

D. ANGELOV — B. PRIMOV — G. BATAKLIEV, Bogomilstvo v Bălgarija, Vizantija i Zapadna Evropa v izvori, Sofija 1967, str. 234.

U izboru D. Angelova i B. Primova, koji se danas u bugarskoj historiografiji napose ističu svojim poznavanjem bogumilske problematike, a u prijevodu G. Bataklijeva, ova hrestomatija grčkih i latinskih izvora za povijest dualističkih hereza na Balkanskom poluotoku i na Zapadu zaslužuje našu pažnju iz više razloga. To je prva zbirka u kojoj je dio najvažnije građe o tim herezama okupljen na jednom mjestu i snabdjeven opsežnim bilješkama o značenju svakoga pojedinog izvora i o podacima koje oni sadržavaju. U tim se bilješkama odražava i cjelovito stanje spomenute problematike u nauci danas, a istoj svrsi treba da posluži i uvodna rasprava o »Suštini i značenju bogomilstva« iz pera obojice izdavača (str. 5—38). Pored toga, iako se Bosna u naslovu izričito ne spominje, »bosanska hereza« našla je u tom izdanju mjesto i među izabranim tekstovima i u mnogim bilješkama. Na žalost, ne zastupa je ni jedan tekst pisan narodnim jezikom, kao što su i svi bugarski tekstovi, pristupačni u različitim izdanjima i prijevodima na moderni bugarski jezik, iz izbora načelno isključeni. Izbor tekstova izvršen je inače s isključivim obzirom na »bogomilstvo u Bugarskoj i njegov utjecaj u drugim zemljama« (40).

Ako i uvažimo taj kriterij izdavača, ipak upada u oči stanovita neusklađenost u izboru tekstova. Od bizantskih izvora ušli su doista i oni koji se mogu označiti kao osnovni i to: nedatirano pismo patrijarha Teofilakta (933—956) caru Petru; Pismo Eutimija iz Akmonija o maloazijskim fundagiagitima (napisano poslije 1034); prve tri glave iz spisa Mihajla Psela (umro 1092) »O djelovanju demonâ«; poglavlje o bogumilima iz djela Eutimija Zigabena »Panoplia dogmatike« (s početka XII st.); prikaz Ane Komnene o procesu protiv herezija Vasilija iz njezina djela »Aleksijada« (iz istog vremena); pismo nikejskog patrijarha Germana (umro 1240) stanovnicima Carigrada o bogumilima; i odlomci iz »Dijaloga protiv hereza« od solunskog metropolita Simeona (1410—29).

Od zapadnoevropskih izvora uvršteni su — osim pet kratkih odlomaka iz nekih kronika XIII st., s podacima o Bugarskoj ili bugarskom imenu kao nazivu za heretike — četiri važnija spisa: »Notitia« o koncilu albigenza u Saint-Félix de Caraman (1167); »Manifestatio heresis Catharorum« od Bonacursusa (oko 1199); »Summa de catharis et leonistis« Rajnerija Sacchonija (1250); »Interrogatio Johannis« ili apokrifno evanđelje Ivanovo (iz kraja XII stoljeća) i »Visio Isaiæ« (vjerojatno iz istog vremena).

Najzad, od izvora koji se odnose na Bosnu, nalazimo kao posljednja samo dva teksta iz mletačke Marciane, prema izdanju F. Račkoga (1869).

Naročita je prednost ove knjige što donosi i potpun prijevod pisma monaha Eutimija o fundagiagitima, koje on naziva i bogumilima. Taj najstariji grčki a poslije Kozmine Besjede drugi po vremenu od sačuvanih spisa u kojima se izričito pobija bogumilska hereza preveden je prema izdanju G. Fickera (1908) do kojega se danas teško dolazi (u Jugoslaviji ga nema ni jedna biblioteka!). Komentar D. Angelova osniva

se uglavnom na rezultatima Fickerove rasprave, ali se u ponečem od njih i razlikuje. Angelov, npr., upozorava na »tendenciju prema apsolutnom dualizmu« u nauci maloazijskih bogumila, kako je Eutimije prikazuje, te ispravlja Fickerovu pretpostavku o »hilion kapnon« kao toponimu (radi se, naprotiv, o naselju od »tisuću dimova«!).

Dalju odliku knjige čini prijevod Teofilaktova pisma, iako ga je V. N. Zlatarski jednom već preveo (1927). Budući da to pismo sadržava najstarije podatke o bogumilstvu u Bugarskoj, iako ga po imenu ne spominje, njegova je analiza za poznavanje početaka te hereze vrlo važna. Nedavno je M. Loos upozorio na uobičajeno, ali netačno prevođenje onog mjesta u tekstu na kojem Teofilakt opisuje herezu kao maniheizam »izmiješan s paulianizmom« (*Μανιχαϊσμός γὰρ ἐστὶ, παυλιανισμῶ συμμυγής*). Ne radi se, dakle, o pavlikijanstvu nego o paulianizmu tj. heretičkom učenju Pavla Samosatskoga, a mješavina maniheizma s paulianizmom upravo i jest pavlikijanstvo.<sup>1</sup> S obzirom na taj značajan detalj postaje razumljiva činjenica da patrijarh šalje bugarskom vladaru — prema J. Matasoviću (1920)<sup>2</sup> — »anatemu Pavličana, kako je u 14 točaka propisuje sv. katolička crkva rimska, carigradska, aleksandrijska, antiohijska i jerusalemska«. Međutim, Loosovo upozorenje nije ovdje uzeto u obzir.

