, što je uopće *poganstvo* i u kakvom je odnosu s pretkršćanskim identitetima te kršćanima kao izvanjskim i uskoro unutar društvenim faktorom? Vrlo slični *barbarima*, s kojima su ponekad i u sinonimnom odnosu, *pogani* su također nesumnjivo konstrukt vanjskog promatrača, gotovo školski primjer postkolonijalnih teorija o odnosu dominirajućih društava (u ovom slučaju kršćanskih) i dominiranih (nekršćanskih), temeljen na dihotomiji Mi – Oni i osjećaju superiornosti koji se implementira kulturnom metodom kreiranja narativa o koloniziranima, umjesto na uočavanju i opisima prisutnih praksi. Diskurs o nekršćanima pripada kršćanskom kulturnom krugu; on je rezultat vanjske identifikacije koja na promatranom koristi vlastiti kategorijalni aparat koji nije nužno, niti najčešće jest, analogan ili barem adekvatan.³⁰ Taj je nesretni i neprimjeren pojam negativnih konotacija u svojoj rasprostranjenosti uziman zdravo za gotovo, unatoč teretu generalizacije koji nosi: podrazumijeva teško prihvatljivu ideju o formiranoj religiji ili nekakvom generalnom jedinstvu nekršćanskih (ili pretkršćanskih) vjerovanja s pretpostavljenim istim ili sličnim karakteristikama. Umjesto modelu, *poganstvo* više odgovara ideološkom zahvatu koji nam u konačnici više govori o autoru izvora ili „povjesničaru, njegovu/njezinu vremenu, osobnim iskustvima, kulturnom habitatu, ideologiji“,³¹ nego o vjeri ili stanovništvu o kojem se piše.

A kako riješiti delikatno pitanje periodizacije? Čime se može opravdati zaključak da je u danom trenutku kristijanizacija počela, pogotovo kad je apsurdno pretpostaviti

²⁸ Barford, *The Early Slavs*, 210.

²⁹ Dzino, „Novi pristupi“, 40.

³⁰ Isto, 35-36.

³¹ Isto, 35.



njezinu kronološku linearnost? Nora Berend kao datacijski okvir uzima datum konverzije vladara kao indikativ priključenja kršćanskoj Europi, u smislu „točke bez povratka“ – iako to ne implicira nužno institucionalizaciju, niti internalizaciju nove vjere – unatoč otporima, pobunama i kasnijim smjenama kršćanskih i nekršćanskih vladara.³² Indikativna bi mogla biti pojava kršćanskih arheoloških materijala u grobnim nalazima, kao što je predložio K. D. Haßler, iako je i sam skeptičan prema mogućnostima izjednačavanja ukopanog pojedinca i kršćanstva.³³ Prema tome, materijali ovise o kontekstu u kojem su nađeni (npr. ovisno o uočenom društvenom sloju, ako ga se uopće može nesumnjivo interpretirati kao takvog) te je nemoguće iz njih izvoditi zaključke na individualnoj razini, ali mogu pomoći pri dataciji, pa makar i u okviru statistike. Međutim, Ludwig Pauli postavio je zanimljivu tezu: kršćanski objekti ne moraju nužno biti demonstracija kršćanske vjere jer mogu predstavljati nove i strane materijale upotrijebljene na „stari“ način kao talismani ili magični objekti, odnosno unutar pretkršćanskih kategorija i koncepata.³⁴ Budući da u tom slučaju ne označavaju kršćanstvo kao takvo, ne mogu ni nedvosmisleno označavati početak kristijanizacije, što će reći da bi od potencijalne koristi bila i revalorizacija tradicionalnih interpretacija određenih nalaza kao kršćanskih u svrhu prevrednovanja jednog cijelog arheološkog sloja, posljedično i historiografskih zaključaka.³⁵ Ili se pak valja vratiti na izvanjski utjecaj, pri čemu bi se početak mogao odrediti pomoću stranih impulsa usmjerenih prema širenju granica kršćanske ekumene? Opet, kako u to uklopiti primjere više-manje autonomnih kristijanizacijskih inicijativa i na koji način, ako je uopće moguće, jasno razlučiti doseljeno kršćansko stanovništvo od domicilnih preobraćenika? Izrazita varijabilnost i regionalne specifičnosti su više nego očite, a kao takve dovode do odviše generalizirajućih zaključaka i onemogućuju *histoire totale* pristup.

