

Važna poglavlja pastoralne povijesti Slavonije

Osvrt s povijesno-pastoralnoga motrišta na dvije povijesne knjige

VERONIKA RELJAC*

Duga je i sadržajem bogata crkvena povijest Slavonije i njoj bliskoga Podunavlja. Osobit aktivni čimbenik te povijesti, napose njezina pastoralnog sadržaja, bili su franjevci. Još se u 13. st. na tom prostoru širila franjevačka pokrajina *Provincia Ungariae*, a najveći broj njezinih samostana bio je na tlu hrvatske pokrajine Slavonije, jer su tada Hrvatska i Mađarska bile povezane zajedničkim vladarom u personalnu uniju. Članovi te provincije potkraj 13. i u 14. st. odlazili su u Bosnu gdje su, uključeni u Vikariju Bosnu, misijski djelovali među patarenima, tzv. bosanskim krstjanima. Posljedica toga djelovanja bilo je uključivanje više slavonskih samostana u Vikariju Bosnu koja je u 14. st. prigrllila opservantski pokret i njezino širenje u istočnu Hrvatsku, gdje je misijski djelovala među patarenima, wcklifovcima, husitima i pravoslavnim kršćanima i 1447. g. formirala samostalnu opservantsku Vikariju presv. Spasitelja. Drugi prodor franjevaca iz Bosne u Slavoniju i Podunavlje dogodio se poslije Mohačke bitke 1526. g., kada se osmanska vlast proširila preko Save sve do Budimpešte. Tada se je provincija Bosna Srebrena proširila na svom europskom području turske vlasti i bila jedini realni pastoralni čimbenik na tom prostoru i stoga oslonac biskupske vlasti. Ta njezina uloga ne mijenja se ni u 17. st. Poslije oslobođenja od osmanlijske vlasti, krajem tog stoljeća, franjevci se pastoralno bolje organiziraju, stvarajući uza svaki samostan pastoralna područja, što nije bilo u skladu s hijerarhijskim ustrojstvom biskupija. Taj nesklad riješen je tako što su franjevci morali napustiti župe. To im nije bitno naudilo, ali jozefinizam potkraj 18. st. i tijekom cijeloga 19. st. gotovo razara njihovu autentičnost, učinivši od njih drugorzredni pričuvni pastoralni kler. Kad je 1900. g. osnovana Hrvatska franjevačka provincija sv. Ćirila i Metoda na tlu Banske Hrvatske, ona je prihvatila obnovni program kon-

* Dr. sc. Veronika Reljac,
Teologija u Rijeci, Područni
studij Katoličkoga
bogoslavnog fakulteta
Sveučilišta u Zagrebu,
Omladinska 14, 51000
Rijeka, Hrvatska, vreljac@
rijeka.kbf.hr

stitucija pape Leona XIII., koji je uspješno povezoao franjevačku apostolsku vlastitost s redovničkom stegom. Drugi vatikanski koncil opet je stavio naglasak na franjevačko apostolsko djelovanje. Kako nove apostolske potrebe i zadaće u Crkvi označuju spomenuta povijesna razdoblja, pisac – Franjo Emanuel Hoško – ih je nazvao ishodištima i knjigu imenovao *Slavonska franjevačka ishodišta* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.).

Druga njegova knjiga nosi naslov *Slavonska franjevačka učilišta* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.) i ima cilj rasvijetliti franjevačko djelovanje na polju prosvjete, kulture i književnosti, a napose filozofije u Slavoniji i Podunavlju. Još za vrijeme osmanske vlasti franjevci su u Slavoniji otvarali i latinske škole za vlastite pripravnike i za drugu djecu i mladež. Svoje mlade članove slali su na filozofsko i teološko obrazovanje u inozemstvo, najčešće u Italiju. Stanje se izmijenilo nakon Bečkoga oslobodilačkog rata (1683.-1699.). Iste godine, kada je završio taj rat, otvorili su u Budimu i u Šibeniku filozofska učilišta. Zatim su takva učilišta uspostavili u Požegi, Brodu na Savi, Osijeku, Našicama, Baji, Vukovaru; o njima je riječ u ovoj knjizi. Središnja mjesta teološke izobrazbe bila su poslije 1710. g. Budim, Osijek, Šibenik, Makarska i Petrovaradin. Rad nastavnika tih škola bio je prvenstveno usredotočen na nastavu, o čemu svjedoče sačuvani rukopisi iz filozofije i teologije te popisi tezarija za javne rasprave, a istovremeno su jasan dokaz pluralizma u filozofskom i teološkom naučavanju u to vrijeme u hrvatskim crkvenim visokim školama jer su franjevačke škole promovale tzv. škotističku filozofiju i teologiju, dok su isusovačke, pavlinske i biskupijske istorodne škole bile vjerne tomističkoj filozofiji i teologiji. Studij spomenutih rukopisa i tezarija omogućit će da se upozna koliki je zapravo bio utjecaj sveopće peripatetičke filozofije na opću kulturu Hrvata, a franjevačke filozofije i teologije na vjersku kulturu hrvatskih katolika i na njihovu duhovnost i pobožnost.

Ključne riječi: franjevci, Slavonija, Podunavlje, Franjo Emanuel Hoško, pastoralno djelovanje, filozofska učilišta.

Uvod

Kršćanska sadašnjost objavila je 2011. g. dvije knjige Franje Emanuela Hoška, umirovljenoga redovnog profesora KBF-a Sveučilišta u Zagrebu, donedavno djelatnoga na područnom studiju Teologije u Rijeci. Prvoj je naslov *Slavonska franjevačka ishodišta* (Zagreb, 2011., 441 str.), a drugoj *Slavonska franjevačka učilišta* (Zagreb, 2011., 452 str.). Dakle, riječ je o dvoknjižju o ustrojstvu, djelovanju i životu franjevaca u Slavoniji, ali i u Srijemu, kao i u mađarskom Podunavlju gdje žive Hrvati. Naslovi knjiga jasno potvrđuju da se pisac bavi poviješću slavonskih i podunavskih franjevaca, ali smo navikli da to čini prvenstveno istražujući život i

djelovanje franjevacu u okviru sveukupnoga života i djelovanja Crkve, napose na polju kulture. Svoj znanstveni interes upravo je uložio franjevacu u životu Crkve i ostvarivanju njezina pastoralnog poslanja. I ove dvije njegove knjige o franjevcima u Slavoniji ukazuju na povijesna događanja koja su značajno, čak presudno, utjecala na život Crkve, ali naglašavaju opća crkveno-povijesna zbivanja u kojima su prvenstveno sudjelovali franjevci. Priznajem da me i moja zainteresiranost kao pastoralne teologinje upravlja prije svega na pitanja crkvene pastoralne povijesti. Poznavanje pak pastoralne povijesti toga područja omogućuje cjelovitije poznavanje uloge franjevacu upravo u toj pastoralnoj povijesti, ali istodobno otkriva njezinu zamršenost. Uloga franjevacu bila je, naime, presudna u životu Crkve u Slavoniji i Podunavlju u nekim etapama njezine prošlosti, a u mnogočemu je prepoznatljiva i u suvremenom ostvarivanju poslanja Crkve na tom području; svakako je bitno označila identitet slavonskih i podunavskih franjevacu, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. Stoga se u ovom prikazu Hoškovih dviju knjiga o slavonskim i podunavskim franjevcima zadržavam samo na pitanjima koja ne smije mimoći pastoralna povijest Slavonije i Podunavlja. U prvoj knjizi ističem franjevačko misijsko djelovanje na tom prostoru potkraj srednjega vijeka i u crkvenoj historiografiji nezapaženu činjenicu da su upravo oni bili realni oslonac djelovanja Crkve i samoga crkvenog ustrojstva u osmanlijsko vrijeme. Iz druge pak knjige smatram opravdanim istaknuti franjevački prilog teološkoj kontroverziji u Slavoniji i Podunavlju u spisima Stjepana Vilova i razboritu književnu i pastoralnu prilagodbu vremenu jozefinizma Ivana Velikanovića.