Pošto je A. Dondaine 1946. dokazao da su »Notitia« o albigenškom saboru 1167<sup>3</sup>, objavljena tek 1660, doista autentična<sup>4</sup>, izdavači su dobro učinili što su njihov prijevod uvrstili u svoj izbor. Taj dokument sadržava, među ostalim, i najstariji podatak o herezi u Dalmaciji, stavljajući je, u obliku organizirane crkve (*ecclesia Dalmatiae*), u isti red s drugim crkvama na Balkanskom poluotoku: romanijskom (*eccl. Romaniae*): dragovičkom (*Drogometiae*), melničkom (*Melenguiae*) i bugarskom (*Bulgariae*). Već je Dondaine dalmatinsku crkvu poistovetio sa »slavenskom crkvom« (*eccl. Slavoniae*) u Sacchonija, kako se u latinskim spisima XIII st. nazivala heretička »crkva bosanska«.<sup>5</sup> Primov preuzima tu identifikaciju, a lokalizaciju *eccl. Melenguiae*, koje pitanje je Dondaine ostavio otvoreno, povezuje vrlo suzdržljivo s Melnikom na donjem Vardaru, napominjući pri tom da je Sacchoni u svom popisu katarskih crkava uopće ne spominje (118).

U prijevodu toga teksta, izrađenom prema Dondaineovu izdanju, izvršena je na jednom mjestu promjena koja nije smjela ostati neobjašnjena, jer zadire u pitanje osnovnog obreda u sekti, tzv. *consolamentum*, kojim se vjernik prima u red (*ordo*) savršenih (*perfecti*). Naime, u početku teksta konstatira se da »magna multitudo hominum et mulierum

<sup>1</sup> M. Loos, *Le mouvement paulicien a Byzance*, *Byzantinoslavica* XXV, Prag 1964, 67, bilj. 235.

<sup>2</sup> J. Matasović, *Ogledi paulikijanske historiografije*, *Glasnik zem. muzeja u Bosni i Hercegovini* XXXII, 1920, 73.

<sup>3</sup> A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, 11, smatra da su »Notitia« napisana »wohl um 1223/26«.

<sup>4</sup> A. Dondaine, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Carman*. *Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval*. *Studi e testi* 125. *Miscellanea Giovanni Mercati* V, Città del Vaticano, 1946, 324—355.

<sup>5</sup> Usp. J. Šidak, »*Ecclesia Slavoniae*« i misija dominikanaca u Bosni, *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Zagrebu* 1955.

Eccl. Tolosanae, aliorumque Ecclesiarum vicinè congregaverunt se ibi, ut acciperent consolamentum quod Papa Niquinta coepit consolare«. Međutim, u prijevodu je glagol »ut acciperent« tj. »da prime« zamijenjen riječju: »za da prišastvuvat (na utešenje)«. Promjena bi, doduše, odgovarala uobičajenim predodžbama o tom najvažnijem obredu katara, ali se prijevod ne može smatrati vjernim, to više, što Primov i sam napominje da »cjalosten prevod e vāzmožno naj-točnijat«, ali ponegdje, zbog teškoća u originalnom tekstu, ipak manjkav.

Potpuno opravdano je u izbor unesen veći dio Sacchonijeva spisa — ne samo zbog obilja vrijednih podataka nego i zato što je Sacchoni, kao bivši dugogodišnji heretik, bio dobro obaviješten o razvoju i životu sekte, uglavnom na sjeveru Italije, gdje se rodio i djelovao (poslije 1254. kao dominikanac-inkvizitor). Primov, koji je njegovu spisu već prije posvetio posebnu raspravu<sup>6</sup>, popratio je ovaj prijevod brojnim bilješkama (str. 150—160), u kojima se češće dotakao i »crkve bosanske«. Utoliko je teže razumjeti što ni jednom riječju ne spominje izdanje Sacchonijeva spisa koje je 1949. u cjelini objavio D. Kniewald.<sup>7</sup> Njegova rasprava, u koju je uvrstio i taj tekst, spominje se, doduše, u popisu literature, ali je Primov nije uzeo u obzir pišući o Sacchoniju. Kao »naj-novoto izdanje«, na temelju kojega je spis preveden, navodi Dondainea (1939). Međutim, nije Kniewaldovo izdanje samo deset godina mlađe, nego je ono, za razliku od Dondaineova, priređeno na temelju jednog od najstarijih rukopisa očuvanog u zagrebačkom zborniku MR 146 (Sveučilišna knjižnica, Metropolitana). Prema Kniewaldu, taj je zbornik »u svom osnovnom dijelu [...] pisan poslije 1292., a prije 1294.«, pa je prijepis Sacchonijeva spisa »možda najstariji autentični tekst Rajnerove Sume o katarima, koji je do danas poznat«.<sup>8</sup> To, dakako, ne znači da između oba izdanja ima bitnih razlika, niti ih je Kniewald uspoređivao. Uzme li se u obzir da posljednji podatak o Sacchoniju potječe iz g. 1262, zagrebački rukopis dijele od toga vremena samo tri desetljeća, pa je ta činjenica doista vrijedna pažnje. Kao što je poznato, Sacchonijev spis sačuvao se u više od pedeset rukopisa i bio najčitaniji od svih tekstova te vrste, ali kritičkog izdanja, priređenog na osnovi svih rukopisa, nema još ni danas.