Nadalje, pretkršćansko stanovništvo nije *tabula rasa*, već svoj svijet vlastite logike i mentaliteta. Dok je kršćanska ideologija ekskluzivna (u Bogu vidi univerzalnu silu koja vrijedi i djeluje uvijek i svugdje jednako), njihova je gotovo introvertna, bez poriva za širenjem i nametanjem te obično vjerski tolerantna,³⁶ lokalizirana i partikularna, odnosno omeđena prostorno i okvirima određenih identiteta: pretpostavlja i prihvaća kao

³² Berend, „Introduction“, 2.

³³ Schülke, „On Christianization“, 85., 87.

³⁴ Isto, 92.

³⁵ Isto, 98-99.

³⁶ Urbańczyk, „Slavic and Christian Identities“, 215.



očevidnu činjenicu da svako područje ili da svaki *gens* ima svoje vlastite, ravnopravne bogove.³⁷ To bi objasnilo zašto je vojni poraz od kršćana bio snažan impuls – kršćanski se Bog tako prezentira kao jači, pa je i razumno služiti njemu, umjesto bogovima koji ne pružaju adekvatnu zaštitu.³⁸

Što se, dakle, događa kada dolazi do prvih dodira? Pošto je apsurdno pretpostaviti da kršćanstvo jednostavno linearno kronološki zamjenjuje postojeće tradicije te da kristijanizacija svoje obavi preko noći,³⁹ očito je postojanje razdoblja određenog suživota, pa makar i u uskom krugu stanovništva. Ovdje lokaliziranost postaje uočljivija: kako su stara vjerovanja inertna sila koja se opire novom, moralo je doći do obostranih utjecaja, serija adaptacija i kompromisa te sinkretizacije vjerskih praksi i rituala. Dakle, ni kršćanstvo nije monolitno i nepromjenjivo: religijska fuzija i izbljeđivanje granica između dopuštenih i nedopuštenih praksi dovodi i do lokalne reinterpretacije kršćanskih paradigmi, pri čemu se preuzimaju i pretkršćanski elementi, legendarij, pa čak i prošlost.⁴⁰ Što se tiče otpora, i oni su višeslojni i nejednaka karaktera: politički, socijalno, teološki, ekonomski i/ili kulturno motivirani te aktivni ili pasivni (poput jačeg naglašavanja tradicionalnih formi ili ukapanja s oskrvnjenim kršćanskim motivima). Oni proizlaze iz tradicije i naravi pretkršćanskih vjerovanja, odnosno koncepta različitih, ali jednakopravnih „panteona“, pri čemu su im djelomični uzroci strah od osвете starih bogova i tradicijska inercija, odnosno odbojnost ideje odbacivanja vjere predaka (što je riješeno maštovitim *rebrandingom* – pretke bi se posthumno priključilo kršćanstvu krštenjem, ponavljanjem ukopa, ovog puta prema kršćanskim pravilima ili pak jednostavnim premještanjem ostataka unutar crkve).⁴¹ Otpor je, dakle, kao i različite adaptivne i sinkretičke formacije, još jedna od varijabilnih silnica u vidljivoj vezi s procesom kristijanizacije.

Načelno, proces se često svodi na dva oprečna modusa: nasilan i miroljubiv, iako ni granica među njima nije uvijek najjasnija, niti su oni uvijek antonimi; izostanak vojnog faktora ne znači nužno i izostanak određenog pritiska. Također, izvorište i smjer tih dvaju modusa bitna su obilježja: nasilna kristijanizacija može biti rezultat vanjske sile, ali i unutar društva kad vladajući sloj nameće novinu stanovništvu koje joj je najčešće manje

³⁷ Lübke, „Christianity and Paganism“, 194.

³⁸ Berend, „Introduction“, 19.

³⁹ Dzino, „Novi pristupi“, 39.

⁴⁰ Berend, „Introduction“, 22-23.

⁴¹ Isto, 19., 24.



sklono, jednako kao što i više-manje miroljubive inicijative mogu biti izvanjski i unutarnji faktor. Dakle, različite posljedice proizlaze iz različitih, ne nužno isključivih metoda kristijanizacije poput evangelizacije, pokrštavanja (!), misionarstva, zakonodavnih mjera, vanjskog pritiska, samoinicijativnih nastojanja i sl. Interakcija svih tih elemenata, pa i onih nespomenutih, potencijalno je istraživačko pitanje: između ostalih, kako su povezani nasilje/miroljubivost i ritualno-praktična međureligijska adaptacija; u kakvoj su korelaciji ti modusi i stabilizacija kršćanstva; koliki je intenzitet kristijanizacije u odnosu na udaljenost od njezina centra; kakva je uloga žena u tom procesu; te kako zakonodavstvo utječe na transformaciju religijskih praksi?⁴²