1. Misijsko djelovanje franjevacu u Slavoniji i Podunavlju potkraj srednjega vijeka

U geopolitičkoj Bosni od početka 13. st. djeluju franjevci među bosanskim krstjanima, zapravo heterodoksnim kršćanima patarenima.¹ Skupljaju se kao misionari iz cijele Europe pa njihova pokrajinska zajednica Vikarija Bosne, osnovana 1340. godine, ima misijski značaj i osobit položaja unutar franjevačkoga reda. Naglo se širi pa u prvom desetljeću svojega postojanja ona ima dvanaest samostana, a u drugoj polovici 14. st. proširila se preko granica geografske Bosne. Najprije je papa Urban V. dopustio 1369. g. članovima Bosanske vikarije skupljati milostinju po Hrvatskoj i Ugarskoj, a zatim je 1372. g. papa Grgur XI. dopustio izvan banovine Bosne podići jedanaest samostana. Godinu dana kasnije dopustio je isti Papa vikaru, tj. starješini Vikarije Bosne, Bartolu Alvernskom, podići još šest novih samostana izvan područja Bosne. U Bosansku vikariju u međuvremenu pristupilo je šezdeset novih misionara, pa je 1385. g. u njoj bilo oko 400 misionara u trideset i pet samostana. Vikarija Bosne proširila se i u Slavoniju i Podunavlje, tj. na pod-

¹ O ovoj temi autor je pisao i u drugim svojim djelima. Usp. F. E. HOŠKO, *Franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj*, KS, Zagreb, 2000., str. 57.-72.

ručje tzv. Ugarske provincije. Braća te provincije, napose njezini hrvatski članovi, i sama sudjeluju u misionarskom radu u Bosni pa se ne suprotstavljaju podizanju samostana Bosanske vikarije na području koje povijesno njima pripada. No, potkraj 14. st. i početkom 15. st. stav Ugarske provincije prema širenju Bosanske vikarije bitno se mijenja, jer članovi Bosanske vikarije postaju nositelji osobitoga tipa franjevačkoga života, tzv. opservantskoga pokreta koji okuplja franjevce visoke misijske svijesti i spremnosti na strogo obdržavanje franjevačkoga pravila, napose poglavlja o siromaštvu. Opservantizam nije bio samo unutarfranjevački pokret, jer se istovremeno javlja i u drugim crkvenim redovima, da bi prerastao u opće crkveno nastojanje oko obnove Crkve nakon tzv. avinjonskog sužanjstva i zapadnog raskola (1305.-1414.). Bosanska vikarija postala je prva upravna pokrajina u franjevačkom redu koja je potkraj 14. st. u cjelini prihvatila opservantizam. D. Mandić misli da je pojava opservantizma u Bosni samonikla, jer je bila izazvana potrebom što vjerodostojnijega djelovanja misionara i životnoga svjedočenja pred bosanskim krstjanima, koji su naročito cijenili stroge pokorničke stavove. Potrebe djelovanja nukale su, dakle, franjevce Bosanske vikarije vraćati se na izvore života po strogom održavanju franjevačkoga pravila i zavjeta siromaštva. Stoga u nizu papinskih odobrenja Bosanskoj vikariji za osnivanje novih samostana i izvan geopolitičkih granica Bosne valja prepoznati prije svega podržavanje misionarskoga djelovanja te zajednice, ali također i podržavanje opservantizma kao pokreta franjevačke i opće crkvene obnove. S tog motrišta, čini se, valja prosuđivati i nastanak samostana Bosanske vikarije u Slavoniji i Podunavlju među samostanima Ugarske provincije, jer *Provincia Hungariae* početkom 15. st. odbija opservantske zasade i vjerna je tradicionalnom shvaćanju franjevačkoga ideala, tzv. konventualnoj viziji franjevačkoga života.

Izričiti znakovi franjevačkoga raslojavanja zbog pitanja opservantizma na području Slavonije, Srijema i Bačke mogu se otkriti već početkom 15. st. God. 1421. opći sabor Franjevačkoga reda, u pod vodstvom generala Franjevačkoga reda Anđela Salvettija, želio je suzbiti opservantizam i dokinuti redovničku samoupravu opservantskih vikarija. Zaključci kapitula u Forliju dali su ugarskom provincijalu pravo upravljati i opservantskim samostanima na području Ugarske provincije, premda je te samostane podigla Bosanska vikarija. Njegovoj vlasti opirali su se opservantski samostani u Slavoniji, Srijemu i južnoj Ugarskoj, ali je opiranje Bosanske vikarije bilo bezuspješno dok bosanski vikar Ivan Korčulanski nije zatražio zaštitu kralja Sigismunda. Kako je Sigismundu bilo stalo do misionarskoga djelovanja članova opservanata među pristašama Wycklifove hereze i husitima, posredovao je kod pape njima u prilog pa je 1431. papa Martin V. potvrdio prava bosanskoga vikara nad opservantskim samostanima u Hrvatskoj i Mađarskoj, a zatim je 1432. g. i papa Eugen IV. izdao potvrdu istoga sadržaja. Opservanti u Slavoniji i Ugarskoj sredinom 15. st. brzo se šire, osobito zbog misijskoga djelovanja Jakova Markijsko-

ga (Monteprandone, 1393. – Napulj, 28. XI. 1476.) koji je 1432. g. pristupio vikariji i od toga vremena boravio u Bosni, a 1435. g. postao je vikar i jedno trogodište upravljao Bosanskom vikarijom. Više je vremena boravio u Slavoniji nego u Bosni, obavljajući zadaće propovjednika, misionara i inkvizitora. Tako 1436. g. prihvaća poziv da propovijeda protiv husita i patarena na području Velikovaradinske biskupije. Od kraja 1435. g. boravio je u Slavoniji i južnoj Ugarskoj, a zatim je na poziv čanadnskoga biskupa Jurja iz Torde djelovao i u Transilvaniji. Papa Eugen IV. potvrdio je njegovo djelovanje pa ga je 22. kolovoza 1436. g. imenovao inkvizitorom u ugarskom kraljevstvu i u Austriji. Isti papa dopustio je Jakovu 1436. g. podići dva samostana u Češkoj i tri u Ugarskoj i Austriji te ih predati opservantima i pridružiti Bosanskoj vikariji. Uz te povlastice potvrdio je papa Eugen IV i negdašnje povlastice Bosanske vikarije. Nakon uspješnoga djelovanja u Čanadskoj biskupiji proveo je Jakov Markijski jesen i zimu 1436./1437. g. u južnoj Ugarskoj, Slavoniji, Srijemu i u Bačkoj; generalni vikar Bačko-kaločke nadbiskupije najavio je 22. siječnja 1437. g. njegov dolazak na područje nadbiskupije i pozvao kler da mu ide na ruku. Pismo pečujskoga biskupa Henrika svjedoči da je Jakov 1437. g. djelovao i u Pečujskoj biskupiji, a iste je godine požeški župan i zapovjednik Srijema, Ladislav, dao izjavu kojom svjedoči o Jakovljevu djelovanju u Srijemu. Izvjesno je vrijeme u proljeće 1437. g. Jakov boravio u Francuskoj, ali se vraća u naše krajeve te u ljeto 1437. g. nastavlja propovjedničke i inkvizitorske poslove u Slavoniji i Srijemu. Pohodio je tada spomenutoga srijemskog zapovjednika u Valpovu i srijemskoga biskupa Jakova u Banoštoru. Obojica su odobrila njegovo djelovanje. Potkraj 1437. g. Jakov je bio u Rimu i ondje izvijestio papu Eugena IV. o crkvenim prilikama u Mađarskoj, sjevernoj Hrvatskoj i Bosni. Bosna je tada već bila izložena turskim osvajanjima, pa je Bosanska vikarija izgubila u vremenu Jakovljeve uprave 16 samostana u Bosni. Papa je stoga dopustio Jakovu podići sedam samostana u ugarskom kraljevstvu. Početkom 1438. g. Jakov je po treći put u Srijemu, i to u svojstvu papinskoga inkvizitora, kako ga predstavlja bula pape Eugena IV. i popratno pismo pečujskog biskupa. Usprkos tim pismima nije ga htio priznati inkvizitorom srijemski arhiđakon Šimun iz Bača. Štoviše, u Iloku ga je proglasio izopćenim. Nije time spriječio Jakovljevo djelovanje, jer je početkom svibnja 1438. g. pred ostrogonskim nadbiskupom Jurjem morao povući svoje osude i ispričati se Jakovu Markijskom, koji je opet tom zgodom dobio za svoj rad priznanja od ostrogonskoga nadbiskupa i same kraljice Elizabete, žene kralja Alberta. U ljeto 1438. g. Jakovu je istekla služba vikara Bosanske vikarije i on po četvrti puta boravi u Srijemu, Slavoniji i Bačkoj u svojstvu inkvizitora. Kralj je tada bio izdao poseban nalog kaločkom nadbiskupu i kraljevskim sudcima u Srijemu da podupiru Jakovljev rad u Bačkoj i u Srijemu. Iste godine Jakov Markijski zaključio je svoje djelovanje u Bosni, sjevernoj Hrvatskoj i južnoj Mađarskoj. Uvid u sadržaj njegovih propovjedničkih i inkvizitorskih nastupa može dati njegov spis *Dialogus contra manicheos in Bosnia*, koji još nije dovoljno proučen. Njegov rad postao je uzorom franjevačkomu djelovanju u ono

vrijeme u našim krajevima pa su franjevci opservantske usmjerenosti izvan geografske Bosne djelovali zauzeto i uspješno kao propovjednici i čuvari katoličkoga poklada vjere.