Primov se u svom komentaru napose zadržao na jedinstvenom prikazu svih katarskih crkava u Sacchonijevu spisu, među kojima se nalazi i »ecclesia Sclavoniae«. Prema njegovu mišljenju, ta je crkva »po vsjaka vjerojatnost obedinjavala bogomilite, v Bosna izvestni ošte i s imeto patareni, i ereticite v zapadnite časti na Balkanskija poluostrrov« (153). S obzirom na dalju napomenu Angelova, prema kojoj »bosnenskite bogomili bili izvestni s prozvištata kudugeri ili patareni« (186), treba opet jednom upozoriti da se takvom upotrebom različitih imena za bosanske heretike stvara nepotrebna zbrka. Bosanski se heretici sami nisu nikad služili bogumilskim imenom. Katolički izvori dosljedno ih nazivaju patareni (paterini), a tek ih Halkokondila i Genadije II u sredini XV st.

<sup>6</sup> B. Primov, Rajner Sakoni kato izvor za vrāzkite međdu katari, pavli-kjani i bogomili. Izsledvanija v čest na Marin S. Drinov, Sofija 1960, 535—570.

<sup>7</sup> D. Kniewald, Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima, Rad JAZU 270, 1949, p. o., 80—129.

<sup>8</sup> Kniewald, n. dj., 75.

izuzetno spominju kao kudugere, dodjeljujući to ime izričito stanovnicima hercegove zemlje. S većom opravdanošću trebalo bi istaći dosljednu upotrebu imena babuni za bosanske heretike u tekstovima srpske crkve. Sva su ta imena, dakako, upotrebljavana od protivnika kao sinonimi za bogumile odnosno dualističke heretike. U izvorima, nadalje, nema potvrde za pretpostavku da je »crkva bosanska« obuhvaćala i heretike »u zapadnim dijelovima Balkanskog poluotoka« tj. izvan teritorija bosanske države. Ta se pretpostavka ne može dovesti u sklad s ulogom koju je »crkva bosanska« više od dva stoljeća igrala u političkom i društvenom životu Bosne.

Ne mogu se suglasiti niti s tvrdnjom Primova kojom uređenje »crkve bosanske« poistovjećuje s organizacijom u zapadnih katarata (152). Smatram još uvijek netačnom analogiju između Sacchonijeve sheme: episcopus, filius maior, filius minor i diacon, te u brojnim podacima domaćih izvora zasvjedočenog redosljeda činova u »crkvi bosanskoj«: dēd (episkup), gost, starac (strojnici, poglaviti krstjani) i obični krstjanin (redovnik). Pri tom se ne može mimoći dalja bitna razlika da se po jednom »starijem« i »mlađem sinu« u katarata suprotstavlja u Bošnjana veći broj »gostiju« i, pogotovu, »staraca«. Odvajanje, pak, »strojnika« od spomenutih »poglavitih krstjana« i njihovo identificiranje s katarskim dijakonima, kako to Primov čini (152), potpuno se protivi vrlo jasnim podacima bosanskih i dubrovačkih izvora.<sup>9</sup>

Za katarski obred lomljenja kruha Primov s pravom ne nalazi potvrde u bogumila (154). Uza sve to trebalo bi u daljem razmatranju toga pitanja temeljito ispitati vrijednost opisa koji o tom obredu daje M. Orbini (1601), povezujući ga izričito s bosanskim monasima-manihejima.<sup>10</sup> Usporedba s ostalim podacima koje o njima donosi upućuje na mogućnost da se u tom opisu nije poveo za piscima koje izričito spominje.<sup>11</sup>

Od zapadnih izvora koje su izdavači unijeli u svoj izbor osobito značenje pripada pismu papina legata Konrada iz 1223. u kojem se spominje i heretički papa »in finibus Bulgarorum, Croatiae et Dalmatiae, juxta Hungarorum nationem«. Valja požaliti što je Primov objavio isključivo

<sup>9</sup> O »krstjanima« i hijerarhiji »crkve bosanske« usp. J. Sidak, Samostalna »crkva bosanska« i njezini redovnici, Nastavni vjesnik L, 1941—42, i Pitanje »crkve bosanske« u novijoj literaturi, Godišnjak Ist. društva Bosne i Hercegovine V, 1953.

<sup>10</sup> M. Orbini, Il regno degli Slavi, Pesaro 1601, 354.