U svakom slučaju, kršćanstvo je, na ovaj ili onaj način, preuzelo slavenski prostor u vremenu kad, ako se već ne može govoriti o jasno profiliranim staležima, postoji određena višeslojnost ili socijalna hijerarhija. Ona otvara stratifikacijsku problematiku prodora nove vjere: različiti slojevi društva nemaju iste motivacije i beneficije, kao ni mogućnosti, autonomiju i kapacitete u odlučivanju o prihvatanju ili odbijanju vjere radikalno drugačijih ili čak nepoznatih koncepata. Što znači konverzija vladara ili seljaka kao individualaca, te velikaša i seljaštva kao klasa? Niži su slojevi, kao i uvijek za istraživače, teže dokučivi. Vladajući je vidljiviji: upravo je on najčešće propusna membrana kroz koju nova vjera najlakše prodire, odnosno najskloniji je (ili radije, najmanje nesklon) prihvaćanju kršćanstva, prvenstveno jer je u poziciji uopće imati koristi od takve promjene, poticane i od crkvenih struktura i sekularnih vladara.⁴³ Njome se dobiva novi model, unifikacijska ideologija i božanska legitimacija, kao i podrška Crkve (moralna, obrazovna, intelektualna, administrativna i umjetnička), te se istovremeno oduzima *casus belli* potencijalnim napadačima pristupanjem u širu europsku zajednicu.⁴⁴ Osim toga, vanjski kristijanizacijski faktori funkcioniraju na način koji donekle liči principu *cuius regio, eius religio*: u očitom im je interesu ciljanje na vladarsku strukturu koja posjeduje moć za (mirnu ili nasilnu) difuziju primljene vjere prema vlastitom stanovništvu.⁴⁵ Tome je ponešto bliska i ideja o pozitivnoj korelaciji uspješne kristijanizacije i konsolidacije vlasti, odnosno formacije (ili uopće mogućnosti formacije) više-manje centraliziranih

⁴² Berend, „Introduction“, 19-24.

⁴³ Barford, *The Early Slavs*, 211.

⁴⁴ Isto, 210-216.

⁴⁵ Isto, 211.



slavenskih država srednjovjekovnog tipa, usporedivih s postojećim europskim primjerima. Ta je tema, pak, vrlo zastupljena u istraživanjima.⁴⁶

Konačno, što se događa kad se iz jednog jezika u druge prenose koncepti dotad slabo ili nikako prisutni u nekoj kulturi, odnosno kad ih jezici ne mogu adekvatno međusobno prenijeti? Tu se javlja lingvistički problem i novi istraživački smjer: kakve posljedice ostavlja prodor latinskog, u manjoj mjeri i grčkog jezika u različitim domenama društva i života uopće, te u kakvom su odnosu s lokalnim jezicima? U tom su kontekstu bitne posljedice tzv. „trojezične hereze“, odnosno jezične isključivosti koja je dopuštala samo latinski, grčki i hebrejski kao liturgijske jezike.⁴⁷ Od slične velike važnosti su i uzroci i posljedice formacije (staro)crkvenoslavenskog, odnosno staroslavenskog ili općeslavenskog književnog jezika.⁴⁸ Prema tome, lingvistika i, u ovom slučaju, slavistika imaju važne, nipošto zanemarive glasove čiju težinu itekako valja uzeti u obzir.

„Postkršćanstvo“ i završne riječi

Kružnom putanjom dolazimo opet do terminologije, odnosno uvjetno nazvanog „postkršćanstva“ čiju svrhu treba objasniti. S pravom bi se zaključilo da označava nešto što dolazi nakon kršćanstva, međutim ovdje je u značenju „postkristijanizacijskog“ kršćanstva te mu je funkcija drugačije, gotovo poetske naravi: inače problematičan, ovdje skoro pa i nasilno umetnut prefiks post- služi kao poveznica s već razrađenim pretkršćanstvom, a kao takav ima svrhu istaknuti ono što se nalazi u sredini – kršćanstvo. Ako bi se i mogla braniti teoretska ili idejna uniformnost srednjovjekovnog kršćanstva, ili barem uniformnost njegove zapadne i istočne inačice, stanje na terenu zapravo više govori o „kršćanstvima“, odnosno lokalnim varijantama proizašlih iz partikularnosti prethodnih uvjeta, nejednakog prodora nove vjere i različitih metoda unutar procesualnih tokova. Iz njih kršćanstvo ne izlazi netaknuto i monolitno, već obilježeno preuzetim specifičnostima pojedinih regija u kojima će izgraditi svoje strukture, opet u nejednakim vremenskim rasponima, unutar kojih će filtracijom nevoljko preuzetih „stranih tijela“ pokušati vratiti se idealnom stanju. Ono je omogućilo, ako ne i formiralo novi sloj

⁴⁶ Nora Berend i P. M. Barford zastupaju takva stajališta, dok se slična naziru i kod Urbańczyka. Ipak, navest će se i vrlo brojna odstupanja, doduše izvan slavenskog svijeta, poput Litve i Islanda, što i umanjuje uočenu korelativnost.; Berend, „Introduction“, 30-37. Također, detaljno o problematici kristijanizacije na primjeru ranosrednjovjekovnih Hrvata vidi: Vedriš, „Pokršćavanje i rana kristijanizacija Hrvata“, 173-198.