Jakovljevo djelovanje u krajevima sjeverno od Save nastavio je novi bosanski vikar Ivan iz Baje. On je svoje suradnike, članove Bosanske vikarije, doveo sve do Moldavije i Besarabije. Od pape Eugena IV. dobio je 24. prosinca 1438. g. odobrenje da Bosanska vikarija može u Ugarskoj podići sedam novih samostana. Ovo trajno umnažanje opservantskih boravišta sjeverno od Save uvjetovalo je i povećanje broja članova Bosanske vikarije na tom području, što je sve dovelo do nastojanja oko odvajanja tih samostana od Bosanske vikarije i njezinih samostana u geopolitičkoj Bosni. Tome su pogodovale i političke prilike, tj. neprijateljski odnosi između ugarskoga i bosanskoga kraljevstva. Stoga papa Eugen IV. potkraj 1446. ili početkom 1447. g. dopušta diobu Bosanske vikarije odijelivši od nje Ugarsku vikariju presv. Spasitelja; ona je u svom sastavu okupila samostane sjeverno od rijeke Save. U sastavu Vikarije presv. Spasitelja bila su potkraj 15. st. tri samostana na području Bačke, pet samostana u Srijemu, dva u Podravini i pet u središnjem dijelu srednjovjekovne Slavonije. Konačnoj izgradnji te vikarije pomogao je također sv. Ivan Kapistranski (Capestrano, Italija, 24. lipnja 1386. – Ilok, 23. X. 1456.), izraziti zastupnik franjevačkoga opservantizma, koji se posvetio apostolskom djelovanju propovijedanjem i protuheretičkim sučeljavanjima, ali i punoj vjernosti izvornom siromaštvu po primjeru sv. Franje. Proputovao je gotovo cijelu Europu kao papinski poslanik, propovjednik protiv husita, trsio se mnogo oko obraćenja Židova, a potkraj života organizirao je suprotstavljanje prodoru Turaka u srednju Europu. Sabrao je dobrovoljačku kršćansku vojsku i vodio je te križare od 14. do 22. 1456. g. u borbi za Beograd. Nakon uspješne obrane Beograda Ivan Kapistranski vraćao se uzvodno Dunavom i 1. rujna je prispio u Ilok i otpočinio u tamošnjem samostanu Blažene Djevice Marije, franjevac opservanata. Ondje je preminuo 23. listopada, a 29. je listopada sahranjen, i to najprije u zemlju izvan samostanske crkve, pokraj njene apside, ali je po odredbi vojvode Nikole Iločkoga tijelo odmah ekshumirano i pokopano u kapeli samostanske crkve. Provala Osmanlija zamela je trag njegovim zemaljskim ostatcima i zaustavila proces njegove kanonizacije pa je tek 16. listopada 1690. g. uvršten u katalog svetaca Katoličke crkve. Jakov Markijski do 1439. g. boravio je u Bosni, Slavoniji i Mađarskoj, a poslije 1457. prvenstveno se posvetio skupljanju građe za Ivanovu kanonizaciju, proglašenje svetim. U tom poslu bio mu je bliskim suradnikom dubrovački franjevac Aleksandar. Jakov Markijski pohodio je i grob Ivana Kapistranskoga u samom Iloku gdje se uvjerio da se ondje događaju čudesa, ali se uvjerio također da se kardinal Carvajal protivi njihovu sustavnom popisivanju. Ipak je Jakov uspio uvjeriti ugarsko-hrvatskoga kralja Matijaša Korvina i njegove velikaše da je i njihova zadaća promicati skorbu kanonizaciju Ivana Kapistranskoga.

Usprkos neprestanim ratovima ugarskoga kraljevstva s Turcima tijekom druge polovice 15. st. stalno se umnažao broj franjevaca i njihovih boravišta. Početkom 16. st. ugarska Vikarija presv. Spasitelja imala je 70 samostana i u njima oko 1700 redovnika. Neposredno prije Mohačke bitke 1526. g. povećao se broj samostana na 73, ali je broj članova pao na 1472 redovnika. U tom vremenu trajnih ratnih sukoba s Osmanlijama naglo opada broj franjevaca. Poslije 1531. g. nema više samostana u Bačkoj i Srijemu. God. 1552. Provincija presv. Spasitelja ima još 26 samostana, ali se više ne spominju ni samostani u Slavoniji. Deset godina kasnije provincija ima 112 članova, a 1572. g. u njoj živi i djeluje još 57 franjevaca. Od 1587. g. provinciji pripadaju samo četiri samostana i u njima franjevci ustraju kroz sve vrijeme turske vlasti.

2. Franjevci u Slavoniji i Podunavlju kao realni oslonac djelovanja Crkve u osmanlijsko vrijeme

Franjevci Bosne Srebrene sačuvali su, poslije pada Bosne pod vlast Osmanlija, pravo na svoje crkveno djelovanje pod njihovom vlašću. To je razlog da oni po drugi put prelaze Savu iz Bosne i pastoralno djeluju u Slavoniji i Podunavlju, i to suočeni s novim teškoćama kojima su bili izloženi katolici na tom području gdje se već sredinom 16. st. počeo naglo širiti kalvinizam pa njegov širitelj Mihajlo Starin 1551. g. javlja Nikoli Tuknaju da je u sedam godina misionarskoga rada u Slavoniji, Srijemu i s druge strane Dunava utemeljio 120 kalvinskih župa i održao dvije sinode, jednu u Vukovaru i drugu u Valpovu. Islam je prihvatio velik broj dotadašnjih katolika. U okolici Broda i Požege prešlo je oko 40.000 katolika na islam, a otprilike toliko i u istočnom Srijemu. Nije to sve. U Srijemu je deset katoličkih sela prešlo na pravoslavlje pa je taj kraj izgubio svoje starinsko katoličko stanovništvo.

Nema sumnje da je jedan od glavnih razloga napuštanja katoličanstva u tom razdoblju, a i kasnije, bio očita nestašica domorodnoga svećenstva na sveukupnom području turske vlasti, pa i u Slavoniji i Srijemu. Hrvatski katolici u Pečuhu 1581. g. žele pastoralnu skrb bosanskoga biskupa fra Antuna Matkovića i mole ga da im pošalje svećenika koji se služi »lingua slavonica«. Kako on nije odgovorio na tu molbu, tri godine kasnije ponovno mole svećenika hrvatskoga jezika. Slavonski i srijemski dušobrižnici održali su s bosanskim biskupom Matkovićem 28. i 29. kolovoza 1581. g. sinodu u Bajincima nedaleko od Iloka i tom zgodom upravnili pismo papi Grguru XIII., ističući: »U ovim krajevima, što ih je neprijatelj Kristove i tvoje Crkve osvojio, ostavljeni smo kao malo svjetlo što u najgušćim tminama sja, a gotovo je utrnuo od onoga iz prošlosti naše i hereza, što su se nevjerom rodile i stasale do paklene i gehenalne žetve, pa smo možda i mi u tolikim i takvim bezbožnostima i pomutnjama upali u neke zablude, jer k nama ne dođe ponekad ni pastir ni vizitator kao k svojima, kao k ovcama što lutaju bez pastira, ali ne tvrdo glavo...« Slavonski crkveni povjesničar toga povijesnog razdoblja, Josip Buturac, zaključuje

da je 1591. g. u Slavoniji i Srijemu bilo oko 35 svećenika, od kojih 20 pripadalo svjetovnom kleru, a 15 je bilo franjevac. Ni u graničnom području, pod vlašću kršćanskoga vladara, stanje nije bilo puno bolje, jer 1610. g. zagrebački biskup Šimun Bratulić spominje da njegova biskupija pati od nestašice klera.