<sup>11</sup> Tog opisa nema u humanističkih pisaca M. C. Sabellicusa i R. Volateranusa, kojima se Orbini poslužio kao izvorom, niti u Eneje Silvija, iz koga su oni uzimali svoje podatke. (Usp. J. Matasović, Tri humanista o patarenima, Godišnjak Skopskog Filozofskog fakulteta, 1930, 235—251.) Preostaje još jedna mogućnost: da je Orbini opis tog obreda našao u nama nepoznatom djelu nekog Pietra Livia Veronese-a, koga također spominje kao svoj izvor i kojim se, upravo za podatke o patarenima, služio i njegov suvremenik J. Luccari (1605). Međutim, prema redosljedu Orbinijeva pričanja i s obzirom na činjenicu da opis obreda slijedi neposredno nakon podatka o »dedu« (l'Abbate) i »strojniku« (il Priore) bosanskih monaha-heretika, koji su, prema Orbiniju, postojali do g. 1520 (»Il che durò fin' à l'anno 1520«), mora da je Orbini opis obreda našao u nekom drugom, vjerojatno domaćem izvoru. Potvrdu za taj zaključak nalazim i u okolnosti da tog opisa u Luccarijevu tekstu nema.

oskudnu bilješku kroničara Rogera de Wendover (172), prema kojoj »haeretici Albigenses constituerunt sibi antipapam [...] nomine Bartholomaeum« u spomenutom, bliže neodređenom, kraju. Taj je podatak o tobožnjem antipapi Bartolomeju prouzrokovao dosta pomutnje u dosadašnjoj literaturi. Usporedba dviju sačuvanih redakcija Konradova pisma, od kojih je duža poslužila kao podloga drugoj, znatno kraćoj, pokazala je da se u svakom slučaju ne radi o nekom antipapi Bartolomeju nego njegovu zamjeniku (vices) Barthélemyu Cartèsu (Carcensis), kako je to već 1849. utvrdio C. Schmidt.<sup>12</sup> Prema tome, nije tobožnji antipapa potražio utočište u Francuskoj, bježeći pred progonima, nego je onamo poslao spomenutog Bartolomeja, katarskog biskupa, kao svoga zamjenika. Lokalizacija antipapina boravišta (Bugarska ili Bosna) ostaje, naprotiv, i dalje sporna.<sup>13</sup>

Na izbor Bonacursusova spisa zacijelo su utjecala dva razloga: njegov rani postanak i piščeva prvobitna pripadnost herezi. Da su izdavači, uz dva konvertita, Bonnacorsija i Sacchonija, uvrstili i spis »De heresi Catharorum in Lombardia«, sastavljen oko 1200 (Borst) ili najkasnije prije 1214 (Dondaine), koji je nedavno postao pristupačan u Dondaineovu izdanju<sup>14</sup>, slika bi o zapadnim dualistima postala nesumnjivo potpunija.

»Bosanska hereza«, kao što je već rečeno, predstavljena je u knjizi s dva marcijanska teksta: »Hic sunt puncta principalia et auctoritates extracte de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnensem« i »Isti sunt herrores quos communiter patareni de bosna credunt et tenent«. Već je F. Rački, kao izdavač, datirao prvi spis »bar iz konca XIV (u »Starinama« I, 100, pogrešno otštampano: XV; J. Š.) vieka« i to na temelju pripisa koji je Kniewald utvrdio kao tačan<sup>15</sup> i u kojem se spominje datum od 10. IX 1421. Isti podatak potakao je Kniewalda da postanak spisa stavi u početak XV stoljeća, a Angelov je, štaviše, 1961. spis datirao »prez pārvata polovina na XV v.«<sup>16</sup>. Međutim, sada on smatra vjerojatnim da taj rukopis potječe »od sredata na XIII v.« (186), ne potkrepljujući promjenu u svom mišljenju ni jednim drugim dokazom osim upućivanja na djelo D. Mandića: »Bogomilska crkva bosanskih krstjana« (1962). No Mandić je svoje datiranje »između god. 1235. i 1250.« mogao objasniti tek nekim općenitim »unutarnjim dokazima« od kojih je konkretno naveo samo izuzetni slučaj spaljivanja bosanskih heretika u to doba.<sup>17</sup> Postanak drugog spisa može se s pomoću filigrana staviti »najvjerojatnije« između 1372. i 1377.<sup>18</sup> Usprkos vremenskoj razlici koja odvađa oba spisa, Angelov je drugi od njih očigledno

<sup>12</sup> C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois I*, 1849, 290.

<sup>13</sup> U svojoj raspravi o Sacchoniju (v. bilj. 6) Primov i sam ističe nedovoljnu jasnoću Wendoverova podatka, ali ne stavlja u sumnju tobožnje ime »antipape«, iako mu se ono ne čini bugarskim (555). — Usp. J. Sidak, O pitanju heretičkog »pape« u Bosni 1223. i 1245, *Razprave SAZ V* (Hauptmannov zbornik), 1966, 145–150.

<sup>14</sup> A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*. *Archivum fratrum praedicatorum XIX*, 1949, 306–312.

<sup>15</sup> Kniewald, n. dj., 63–64.

<sup>16</sup> D. Angelov, *Bogomilstvo v Bālgarija, Sofija* 1961, 34.

<sup>17</sup> Mandić, n. dj., 182, bilj. 11.

<sup>18</sup> Kniewald, n. dj., 36. bilj. 63, na temelju saopćenja V. Mošina.

shvatio kao rezime prvoga obuhvativši oba zajedničkim naslovom: »Polemичno sačinienie sreštu bosnenskite bogomili (patareni)« i ograničivši bilješke na prvi spis.