⁴⁷ Damjanović, *Slovo iskona*, 25.

⁴⁸ Isto, 28-29.



identiteta unutar slavenskih društava te osjećaj zajedništva izvan lokalnih okvira, odnosno integraciju na transregionalnoj razini.⁴⁹

Kristijanizacija Slavena kao istraživački problem, u uvodu je postavljena preuskom i nepravednom definicijom – ona jest proces u tom smislu, ali nije tematska cjelina, koliko je zapravo krovni pojam koji obuhvaća širok i gotovo neobuhvatan spektar varijacija i lokalizama od kojih će dio neizbježno biti previđen. Ovako, totalni se pristup čini slabo izvedivim, ali ni potpuna specijalizacija nije rješenje. Kristijanizacija je izvan isključivog historiografskog dosega, iako se i neke povijesne grane imaju tek s njom obračunati, poput povijesti mentaliteta čiji je fokus usmjeren na, u ovom kontekstu neistražena, kolektivno podsvjesna (ili bolje rečeno, nesvjesna) strujanja. Njezin zahtjev za interdisciplinarnom suradnjom više je nego očit, ali potreban je i korak dalje: ona je nužno transdisciplinarna, ali i iznimno zahvalna problematika, unatoč silnim spomenutim i nespomenutim preprekama koje kao takva postavlja.

Bibliografija

- Anić, Vladimir. *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*. Priredila Ljiljana Jojić. Zagreb: Novi liber, 2003.
- Barford, P. M. *The Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Belaj, Vitomir. „Postati kršćaninom kao proces. Uvodno izlaganje održano na Sveučilištu u Zadru na početku znanstvenoga skupa *Pag u praskozorje hrvatskog kršćanstva* (Zadar – Pag, 26. – 28. 9. 2008.)“. *Studia ethnologica Croatica* 21 (2009): 9-25.
- Berend, Nora. „Introduction“. U: *Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*. ur. Nora Berend, 1-46. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Damjanović, Stjepan. *Slovo iskona*. Zagreb: Matica hrvatska, 2004.
- Dzino, Danijel. „Novi pristupi izučavanju ranog hrvatskog identiteta“. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 41 (2009): 33-54.
- Lübke, Christian. „Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers“. U: *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*. ur. Ildar H. Garipzanov, Patrick J. Geary, Przemysław Urbańczyk, 189-203. Turnhout: Brepols, 2008.
- Peisker, Jan. „Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja“. *Pilar – časopis za društvene i humanističke studije* 3 (2007): 64-89.
- Pilar, Ivo. „O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju“. *Pilar – časopis za društvene i humanističke studije* 3 (2007): 90-151.
- Schülke, Almut. „On Christianization and Grave-finds“. *European Journal of Archaeology* 2 (1999): 77-106.

⁴⁹ Urbańczyk, „Slavic and Christian Identities“, 220-221.



Urbańczyk, Przemysław. „Slavic and Christian Identities during the Transition to Polish Statehood“. U: *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*. ur. Ildar H. Garipzanov, Patrick J. Geary, Przemysław Urbańczyk, 205-222. Turnhout: Brepols, 2008.

Vedriš, Trpimir. „Pokrštavanje i rana kristijanizacija Hrvata“. U: *Nova zraka u europskom svjetlu: hrvatske zemlje u ranome srednjem vijeku (oko 550. – oko 1150.)*. ur. Zrinka Nikolić Jakus, 173-200. Zagreb: Matica hrvatska, 2015.

Internetski izvori

Hrvatski jezični portal. <http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search> (5. 1. 2016.)

SUMMARY

This paper discusses some of the problems that the researcher of christianization of Slavs as a process has to deal with, as well as those regarding pre- and post-Christian(ization) periods. Likewise, several variables that hold influence over clash between Christianity and (so-called) paganism are identified, which indicate rather the existence of „christianities“, instead of sometimes imagined uniformed and victorious Christian faith.

Keywords: *christianization, process, Slavs, pagans, pre-Christian*