Franjevci Bosne Srebrene rijetko borave u samostanima, jer su radi duhovnih potreba vjernika bili raspršeni po selima i trgovištima gdje uspostavljaju župe. Franjevački vrhovni upravitelj i povijesni pisac Franjo Gonzaga 1587. g. bilježi da su zbog nedostatka svećenstva franjevci gotovo u nemogućnosti udovoljiti potrebama naroda, da ponegdje roditelji moraju i po 10 i do 12 sati daleko nositi djecu na krštenje. Broj svjetovnoga klera trajno se smanjuje, a pastoralnu brigu o katolicima preuzimaju gotovo isključivo franjevci Bosne Srebrene. Oni su uživali povlasticu slobodnoga crkvenog djelovanja na području turske vlasti, ali njihov broj nije bio dovoljan da pokriju to veliko područje pod vlašću Osmanlija. Bili su, naime, ne samo u geografskoj Bosni, već također u Dalmaciji, Bugarskoj, ugarskom Podunavlju i u Transilvaniji. U Slavoniji su potkraj 16. st. bili vezani uz samostan u Velikoj kao uza svoje pastoralno ishodište. Osnovali su ga najvjerojatnije požeški franjevci napustivši 1575. g. Požegu. Početkom 17. st. uspostavili su franjevci u Slavoniji oko 1620. g. i drugo svoje središte u samostanu u Našicama. U prvoj polovici 17. st. oni djeluju uz velike teškoće. Katolički trgovci Sarajeva, Banjaluke i Požege u svojim pismima Propagandi 1633. g. predlažu za biskupa dotadašnjega našičkog gvardijana, fra Jerolima Lučića, jer se odlikuje pobožnošću, redovničkim životom i pastoralnim radom, i to napose u Slavoniji gdje je »skoro prvi sijao sjeme katoličke vjere, osobito u Našicama, koje sada najbolje opslužuju Kristov zakon... Dva puta je bio kamenovan, prvi put za ljubav svete vjere od donatista i drugi put od 'šokaca' za jedinstvo u kalendaru.« Pod imenom donatista treba prepoznati kršćane nekatolike, kalvine ili pravoslavne, dok su »šokci« najvjerojatnije oni koji nisu željeli prihvatiti novi kalendar. Riječ je o Gregorijanskom kalendaru koji je 1581. g. bio uveo papa Grgur XIII. U Slavoniji je njegovo uvođenje naišlo na žestoku oporbu, osobito u Podravini i u kraju oko Našica i Đakova. To potvrđuje i apostolski vizitator Petar Masarecchi kad spominje 1624. g. da oko 50 sela u Podravini drže još uvijek stari kalendar i oštro se opiru uvođenju novoga, jer njihovi stanovnici misle da je promjena kalendara i promjena vjere. Na otpor prema novom kalendaru poticali su katolike u tim krajevima kalvini; čak su neke katolike iz tog razloga pridobili za prijelaz u svoje redove. K tome su i pravoslavni episkopi iskoristili sukob zbog kalendara među katolicima za nametanje svojih poreza katolicima uz pokušaj da ih stave pod svoju crkvenu vlast. Lučića je 1636. g. Rim imenovao biskupom, a on je već sljedeće godine pohodio župe u Slavoniji i 1639. obavijestio Propagandu da katolici u Slavoniji, napose franjevci u pastoralnoj službi, imaju velikih teškoća jer pravoslavni crkveni dostojanstvenici traže od njih plaćanje posebnoga crkvenog poreza. Pravoslavni vladika Jevrem tražio je 1639. g. od turskih vlasti u Požegi da

mu one osiguraju plaćanje toga poreza pa je požeški paša Alaj-beg pozvao franjevce pred kadijin sud u Požegi; pred taj sud je bio doveden i sam biskup Lučić. Nekoćlicinu franjevaca sud je zatvorio, neki su otkupljeni, a neki su pobjegli i zatim se skrivali. Narod je zajedno s pobjeglim franjevcima podigao ustanak i oko 6000 ljudi u okolici Požege i Đakova prihvatilo je oružje. U sukobu s pravoslavicima je bio ranjen i kasnije je podlegao ranama vladika Jevrem. Lučić je bio duboko povrijeđen tim događajima pa u izvještaju Propagandi ne skriva svoje uvjerenje da će katolici i nadalje dolaziti u sukob s pravoslavicima.

Pastoralno djelovanje franjevaca u Slavoniji i Podunavlju otežavalo je također postavljanje biskupa na prostoru negdašnjih kraljevstava Bosne, Hrvatske i Ugarske pod vlašću Osmanlija. Ta dva središta crkvene moći i odgovornosti svojatala su pravo na postavljanje biskupa na tom području na koje nisu imala pristup. Riječ je o kraljevsko-carskoj vlasti u Beču i o crkvenoj vlasti u Rimu. Njihovi su stavovi bili gotovo redovito bitno različiti. Pozivajući se na patronat ugarskih kraljeva vlasti u Beču i Požunu postavljao je Bečki dvor u 16. i 17. st. biskupe na tom području pod vlašću Osmanlija, pa i u Bosanskoj biskupiji, koji nisu odlazili na područje osmanske vladavine. S druge je strane Sveta Stolica imenovala biskupe s drugim naslovima i određivala im prostor vlasti i odgovornosti na tom području. Realno je pak taj prostor odgovornosti u Rimu imenovanih biskupa bio omeđen prostorom djelovanja Bosne Srebrene. Nitko nije tako jasno upozorio na njihov antagonizam kao crkveni povjesničar i biskup Đuro Kokša u svojim raspravama. On naglašava da je crkvenim vlastima u Rimu bilo jasno da je na području negdašnjeg bosanskog i hrvatsko-ugarskog kraljevstva jedini realno efikasan pastoralni čimbenik franjevačka Provincija Bosna Srebrene. Stoga Rim prihvaća Bosnu Srebreanu s pastoralnim djelovanjem njezinih članova kao osnovicu crkvenoga djelovanja i same hijerarhijske organizacije na tom području pod turskom vlašću i jasno u svojim dokumentima ističe da su franjevci jedan jedini relevantni pastoralni čimbenik na tom području i prihvaća Bosnu Srebreanu s pastoralnim djelovanjem njezinih članova kao osnovicu organiziranja crkvene uprave. Naravno, ova dva foruma, jedan u Rimu, a drugi u Beču ili u Požunu, nisu odustali od svojih stavova ni u 17. st. tako da se konkretnost crkvene uprave u krajevima pod turskom vlasti odvija u skladu s prevagom juridičkoga ili realnoga principa organiziranja crkvene uprave, ili u skladu s njihovim kompromisom.

Kad je 1544. g. fra Blaž Kovačić imenovan za biskupa Smederevske biskupije, bula imenovanja izričito napominje da mu se biskupska vlast proteže na cijelom području Bosanskoga kraljevstva gdje su jedino franjevci obavljali pastoralnu službu u Crkvi. Izričito se ističe da su franjevci jedini realni čimbenik pastoralne službe 1551. g. u buli imenovanja fra Tome Skoroevića za smederevskoga biskupa jer bula poistovjećuje područje njegove biskupske upravne vlasti s područjem djelovanja Bosne Srebrene pa ga postavlja za biskupa »cum indulto exercendi pontificalia in

quibuscumque dictae provinciae /Bosnae Argentinae/ civitatibus«. Još jasnije to govori 1573. g. bula imenovanja fra Antuna Matkovića za biskupa s naslovom bosanskoga biskupa, a s upravnim područjem na kojem djeluju franjevci »Bosnae Argentinae provinciae«. Bula o imenovanju Matkovića biskupom naglašava da on svoju biskupsku vlast treba obavljati na području Beogradske biskupije i u svim mjestima »u kojima nema katoličkoga biskupa koji bi pohađao vjernike i obavljao biskupske bogoštovne čine«. Iste zahtjeve postavio je Rim 1588. g. fra Franji Baličeviću kad ga je imenovao bosanskim biskupom i apostolskim upraviteljem u svim Bosni susjednim zemljama pod Osmanlijama. Tako je on upravljao katolicima u Dalmaciji, Slavoniji, Srijemu i Bačkoj. U drugoj polovici 16. st. tako je uspješno riješeno pitanje hijerarhijske nadležnosti nad katolicima negdašnjega hrvatsko-ugarskog kraljevstva. Ona je povjeravana jednom biskupu i on ju je doista i obavljao, jer su osporavanja tog rješenja sa strane Bečkoga dvora ostala bezuspješna i ondje imenovani biskupi nisu zakoračili na područje pod vlašću Osmanlija. Ovo rimsko naslanjanje na franjevce Bosne Srebrene nije zapazila hrvatska crkvena historiografija pa je to razdoblje crkvene povijesti Slavonije prikazano ne samo manjkavo nego i netočno. Naravno, to isto vrijedi i za pastoralnu povijest Slavonije.