Angelov se odlučio za izbor prvog teksta, koji u prijevodu zauzima pune 34 strane i jedan je od najdužih u knjizi, zacijelo zbog toga jer taj dijalog, po njegovu mišljenju, »otrazjava pālno [...] argumentacijata na bosnenskite eretici po razni dogmatični vāprosi.« (34). U stvari, hereetik jedva i dospijeva nešto potanje objasniti svoje učenje, jer se dijalog pretvorio uglavnom u monolog »rimljanina« (Romanus) a prema kraju jedini i preostao. Kniewald je opravdano konstatirao da taj polemički spis »nema literarne vrijednosti i nije dotjeran ni dovršen«, a povrh toga »u posljednjim poglavljima donosi samo građu iz Sv. Pisma, a da i ne formulira nauk *bosanskih krstjana*, što ga pobija«. <sup>19</sup> Prostor koji je taj nedorađen i loš tekst ispunio mogao se bolje iskoristiti unošenjem većeg broja kraćih tekstova u kojima bi se osebjnost »bosanske hereze«, u interesu znanstvene istine, nesumnjivo jasnije očitovala. Vrijednost je tekstova kao što su bolinopoljska abjuracija (1203) ili oporuka gosta Radina (1466) to veća što oni potječu iz redova samih heretika i historijski su dokumenti prvog reda. A nije trebalo zanemariti ni odgovarajuće odlomke iz srpskog sinodika, opis Nemanjina protivuheretičkog sabora u njegovu žrtiju od Prvovjenčanoga ili pismo Eugena IV svom legatu u Bosni Tomi hvarskom (1445).

Od ostale građe odudaraju dva apokrifna teksta o kojima se pouzdano zna da su bili prošireni među zapadnim dualistima. »Vidēnie Isaijevo«, koje se sačuvalo i u više slavenskih rukopisa, <sup>20</sup> drevni je kršćanski apokrif čiji se grčki original dosada nije pronašao. Međutim, postoji latinski prijevod koji je nastao među talijanskim dualistima i koji su izdavači unijeli u svoj izbor. Angelov se zadovoljio time da čitaoca uputi na radove J. Ivanova i E. Turdeanu-a o tom apokrifu. Ali budući da je Ivanov vrlo uvjerljivo dokazivao kako je latinski tekst izrađen na osnovi slavenskoga, <sup>21</sup> neophodno je bilo upozoriti i na novije, dobro obrazloženo, mišljenje A. Vaillanta, prema kojemu je taj latinski tekst preveden iz grčkog originala, dakle bez posredovanja bugarskih bogumila. <sup>22</sup> Nije zacijelo bez interesa da ni Rački nije pretpostavljao neku neposrednu ovisnost latinskog teksta o slavenskom nego je izrazio misao da je »grčki rukopis mogao doći u Italiju upravo onako kao što vidjesmo kod 'pitanja sv. Ivana', te je ondje za Patarene bio preveden«. <sup>23</sup>

Upravo potonji spis, »Interrogatio Johannis«, drugi je apokrif u ovoj knjizi. Za razliku od prvoga nije se sačuvalo u slavenskom prijevodu i njegovo je porijeklo ostalo neobjašnjeno, ali se iz pripisa jednom od sačuvanih rukopisa vidi da je taj tekst donesen u Concorezzo, središte

<sup>19</sup> Kniewald, n. dj., 60.

<sup>20</sup> G. Ficker, Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters, Gotha 1908, 201, konstatira da »Visio Iesaiæ« »doch für die orthodoxe Kirche kein verbotenes Buch war«. Rački, naprotiv, piše da se »Vidēnie Isaije« nalazilo »među lažnim knjigami, koje je crkva pravovjernim zabranjivala« (Rad JAZU 10, 1870, 239—240).

<sup>21</sup> J. Ivanov, Bogomilski knigi i legendi, Sofija 1925, 156—159.

<sup>22</sup> A. Vaillant, Un apocryphe pseudo-bogomile: La vision d'Isaïe. Revue des études slaves 42, 1963, 109—121.

<sup>23</sup> F. Rački, Bogomili i Patareni, Rad JAZU 10, 1870, 242.

umjerenih dualista u okolici Milana, iz Bugarske (*portatum de Bulgaria*). Budući da se u bečkom rukopisu spominje u jednoj bilješci i Bosna, Ivanov je zaključio »če toj (tj. rukopis; J. Š.) e bil' v' upotrěba srěd' dualistitě v' Bosna i Italija, no če převodăt' mu na latinski e bil' napraven po bosnenski slavjanski tekst, koito sušto taka někoga e bil' zaet' ot' Bălgarija«. <sup>24</sup> Sam spomen Bosne (Bossina), uz Lombardiju i Tusciu, ne može, dakako, biti dovoljna podloga za tako dalekosežan zaključak. Izvan svake je sumnje da taj latinski prijevod nije mogao nastati među bosanskim hereticima koji su se isključivo služili slavenskim jezikom, pa im se, prema tome, ne mogu pripisati ni bilješke bečkog rukopisa u kojima ima nekih dualističkih elemenata. Ivanov je, dakle, ispravno postupio kada je te bilješke doveo u vezu s latinskim prepisivačem, po njegovu mišljenju dualistom. <sup>25</sup> U drugom rukopisu, naprotiv, tih bilježaka nema. U nauci je najzad prevladalo mišljenje da taj apokrif, koji se čuvao u dvije, dosta različite verzije, nije bogumilskog porijekla, ali da je ponešto prilagođen dualističkom učenju. Njegovo temeljito proučavanje, čini se, tek predstoji, ali je teško reći da li će više svijetla u pitanje njegova postanka moći unijeti slavist koji dobro poznaje i srednjovjekovnu filologiju — kako pretpostavlja A. Borst. <sup>26</sup> Misao, koju je Turdeanu mimogred nabacio, da je latinski prijevod mogao nastati i među patarenima u Hrvatskoj odn. Dalmaciji nije zasada uspjela da prijeđe uske granice nagađanja. <sup>27</sup>

Uvodna rasprava obojice izdavača zasnovana je kao popularan prikaz rezultata do kojih su oni dosada došli. Angelov je u svom tekstu, pod naslovom: »Bogomilskoto učenje i dviženie« (5—17), dao možda i previše sažet rezime svog opsežnog djela iz 1961 (v. bilj. 16). Težnja za uopćavanjem, koja se time nužno nametala, potisnula je potreban obzir prema razlikama i specifičnostima jednog idejnog pokreta koji je potrajavao pola tisućljeća i razvio se u različitim sredinama. Angelov je bio češće primoran da u bilješkama uz odabrane tekstove upozori na razlike i opreke u učenju bogumila kako one dolaze do izražaja u pojedinim izvorima. On pogotovu ne poriče da su se bogumili i pavličani »otličavali pomeždu si po njakoi svoi vjarvania« (14), iako ih u osnovi ni sada ne odvaja toliko jedne od drugih koliko to čini Primov. Međutim, naročita obilježja pokreta u Bosni i na Zapadu — pri čemu pomišljam samo na ona koja su potpuno očigledna, ne podložna diskusiji — nije uzeo dovoljno u obzir, iako se njegova koncepcija već u početku razlikovala od dotadašnjih upravo po nastojanju da je oslobodi jedne duboko ukorijenjene šablone. <sup>28</sup> Značajna uloga feudalnog plemstva u heretičkom pokretu Bosne i južne Francuske ne može se iscrpiti uopćenom konstatacijom da su se »i njakoi predstaviteli na svetskata aristokracija« priklonili herezi zbog bogatstva crkve (9). Angelov, doduše, i sada priznaje da zbog oskudnih izvora »za organizacijata na bogumilite se znae dosta malko« (11), ali ipak uopćava trostepenu podjelu heretika u »tzv. 'săvăršene

<sup>24</sup> Ivanov, n. dj., 68.

<sup>25</sup> Ivanov, n. dj., 60—61.

<sup>26</sup> Borst, n. dj., 8, bilj. 11.

<sup>27</sup> E. Turdeanu, *Apocryphes Bogomiles et Pseudo-Bogomiles*, *Revue d'histoire des religions* CXXXVIII, 1950, 212.

<sup>28</sup> Usp. J. Šidak, *Oko pitanja »crkve bosanske« i bogumilstva*, *Hist. zbornik III*, 1950, 340—342.

bogomile«, »obiknovene vjarvašte« i »slušatele« (11), iako toj podjeli i imenima nema u »crkvi bosanskoj« traga. A ne može se smatrati ispravnom — ne samo s obzirom na Bosnu — ni dalja uopćena tvrdnja da bogumili »Starija zavet othvārljali izcjalo« (8).

Od pojedinosti koje imaju veće metodičko značenje ne čini mi se ispravnim objašnjenje Angelova da se u vijestima o akciji bosanskih franjevaca na obraćanju »heretika« u vidinskoj oblasti 1365. »pod manihei podrazbirat pavlikjanite, a pod patareni — bogomilite« (16). Izvori nedvojbeno govore o masovnom obraćanju i — pravoslavnih.<sup>29</sup>

Za razliku od Angelova, Primov je u svom tekstu (»Razprostranenie i vlijanie na bogomilstvoto v srednovekovna Evropa«, 18—38) pogotovu uopćio svoju osnovnu tezu o protufeudalnom obilježju sviju dualističkih pokreta. On, doduše, opravdano konstatira da je najzad prevladalo mišljenje, »če bogomilite sā bili samo umereni dualisti« (30), ali tvrdi i to da »tāj dualističnena eretičeski dviženija v srednovekovna Evropa sa predstavljali obšt front na anticārkovna i antifeodalna opozicija« (24). Teško je, doista, shvatiti koja izvorna građa dopušta da se zastupa tako apodiktička tvrdnja kao što je ova: »Kakto v ostanalite balkanski strani tāj i v Bosna bogomilstvoto se razprostranjavalo pri uslovijata na izgradilija se v stranata feodalen stroj i izrazjavalo protesta na eksploatiranite selski i gradski sloeve sreštu feodalnata vlast.« Itd.<sup>30</sup>