3. Franjevački prilog teološkoj kontroverziji u Slavoniji i Podunavlju

Druga nedavno objavljena Hoškova knjiga nosi naslov *Slavonska franjevačka učilišta*. (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2011.). Nakon poglavlja o brizi franjevaca za osnovno obrazovanje puka i srednje škole slijedi poglavlja o budimskim visokim školama i o njima ovisnom budimskom kulturnom krugu.² Prvim piscima toga budimskog kulturnog kruga – Mihajlu Radniću, Šimunu Meciću, Ivanu Kopijareviću Stražemancu, Luki Karagiću i Lovri Bračuljevcu – pridružio se i Antun Bačić, premda nije bio profesor filozofskoga učilišta ili bogoslovne škole u Budimu, nego samo samostanski starješina u Budimu. Tiskom je objavio propovjedničko djelo, sazdana zapravo kao kontroverzijski katekizam, pod naslovom *Istina katoličanska* (Budim, 1732.). Ovom zboru prvih budimskih franjevačkih pisaca pripada i Stjepan Vilov, Mecićev nasljednik u učiteljskoj službi u Budimu, pisac kontroverzijskih katekizama *Razgovor prijateljski među krstjaninom i ristjaninom* (Budim, 1736.) i *Kratak i krotak razgovor među kerstianinom i ristianinom* (Budim, 1741.). Ubrzo se Vilovu pridružuje Nikola Kesić, prireditelj lekcionara *Epistole i Evangjela priko sviđu nedilja i blagi dneva svetih godissnji* (Budim, 1740.), a opravdano je napomenuti da je i Jeronim Filipović, koji je započeo 1732. g. svoje učiteljsko dje-

² O franjevačkim filozofskim i bogoslovnim školama u dvama najvažnijim središtima njihova djelovanja, na području Slavonije i Podunavlja, tj. u Budimu i u Osijeku, pisao je autor u knjizi *Franjevačke visoke škole u kontinentalnoj Hrvatskoj*, KS, Zagreb, 2002., str. 123.-309.

lovanje u Budimu, bio potaknut djelovanjem budimskoga kulturnog kruga u svojem literarnom djelovanju.

Visoke škole u Budimu prvo su obrazovno središte Bosne Srebrene i zatim Provincije sv. Ivana Kapistranskoga u 18. st. Bilo je ono mjesto stvaralaštva filozofske i teološke literature koja je najvećim dijelom ostala u rukopisu. Nastavnici su ondje nudili filozofiju aristotelizma i teologiju zasnovanu na istim filozofskim pretpostavkama u skotističkoj interpretaciji franjevačkih mislilaca iz vremena skolastike i ranoga novog vijeka, a i sami su pisali takva djela, osobito školske priručnike. Kako su biskupijske, isusovačke i pavlinske visoke škole slijedile skolastičku filozofiju i teologiju u duhu tomizma, franjevačke visoke škole uspostavile su filozofski i teološki pluralizam u Hrvata pa su tako osigurale skotizmu mjesto u filozofskoj i teološkoj misli tadašnje Hrvatske. Naravno, i to pitanje filozofskoga i teološkoga pluralizma zavrjeđuje osobita istraživanja koja omogućuju već objavljeni radovi o povijesti franjevačkoga visokog školstva u kontinentalnoj Hrvatskoj. No, nastavnici budimskih visokih škola su se zauzeli i pisanom riječju na narodnom jeziku za promicanje potridentske crkvene obnove i tako formirali hrvatski franjevački kulturni krug u Budimu, bogat također stvaralaštvom u duhu hrvatske nacionalne i kulturne tradicije. Premda pišu u hrvatskoj etničkoj dijaspori, njihova je pisana riječ po svojoj usmjerenosti svehrvatska. Opravdano je stoga naglasiti da je budimsko Generalno učilište sa svoje dvije visoke škole oblikovalo taj osobit hrvatski budimski kulturni krug svestranoga kulturnog interesa i literarnog izraza.

Vilov (Budim, kraj 17. st. – Budim, 5. studenoga 1747.) najvjerojatnije nije imao više od 20 godina kad je 6. svibnja 1709. g. obukao franjevačko odijelo u Iloku i postao članom prostrane franjevačke pokrajinske zajednice Bosne Srebrene. Filozofiju i teologiju studirao je u Italiji. Provincijal Filip Surković postavio ga je 1718. g. za profesora visoke filozofske škole u Budimu, jer je Vilova već tada pratio ugled visoko naobraženoga i sposobnoga čovjeka. Predavao je filozofiju u Budimu svakako jedno trogodište, a nije isključeno da je sve do 1724. g. ustrajao u toj službi. Najvjerojatnije je 1724. g. postigao naslov profesora teologije na generalnim učilištima jer je tada preuzeo učiteljsku stolicu dogmatskoga bogoslovlja u Osijeku. U Osijeku je Vilov predavao teologiju sigurno do jeseni 1728. g., a najvjerojatnije je još jednu školsku godinu ostao u Osijeku. Dok je ondje predavao teologiju, priredio je za svoje studente teološki školski priručnik *Tractatus de Deo uno et trino* (Essekini 1727./28.). U Budim je ponovno došao 1729. g. i preuzeo katedru dogmatskoga bogoslovlja na bogoslovnoj školi Generalnog učilišta. Nakon deset godina nastavničke službe, 1739. g., Vilov nosi najviši prosvjetni naslov u franjevačkom školstvu, tj. naslov lektora *jubilata*, i obavlja službu dekana budimskih visokih škola, i to do kraja života. Od 1742. do 1746. g. uređivao je hrvatski kalendar.

Iz razdoblja gotovo dvadesetogodišnje profesorske službe Stjepana Vilova preostali su vrijedni spomenici. Nakon teološkoga priručnika, koji je nastao u Osijeku, u

Budimu su nastali spisi *De sacra Scriptura* (Budae, 1735./36.) i *Scripta theologica* (Budae, 1736./37.). Prvi budimski spis napisan je na način sličnih školskih predavanja, ali je ustrojen polemički: u isticanju katoličkoga shvaćanja Biblije Vilov opširno razlaže i opovrgava nekatolička shvaćanja. Drugi budimski spis sadrži tri teološka traktata: *De legibus*, *De actibus humanis* i *De Deo uno*. Vilovljevi učenik, Emerik Pavić, i sam svestran pisac poslijetridentske obnove, smatra ga začetnikom opće prihvaćenoga hrvatskog pravopisa, kojim su se služili mnogi sjevernohrvatski pisci u 18. stoljeću. Pavić, naime, tvrdi da slavonski i podunavski franjevci »od pokojnog fra Stipe Vilova složno mećat naučiše slova«. O Vilovljevim pravopisnim rješenjima nije tako sudio samo njegov učenik Pavić, već i njegov suvremenik i suradnik Antun Bačić. Premda još uvijek nisu zaključena istraživanja razvitka hrvatskoga pravopisa, ipak se može postaviti tvrdnja da Vilov nije dao izvorno rješenje u pitanjima hrvatske ortografije. Da se razumije problematika oko pravopisa u to vrijeme, treba upozoriti da je u Slavoniji i među podunavskim Hrvatima došlo do susreta mađarskoga i talijanskoga grafičkog sustava i do njihova miješanja. Zato su se u duljoj uporabi tih dvaju sistema razvile i dvije pravopisne škole, isusovačka i franjevačka. Isusovci su radije prihvaćali mađarski sustav, a franjevci talijanski. Vilov svoja pravopisna pravila temelji na prethodnim pravopisnim uputama svojega druga u profesorskoj službi, Lovre Bračuljevića, koje je ovaj objavio četiri godine prije njega. Ipak bi stručnjaci trebali ispitati koliko su Bračuljević i Vilov ovisni o Šimunu Meciću. Njemu je, naime, nakon učiteljskoga djelovanja u Dubrovniku, bilo najnaravnije prenijeti u Budim i Slavoniju talijansku grafiju iz Dubrovnika gdje je već prije bila prihvaćena.

Vilov je napisao i dva djela na hrvatskom jeziku; ona sadržajem spadaju u teološku kontroverziju s pravoslavnima. Njegova knjižica *Razgovor prijateljski među krstjaninom i ristjaninom pod imenom Franceska i Theodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadassnjim »Faljen Isus«* (Budim, 1736.) želi na popularan način kroz dijalog katolika i pravoslavca propagirati pozdrav »Hvaljen Isus«. Razgovor nastoji doista biti prijateljski, bez polemčnosti. To vrijedi i za drugu Vilovljevu knjigu, *Kratak i krotak razgovor megju kerstianinom i ristianinom pod imenom Franceska i Theodora sverhu onni obicsainii megju ristiani ricsii »u kojoj sam se viri rodio, u onnoj chu i umerti«* (Budim, 1741.), jer »u tom djelcu Franjo, rimokatolik, naobraženiji, sasvim fino i bez fanatizma podučava Theodora grčko-istočnjaka, manje naobražena«. Divna Zečević dobro zapaža da je Vilovu, čini se, prvi cilj bio pružiti knjigu narodu kod kojega »se ne vidi želje od kreposti razuma i srca ... jer do sad ni za kakvim naukom željenja ne ima«. Ako to vrijedi za drugu Vilovljevu kontroverzijsku knjigu, još je opravdanija ta tvrdnja za prvu knjigu. Svakako Vilovu nije stalo do osobne slave crkvenoga pisca jer nije objavio ove knjige pod svojim imenom i prezimenom, nego uz napomenu »Učinjen i složen od jednoga misnika Reda Svetoga Franceska Provincie Bosanske« u prvoj knjizi,

dok je u drugoj zapisao da je taj *Razgovor* »složen i učinjen po jednomu misniku Svetoga Franceska, Provinciae svetoga Križa Bosanske«. Da je Vilov autor tih knjižica svjedoči njegov učenik i nasljednik na učiteljskoj stolici bogoslovne škole u Budimu, Emerik Pavić, ali bilježi da samo drugo djelo valja smatrati prilogom kontroverznoj teologiji.