Nastojeći da čim više istakne ulogu Bugarske kao »centra katarizma«, Primov i tu pridaje stanovito značenje podatku o »antipapi« (33), a porijeklo katarskog obrednika iz XIII st., s obzirom na tobože »ednakvu obrednost«, stavlja također u Bugarsku (37).<sup>31</sup> Ni on se ne osvrće na Vaillantovo najnovije mišljenje o postanku spisa »Visio Iesaiæ«, a ne uzima u obzir ni podatak dečanskog sinodika o »Filipolu« (Plovdivu) kao kolijevci »jeresi Bogomilov«, iako se u popisu literature nalazi i rasprava u kojoj je A. Solovjev prvi na taj podatak skrenuo pažnju.<sup>32</sup>

Na žalost, popis literature, koji, dakako, ne treba da bude potpuna bibliografija, tek je nešto dopunjen popis iz knjige Angelova (1961). Naša su djela u njemu oskudno zastupljena i često pogrešno navođena, a nema ni drugih važnih priloga. Taj se nedostatak mogao lako izbjeći, jer je knjiga primljena za tisak tek potkraj 1966.

U cjelini uzevši, ova je hrestomatija o bogumilima vrlo koristan rad i njezinu stvarnu vrijednost ne umanjuju primjedbe koje su ovdje iznesene. Možemo samo iskreno požaliti što takvim djelom ne raspolažemo i u našoj literaturi.<sup>33</sup>

Jaroslav Šidak

<sup>29</sup> Usp. J. Šidak, Franjevačka »Dubia« iz g. 1372/3 kao izvor za povijest Bosne, Istoriski časopis V, 1955, 218—220.

<sup>30</sup> O shvaćanjima i radovima B. Primova usp. J. Šidak, O nekim prilozima B. Primova problemu bogomilstva, Hist. zbornik XIV, 1961, 311—317; isti, O nekim posljednjim prilozima B. Primova problemu bogomilstva, Slovo 14, 1964, 160—163.

<sup>31</sup> To je mišljenje zastupao već J. Ivanov, n. dj., 55, iako »s'otvĕtna bālgarobogomilska kniga« nije pronađena.

<sup>32</sup> A. Solovjev, Autour des bogomiles, I, Le berceau du bogomilisme. Byzantion XXII, 1952, 83—90.

<sup>33</sup> U našoj historiografiji nisu još u jednom izdanju okupljeni svi najvažniji izvori za »crkvu bosansku«, bez razlike da li u originalu ili u prijevodu. Malen izbor prevedenih ili transkribiranih tekstova dao je J. Šidak, »Crkva bosanska«, u »Izvorima za hrvatsku povijest« II od N. Klaić, 1958, 58—70.



*Dodatak ocjeni o prilogu A. V. Solovieva, Le testament du gost Radin (Slovo 17, 1967, 195—199).*

Pišući historiografski osvrt o proučavanju oporuke gosta Radina iz g. 1466, koji nedostaje gornjem prilogu A. V. Solovjeva, previdio sam dva mišljenja koja također zavređuju da se uzmu u obzir, iako su u okviru u kojem su bila iznesena dobila samo podređeno značenje.

Izlažući svoju tezu o redovničkom porijeklu naziva i simbola koji se na kamenim spomenicima daju bosanskim »krstjanima«, Maja Miletić je u svojoj knjizi: »I ,krstjani' di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra« (Orientalia christiana analecta 149, Roma 1957) iznijela mišljenje da na to porijeklo upućuju i neki termini Radinove oporuke. Pod »pravom vërom apostolskom«, koji izraz smatra zagonetnim (str. 57), razumijeva monaški red (fides, religio), a termin »naš zakon« objašnjava kao naziv za redovničku regulu (58). Pošto je već prije uvjerljivo dokazala da termin »krstjanin«, christianus, označava, u užem smislu te riječi, redovnika, ona je i termin »kmet« u tekstu Radinove oporuke protumačila (120) kao drevni naziv za redovnika (comes cristianus). Potkrepu za to svoje mišljenje nalazi u daljim podacima oporuke o »prtištu« i »gostu«. Prva riječ, u značenju prtenjače (naprtnjače), koju gost Radin spominje među svojim stvarima, značajna je za redovnika-bazilijanca (87), a druga (118/9) trebalo bi da označava starješinu »krstjana« i njihovih »hiža« na širem području jedne »contrate« (comitatus). Najzad, M. Miletić misli — kao Truhelka i Barada — da naziv »mrsnie ljudi« u oporuci obilježava obične vjernike, svjetovnjake, za razliku od redovnika koji su se zavjetovali na održavanje posta (87).

Svako od tih tumačenja, uzeto samo za sebe, može se braniti s više ili manje razloga. Oduvijek sam zastupao mišljenje da su bosanski »krstjani« bili doista redovnici, kako se i sami nazivaju. Prema tome, ova tumačenja, u cjelini, potvrđuju ispravnost toga mišljenja. Uza sve to ne mogu se sa svakim od njih složiti kada analiziram ono mjesto u tekstu Radinove oporuke na kojem se spomenuti nazivi nalaze. Ostavljajući po strani ispravno tumačenje riječi »prtište« i zasada još uvijek sporno mišljenje o mjestu »gosta« u hijerarhiji »crkve bosanske«, koje mi se čini najvjerojatnijim, ne može se prijeći preko činjenice da riječi »vjera«, »kmet« i »zakon« nemaju u suvremenim izvorima samo ono značenje koje im M. Miletić pridijeva. Značenje im, dakle, u konkretnom slučaju ovisi o kontekstu u kojem se upotrebljavaju. A upravo kontekst Radinove oporuke ne dopušta, prema mojem uvjerenju, da se ti nazivi, u ovom slučaju, odreda svedu na jedno značenje. Kada bi oni označavali isključivo »krstjane«-redovnike, cijeli odlomak oporuke u kojem ih gost Radin upotrebljava, izgubio bi svoju opravdanost i smisao. Ako se pod različitim nazivima radi samo o redovnicima, zašto Radin, govoreći općenito o onima »koi su prave vëre apostolske« razlikuje, redom, kmete (kmetice), »dobre muže« te »krstjane i krstjanice koi grëha ne ljube«, a zatim spominje općenito ljude »od našega zakona«, izdvajajući »ili slëpa ili hroma ili mlobna ili uboga«? Budući da se radi o darivanju iz Radinova zadužja, ne može biti sumnje da sve te vrste ljudi pripadaju različitim društvenim slojevima unutar onih koji su »s pravom dušom i z dobrijem načinom« kršteni, koji su »prave vëre apostolske« i »od

našega zakona«. A da »mrsni ljudi« ne pripadaju tom krugu vjernika, vidi se po tome što se oni spominju iz a sviiju njih i što se među njima, kao i među ljudima »od našeg zakona« opet razlikuju prokaženi (gubavci), slijepi, hromi itd. Budući da na kraju ponovo, dakle po treći put, slijede bijednici iste vrste, ali s izričitom napomenom da ih daruju Dubrovčani, izvršioi Radinove oporuke, smatram i danas opravdanim moj zaključak iz g. 1941, na koji sam se pozvao i u ocjeni Solovjevljeva priloga, da »mrsni ljudi« mogu biti samo katolici u Bosni i Humu, a da je posljednje zadužje bilo namijenjeno sirotinji u Dubrovniku.

U prikazu »crkve bosanske« koji je Sima Ćirković 1963. g. iznio na jednom znanstvenom skupu u Rimu (Die bosnische Kirche, Akademia nazionale dei Lincei 261, 1964, Quaderno 62), Oporuka gosta Radina razmotrena je u cjelini samo u jednoj odužoj bilješci (39, str. 561). Autor je to učinio u vezi s onim mjestom u tekstu gdje konstatira, suprotno optužbama protivnika, da su »kristjani« »obraćali pažnju blagdanima« i da je »kalendar svećanih i prazničnih dana igrao stanovitu ulogu u njihovu jednostavnom kultu«, a da Radinova oporuka ne potvrđuje ni optužbu zbog osude milostinje (561). Citirano bi mjesto, po svojoj nedovoljnoj određenosti, zahtijevalo potanje objašnjenje, a autor, osim toga, i sam umanjuje značenje svoje konstatacije tvrđnjom da je to »jedini slučaj« kada, »strogo uzevši, jedan domaći izvor izričito protuslovi izjavama latinskih spisa o bosanskoj crkvi«. On, štaviše, tvrdi i to da »nigdje nije izričito kazano da bosanski patareni proklinju« »blagdane i s njima povezan kult svetaca«.

S. Ćirković smatra, nadalje, da je dosadašnji postupak s oporukom gosta Radina u nauci bio »metodički potpuno naopak«, jer se on, tobože, ograničavao na to da dokaže kako u njoj nema ništa (tu riječ stavlja on u navodnike!) što bi se protivilo pravovjerju. Odbacuje, najzad, kao neispravan zaključak, izveden — kako kaže — na temelju oporuke, da su patareni imali crkve i službu božju te da su palili svijetce, a s pravom upozorava da su i umjereni dualisti vjerovali u posljednji sud.

Na žalost, iz bilješke se ne vidi tko, u stvari, zastupa sva ta naopaka shvaćanja. Svakako je metodički značajno da je, usprkos svemu, i S. Ćirković bio primoran uzeti u obzir kult svetaca i blagdana, o kojem oporuka donosi toliko pouzdanih podataka. I to u doba kada — protivno njegovu tvrđenju — kardinal Torquemada 1461. g. izričito kaže da bosanski heretici »proklinju i ismijavaju« (dampnant et derident) štovanje svetaca! Taj kult nije, dakako, mogao nastati tek za života gosta Radina niti se on može kao nebitan za cjelovitu ocjenu »crkve bosanske« ostaviti po strani. U svecima i blagdanima odražava se, na svoj način, velik dio osnovnih vjerskih shvaćanja.

Ispravnu napomenu o posljednjem sudu znatno oslabljuje uvjerenje S. Ćirkovića da su bosanski patareni ispovijedali radikalni, a ne umjereni dualizam. Mišljenje pak, o postojanju crkava i bogoslužja u njih — ma koliko se o njemu moglo diskutirati — ne počiva samo na legatu gosta Radina »za hram i za greb gdje mi kosti budu i legu«.

Prema tome, ostaje i dalje neprijepornom činjenica da oporuka gosta Radina u nekim svojim bitnim dijelovima pobija suvremene optužbe protivnika.

Jaroslav Šidak