Svakako je prvi svoj *Razgovor prijateljski* Vilov napisao tako da ne budi vjerska razmimoilaženja između katolika i pravoslavaca jer zapravo nastoji jednima i drugima pružiti istu poruku na prihvatljiv način. Štoviše, opravdano je naglasiti da Vilov to svoje djelo, a i drugi *Kratak i krotak razgovor*, prvenstveno piše za katolike i njih želi potaknuti na traženje većega vjerskog znanja i jasnije očitovanje katoličkoga vjerskog nazora u svagdašnjem životu. Dijaloška forma spisa i izbor sugovornika služe tom cilju. Vilov drugomu djelu nije napisao nikakav uvod, dok *Razgovor prijateljski* (str. /3/-/4/) započinje s »Opomenom štiocu« i u njoj nabraja šest razloga zašto je knjigu objavio. Posljednji razlog zapravo je njegova bol što »svi se odbijaju od pomnje davati štogod navid, jer nikakve se ne vidi želje od kriposti razuma i serca u našem puku«.

Vilov, dakle, u uvodu svojega *Razgovora prijateljskoga* uopće ne spominje da smatra svojom zadaćom stupiti u dijalog s pravoslavcima i ukazati na razlike između katoličkoga i pravoslavnoga pologa vjere. Da postigne ono što navodi kao razloge pisanja svojega djela, on izabire dijalog i polemiku katolika i pravoslavca, ali je kontroverzistička upravljenost djela tek u drugom planu. Ona doista spada u zahtjevnost crkvenoga i vjerskoga života katolika kojima je djelo prvenstveno namijenjeno jer je su oni u Podunavlju i Slavoniji živjeli zajedno s pravoslavcima življem. Vilovljeva djela potvrđuju osobit smjer teološkoga zanimanja prvih pripadnika budimskoga kulturnog kruga koji se oblikovao uz djelovanje franjevačkih visokih škola filozofije i teologije u sastavu Generalnoga učilišta, a upravljen je širenju i utvrđivanju katoličke obnove u duhu Tridentskoga sabora. Stoga treba istaknuti da su Vilovljevi spisi tek drugotno usmjereni teološkoj kontroverziji između katolika i pravoslavaca. Ovu prosudbu upravljenosti Vilovljevih djela potvrđuje i činjenica da je Vilov napisao recenziju izrazito kontroverzističkog djela Antuna Bačića, *Istina katoličanska* (Budim, 1732.) u kojoj također ne govori o kontroverznom karakteru Bačićeva djela već o njegovu doprinosu općem kršćanskom oblikovanju čitatelja. U svom *Razgovoru prijateljskom* (str. 13.-15.) Vilov napada mentalitet pravoslavnih kršćana koji olako vjeruju svojim svećenicima i na toj vjeri grade svoje vjerske stavove. Teodor priznaje neukost pravoslavnih svećenika, ali ponavlja: »Ja znam da što pop meni govori, dobro govori« (str. 15., 23.). Katolik Franjo pak nabraja imena onih koji su uzrokovali i utvrdili raskol između Zapadne i Istočne crkve, a pravoslavni svećenici to prešućuju. Franjo u *Kratkom i krotkom razgovoru* nabraja uočljive razlike između katoličkoga i pravoslavnoga vjerskog pologa, navodeći da te razlike predstavljaju zablude u pravoslavnom vjerovanju.

Vilov se ne susteže u *Razgovoru prijateljskom* ni od kritike morala pravoslavnih kršćana (str. 35.-37.), ali daleko više se usredotočio na opravdavanje pozdrava »Fajljen Isus« iznoseći cjelovit program kršćanskoga življenja (str. 28., 29., 31., 39., 40.). Naveo je razloge hvaljenja Isusa (str. 39., 40.), razložio i obrazložio temeljne vrijednote kršćanske vjere i situacije koje ih ugrožavaju, npr. starost i tegobe koja ona donosi (str. 44., 45.), rad (str. 46., 47.), ophođenje s imetkom i bogatstvom (str. 48.-51.). Upozorio je i na »neurednu volju«, tj. nevoljkost činiti dobro (str. 43.), ali je uputio poziv na odgovoran kršćanski život koji prerasta u prijateljstvo s Isusom Kristom (str. 52., 53.) i u ispravan odnos prema drugim ljudima (str. 56.) da bi na kraju knjige naveo upute za svakodnevni kršćanski život (str. 63.). Nakon takva opravdanja katoličkoga pozdrava Teodor ga je prihvatio (str. 62.). Nije od njega odustao ni kad je nailazio na odbijanje i prigovor pravoslavaca »da se je pošokćio« i napustio vjeru svojega oca i majke (*Kratak i krotak razgovor*, str. 7.). Takve prigovore slušao je u Vukovaru, Šarengradu, Iloku, Biogradu i Varadinu« (str. 4.). Teodor naglašava da nije spreman ostaviti »pravoslavnu viru« jer je običaj govoriti: »U kojoj viri sam se rodio, u onoj ću i umerti« (*Kratak i krotak razgovor*, str. 8., 10.). Vilov tu tvrdnju naziva maniheističkom i liberalnom (str. 115., 121.), a za pravoslavne zablude optužuje Grke i njihov mentalitet (str. 21.-22.) i poziva pravoslavne da se prisjete vremena kad je Crkva bila jedna, kad su je vodili jedinstveni crkveni koncili i isti crkveni naučitelji (str. 28.-30.). Pravoslavnima ne osporava naziv Crkve, ali upozorava na višeznačnost te riječi (str. 31., 32.) i zatim i u *Kratkom i krotkom razgovoru* opširno razlaže kršćanski moral, uvjeren da je dostojanstvo kršćanskoga života posljedica ispravnoga kršćanskog vjerovanja i pripadnosti Katoličkoj crkvi jer »čovik koje ne ima prave vire, ne može pravo činiti« (str. 47.). Zauzeto ukazuje da uzrečica »u kojoj sam se viri rodio, u toj ću i umrijeti« nije opravdana jer su kršćani uvijek pozvani graditi svoju vjeru po evanđelju i u skladu sa životom Pracrkve, pa pravoslavni griješe kad se oslanjaju na istočni kršćanski standard 9. ili 11. stoljeća. Dok obrazlaže tu tvrdnju, zapravo pruža uvid u sveukupan polog kršćanskoga vjerovanja koji koristi jednako katolicima i pravoslavnima (str. 48.-126.).

Opravdano je Vilovljeve kontroverzističke knjige nazvati »dijaloško-poučnom vjerskom polemikom između Istočne i Zapadne crkve«, ali treba naglasiti da je ta polemika blaga, daleko od bilo kakva vrijeđanja, a pravoslavnima ne niječe njihovu kršćansku pripadnost, čak ni crkvenost. Zapravo bi bilo opravdano tu polemiku gledati u funkciji vjerskoga osvještavanja, jer je u prvom planu Vilovljevo pisanje upravljeno podizanju cjelovitoga vjerskog i moralnog života katoličkih i pravoslavnih kršćana, a vjerske razlike samo su neposredni primjeri zamora u kršćanskom životu »jer nikakve se ne vidi želje od kriposti razuma i serca u našem puku.« Tako Vilovljeva kontroverzistička djela ni po čemu ne dopuštaju zaključak da je pripadnost katoličanstvu ili pravoslavlju znak nacionalnoga identiteta, a nisu to ni jezik ni govor katolika i pravoslavnih Slavena u Podunavlju; jedni i drugi koriste

štokavsku ikavicu, a Vilov upravlja svoja djela jednima i drugima. Ipak se u to vrijeme događa proces nacionalne identifikacije na osnovi vjerske pripadnosti, jer Teodoru pravoslavni žitelji u Podunavlju predbacuju da se »pošokčio« prihvativši katolički pozdrav »Faljen Isus«; Šokac je, naime, naziv za hrvatsku etničku skupinu.

Dakle, Vilovljeve knjige *Razgovor prijateljski među krstjaninom i ristjaninom pod imenom Franceska i Theodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadašnjim »Faljen Isus«* (Budim, 1736.) i *Kratak i krotak razgovor megju kerstianinom i ristianinom pod imenom Franceska i Theodora sverhu onni obicsainii megju ristiani ricsii »u kojoj sam se viri rodio, u onnoj chu i umerti«* (Budim, 1741.) spisi su katoličke obnove u duhu Tridentskoga koncila, didaktički i blago polemički, ali istodobno važni kao kulturno-povijesni dokument o izgradnji kulturnoga identiteta podunavskih Hrvata sredinom 18. stoljeća.

4. Književna i pastoralna prilagodba vremenu jozefinizma

Autor djela *Slavonska franjevačka učilišta* u posljednjem poglavlju nudi dva pregleda doprinosa slavonskih franjevaca hrvatskoj poslijetridentskoj književnosti, ali se zadržava na propovjedničko-katehetskom prijevodu Ivana Velikanovića (Brod na Savi, 7. VIII. 1723. – Vukovar, 21. VIII. 1803), *Upućenja katoličanska*. Velikanović je vjeran katoličkoj obnovi u duhu Tridentskoga koncila (1545.-1563.), ali je dao važan prilog obnovnom katoličanstvu kao sastavnici austrijskoga državnog prosvjetiteljstva. U godinama svoje životne zrelosti predao se nastavničkoj službi i uspješno je djelovao na visokim školama franjevačkoga Generalnog učilišta u Osijeku, i to najprije kao profesor filozofije (1751.-1754.) i zatim kao profesor dogmatske teologije (1756.-1766.). I kasnije je ostao vezan uz tu visokoškolsku ustanovu službom dekana Generalnoga učilišta (1768. - 1771.; 1774. - 1778.). U to razdoblje njegova života valja ubrojiti i vrijeme kad je vodio kao provincijal svoju slavonsko-podunavsku pokrajinu sv. Ivana Kapistranskoga (1771.-1774.). God. 1778. napustio je Osijek, koji u naslovu svojih *Upućenja katoličanska* naziva »grad prvostolni kraljevstva Slavonije«, i u Vukovaru preuzeo službu župnika da bi je obavljao gotovo do smrti.

Velikanovićeva bibliografija dovoljno je bogata da ga valja uvrstiti među hrvatske književnike u Slavoniji. Iz vremena njegova nastavničkog djelovanja preostalo je više teoloških spisa u rukopisu, a na latinskom i hrvatskom je u svom osječkom razdoblju objavio više djela: *Libellus tripartitus* (Essekini, 1770.), *Enchiridion franciscanum* (1772.), *Regula et testamentum Seraphici... Francisci... in usum et commoditatem alumnorum, signanter novitiorum... Provinciae S. Joannis a Capistrano* (Essekini, 1773.), *Razmišljanja bogoljubna s. Bonaventure svrhu muke i smrti Gospodina našega Isukrsta* (Osijek, 1776.), *Muka Gospodina našega Isukrsta u plač Dvice Marije* (Osijek, 1776.) i *Serafinskoga sv. O. Frane život, naredba i oporuka* (Osijek, 1778.); u to je vrijeme objavio homiletski spis *Promišljanja*

po nediljah svete korizme (Osijek, 1778.) i pastoralno-katehetski *Kratak način za ispovied dobro pripravitise i koristno pričistitise* (U Osiku, 1779.), a za tisak je priredio Bačićev prijevod *Života Majke Božje od Marije Agridske* (Pečuh, 1773.). Osim dva posljednja djela, svi su ostali spisi zapravo djela tzv. franciskanološke literature, a trebala su pomoći uspostavljanju novoga lika slavonsko-podunavskih franjevac, upravljenih zajedničkom i molitvenom životu u samostanima nakon njihova udaljavanja sa župa.

U drugom razdoblju svojega djelovanja, nakon što je napustio Osijek i otišao u Vukovar, Velikanović je priredio duhovne drame: *Prikazanje raspuštene kćeri, velike poslije pokornice svete Margarite iz Kortone* (Osijek, 1780.). *Sveta Suzana, divica i mučenica, Dalmatinka aliti Slovinka, pod Dioklecijanom, rimskim cesarom, mučena* (Budim, 1783.) i *Sveta Terezija, za prikazu u jezik talijanski složena i u ilirički privedena* (Osijek, 1803.). Njima je pridružio molitvenik s naslovom *Molitve koje u vrime vojske protiva Turkom* (U Osiku, 1788.), koji je poznat samo pod latinskim naslovom, i prijevod katehetsko-propovjedničkog priručnika pod naslovom *Upućenja katoličanska* (sv. 1. i 2, Osijek, 1787., 1788.); posljednje djelo prijevod je knjige francuskoga jansenista Amata Franje Pougeta. Velikanović naglašava da je upravo on na »ilirički« preveo i »na svitlost dao« *Upućenja katoličanska*. Riječ je o obimnom katekizmu koji nisu zapazili istraživači povijesti hrvatske vjerske i teološke literature, ali je spominju povjesnici hrvatskoga pravopisa, i to zato što je u tiskanju te knjige Velikanović usvojio pravopisna rješenja biskupa fra Marka Dobretića iz njegova djela *Kratko skupljenje ćudoredne iliti moralne bogoslovice* (Ancona, 1782.); usvajanjem Dobretićeva pravopisa Velikanović je podržao u svoje vrijeme napore oko stvaranja jedinstvenoga pravopisa za Bosnu, Slavoniju i Podunavlje. *Upućenja katoličanska* tiskana su u dva sveska (sv. 1, 528 str., a sv. 2, 518 str.) pa je možda njihova obimnost razlog što do sada nitko nije posegnuo za njima da ispita njihov sadržaj i narav. Već sam naslov djela upućuje na osobit sadržaj i još zanimljiviju temeljnu usmjerenost toga katekizma, jer povijest jansenističke literature Franju Amata Pougeta broji među jansenističke pisce. Stoga prevođenje djela takva autora na hrvatski jezik i objavljivanje toga djela u Osijeku nužno nameće potrebu pozornoga istraživanja pojave i odjeka samoga jansenizma u prošlosti Katoličke crkve u Hrvatskoj, budući da do sada u nas nema takvih istraživanja.

Što je navelo Velikanovića da prevede Pougetov katekizam, i to u sedmom desetljeću svojega života? Zašto valja postaviti to pitanje? Pougetov katekizam izvorno je jansenistički spis; bio je na popisu od Crkve osuđenih jansenističkih, dok nije očišćen od tvrdnji koje je osudila Kongregacija za nauk vjere. U »pridgovoru dobrovoljnim štiocem« (str. III-VI) Velikanović hvali biblijsku utemeljenost i povijesnu obrazloženost katehetskoga gradiva Pougetove knjige riječima »Knjiga ova... i posebita vire Katoličanske poglavja prid oči stavlja; i sve kolike bogoslovske naredbe, koje su uzderžane u svetomu Pismu i Pridanju, to jest koja su od Apostolah nami,

ili po saborskih odlučkih ili po svetih Otacah Pismih, koji su u različita vrimena živili i kako iz ustah u usta, ili iz ruke u ruku pridali, uči i tomači.« Zatim Velikanović hvali jasnoću katekizma: »To sve u ovoj knjigi u razgovoru među učenikom i meštrom svitlo i bistro ukazuje se i svidočanstvam bogoslovskim potvrđuje se... Niti doisto čini se ovo zapletenim, dubokim i mučnim načinom, nego kratkim, prostim i lakim; učenika meštar uči i kako perstom ukazuje mu.« Prevodilac je zadovoljan Pougetovim katekizmom zbog njegove cjelovitosti kao i neposredne korisnosti u prenošenju drugima: »Ova knjiga ima i uzderžaje sve kolike stvari vire i zakona koje svakoga kerstjanina uglaviti, utverđiti i utemeljiti mogu; i ne samo ovo, nego i izverstna tako učiniti i naučiti da od svih stvari vire i zakona govoriti i razložiti može.« Premda navedeni razlozi mogu biti dostatni za hrvatsko izdanje Pougetova katekizma, čini se da posljednji razlog treba tražiti u vjerskom i društvenom ozračju vremena u kojem je djelo prevedeno i tiskano. Velikanović na naslovnoj stranici *Upućenja katoličanskih* navodi da je djelo tiskano »s dopuštenjem starišinah«, ali nije jasno da li je riječ o dopuštenju provincijala ili mjesnoga biskupa. S druge strane sasvim određeno navodi da je odobrenje za tisak 31. 1. 1786. g. udijelilo Ugarsko kraljevsko namjesničko vijeće u Budimu (sv. 1, str. III). Pougetov katekizam bio je i početkom 19. st. važan propovjednički i katehetski spis u središnjem dijelu kontinentalne Hrvatske.³ *Upućenja katoličanska* prijevod su tzv. velikog Pougetova katekizma, po sadržaju zapravo obilnoga katekizamskog komentara. Pougetov mali katekizam u 28 lekcija za djecu do devet godina, kao i srednji katekizam za djecu od devet do četrnaest godina, reducirani su sadržaji velikoga katekizma, a namijenjeni su vjerskom odgoju djece spomenutih uzrasta. Sva tri Pougetova katekizma bila su na cijeni zbog biblijske utemeljenosti gradiva i njegove katehitičke doradenosti; pojedini »razgovori« očito su vrlo uspješno zasnovane učevne jedinice. *Upućenja katoličanska* imaju tri dijela. Tu podjelu sam Pouget ovako objašnjava: »U prvom dilu, poslije kako sam govorenje imao od Boga jednoga i trisobstvenoga i od njegovih vlastitostih i izversnostih, besidio sam od stvarih stvorenih, navlastito od čovika koga istomačio sam stvaranje, upadanje (u grijeh) i popravljenje. Ukazao sam što je Bog činio po Isukerstu Sridustavniku iliti pomiritelju i ljudskom Odkupitelju i što ima činiti do sverhe vikovah da ljudi dojdou na savršeno iliti podpuno uživanje života vičnjega za koji su stvoreni. Ovo jest što vire i zakona Iskazanje, to jest Istoriu zovemo. U drugom dilu ukazao sam koji život deržati i koju verstu života ljudi sliditi imaju, da dojtii mogu u život vičnji. Razložio sam indi od grihah i kripostih, od zapovidih Božjih i Cerkvjenih. U trećem dilu iztomačio sam kojima pomoćma tako živiti mogu ljudi da život zadobiju vičnji. Govorio sam dakle ukratko od milosti koja sasvim potribita jest za živiti kerstjanski. I zašto bo daje se milost po Sakramentih i zadobiva se po molitvi; zato poslije govorenja od milosti iztomačio sam štogod spada na Sakramente i Molitvu« (sv. 2, str. 515.).

³ Usp. F. E. HOŠKO, *Biskup Vrhovac između baroka i liberalizma*, Zagreb, 2007., str. 188., 189.

Velikanović se trudio Pougetov katekizam prevesti što vjerodostojnije. U izboru riječi kaže da je »slidio..., naše nike Iliričke pisaoce«, a najviše se »služio Slovníkom O(ca) P(oštovanog) Ardelie della Bella« (sv. 1, str. VIII). Čini se da u Pougetov tekst nije unosio dodatke ni promjene. Samo na jednom mjestu, kad govori o proslavi blagdana Marijina uznesenja, primjećuje se dodatak: »... danas po svih crkvah današnja svetkovina s velikim bogoljubstvom slavi se, navlastito pak u Kraljevstvu Mađarskomu, zašto bo pod ove Dvice Marije obranu i zaštićenje kralj sveti Stipan isto kraljevstvo jest stavio i podložio i dan ovi da zove se dan velike Gospoje i s velikom proslavom da se drži i slavi jest naredio« (sv. I, str. 501.). Teško je danas utvrditi stupanj prihvaćenosti i mjeru korištenja *Upućenja katoličanskih* od strane svećenika i odraslih vjernika. Na kraju prvoga sveska Velikanović dodaje »obznanjenje« zašto ne može tiskati i drugi svezak. Razlog je vrlo jednostavan: naime »posao i trud ne ima se odkuda i s čime pritišteniku plaćati«, pa »utištenje pristaje čekajući dobrovoljnih štioch milostivu i blagodarnu pomoć«. Budući da je već sljedeće godine tiskan drugi svezak, može se pretpostaviti da je Velikanović ipak brzo namakao novac za tiskanje drugoga sveska prodajom prvoga sveska. Njegov suvremenik Josip Jakošić (1738.-1804.) kao provincijal svjedoči u vrijeme njegove smrti da su *Upućenja katoličanska* Velikanoviću »donijela slavu«. Svakako, sigurno ostaje zajamčeno da je sam Velikanović bio uvjeren u vrijednost i korisnost djela koje je preveo, jer ističe da ono sadrži »razgovore lipo istinite i plemenite, čoviku svakog stanja znati korisne i veoma potribite«.

Danas je teško utvrditi koliki je bio utjecaj ovog Velikanovićeva prijevoda na pastoralno i katehetsko djelovanje svećenika u Slavoniji i Podunavlju na prijelazu iz 18. u 19. st. Premda nema nikakvih znakova ni svjedočanstva da je Ivan Velikanović pripadao jansenističkom krugu, ipak je on uveo u hrvatsku pastoralnu literaturu djelo koje je bilo sredstvo pastoralnoga širenja jozefinističke sastavnice obnovnog katoličanstva. Stoga ostaje pred nama zadaća ozbiljnijeg proučavanja toga djela na razmeđu baroka i liberalizma i valja se prihvatiti takva istraživanja da ne podlegnemo samozavaravanju naših crkvenih povjesničara da jozefinizam nije utjecao na život Crkve u Slavoniji, odnosno u Hrvatskoj. Nema sumnje da taj katekizam treba ubrojiti u literaturu austrijskoga prosvjetiteljstva, jer odgovara iščekivanjima i shvaćanjima, kako jansenistički usmjerenih nositelja programa reformnog katolicizma, tako i širiteljima katoličkoga prosvjetiteljstva koji su našli zaštitu u sveopćem programu jozefinizma.

Također Velikanovićeve tri duhovne drame, i to: *Prikazanje razpustene kćeri, velike poslije pokornice svete Margarite iz Kortone* (Osijek, 1780.), *Sveta Suzana, divica i mučenica, Dalmatinka aliti Slovinka, pod Dioklecijanom, rimskim cesarom, mučena* (Budim, 1783.) i *Sveta Terezija, za prikazu u jezik talijanski složena i u ilirički privedena* (Osijek, 1803.) imaju očitu didaktičko-moralizatorsku namjenu i predstavljaju značajnu novost u hrvatskoj nabožnoj književnosti kao nova

vrsta književnoga izraza. Velikanović izabire takav izraz u posljednjem razdoblju svojega života i stvaralaštva, a to se moglo dogoditi samo zbog promjene vlastitih gledanja. Ona su pak u skladu s namjerama reformnog katolicizma i katoličkoga prosvjetiteljstva. Čini se, dakle, da je opravdano zaključiti da je Velikanović prihvatio zahtjeve i nazore reformnog katolicizma i katoličkog prosvjetiteljstva, a njihov program ga je lako naveo na prevođenje Pougetova katekizma. Ostaje još uvijek neriješeno pitanje je li prihvatio nazore reformnoga katolicizma iz osobnoga uvjerenja ili se je za njih opredijelio da izbjegne veće zlo, tj. da spriječi jozefinistički udar na hrvatske franjevce koji je već bio očit u zatvaranju više samostana i zabrani prihvaćanja kandidata za franjevački život.

Zaključak

Slavonski franjevci višestruko su ugradili svoj život i djelovanje u povijest Crkve u Slavoniji i Podunavlju. O tomu daju jasno svjedočanstvo spomenute Hoškove knjige. No, mislim da je opravdano naglasiti da su svojom prisutnošću i radom u Slavoniji i Podunavlju franjevci toliko zadužili život Crkve da barem neke njihove doprinose ne smije zanemariti suvremena hrvatska pastoralna povijest. Pisac ovih dviju knjiga prepoznaje i odlučno ukazuje na »znakove vremena«, tj. na društvene i crkvene promjene koje su tražile brza rješenja. Zatim opravdano naglašava da su franjevci u svojoj pastoralnoj dinamičnosti uočili te promjene i nastojali im sustavno odgovoriti kako bi na taj način osigurali djelotvornost poslanja Crkve. U prvoj autorovoj knjizi ističem franjevačko misijsko djelovanje u Slavoniji i Podunavlju potkraj srednjega vijeka i nezapaženu činjenicu da su upravo oni bili realni oslonac djelovanja Crkve u osmanlijsko vrijeme. Iz druge pak njegove knjige smatram opravdanim istaknuti franjevački prilog osobitoj teološkoj kontroverziji u Slavoniji i Podunavlju, u spisima Stjepana Vilova, i razboritu književnu i pastoralnu prilagodbu vremenu jozefinizma Ivana Velikanovića.