

PRVI SUSRETI HRVATA S ĆIRILOMETODSKIM IZVORIŠTEM SVOJE SREDNJOVJEKOVNE KULTURE

Ivanka PETROVIĆ, Zagreb

Kada je na kraju prošloga stoljeća – tisuću godina nakon smrti Metodijeve – veliki hrvatski filolog Vatroslav Jagić u svom i danas dragocjenom, premda pomalo zaboravljenom kritičkom pregledu skupljao i ocjenjivao radove o Ćirilu i Metodiju u slavenskoj filologiji,¹ nije mogao ni slutiti do kojega će obima literatura ćirilometodskih istraživanja narasti stotinu godina kasnije, kada, nama suvremena, slavistička znanost obilježava 1100. obljetnicu smrti starijega slavenskog prvoučitelja. Za istraživanja života i djela Konstantina-Ćirila i Metodija obično kažemo da su stara koliko je stara i slavenska filologija, dakle, da počinju prije dva ili tri stoljeća, ali im, zapravo, teško možemo odrediti početke. Nisu li počeci interesa za čin rođenja slavenske pismenosti mnogo stariji, čak istodobni samom ćirilometodskom djelu, ako na *Predgovor* ili *Pogovor slavenskom prijevodu Svetoga pisma* gledamo kao na prvo slavensko teorijsko djelo o tehnici i umijeću prevođenja s grčkoga na slavenski jezik, a potom taj interes kontinuirano pratimo, čitajući tijekom čitavoga slavenskog srednjovjekovlja brojne, osobito sekundarne ćirilometodske povijesne i literarne izvore, te spomenike slavenskih književnosti, među njima i hrvatskoglagoljske liturgijske knjige, sve do prvih koraka slavenskih studija i pokušaja sustavnog približavanja ćirilometodskoj tematici u 16. i 17. stoljeću, koji već doista najavljuju početke slavenske filologije. Ćirilometodska istraživanja započinju svoj pravi hod u posljednjim desetljećima 18. stoljeća u krilu povijesnih znanosti i slavenske filologije, stvarajući postupno solidne uvjete i temelje naglom razvoju ćirilometodske znanosti u narednom stoljeću. Devetnaesto stoljeće već dobro poznaje najznačajnije ćirilometodske izvore, kao vjerodostojne povijesne izvore i svjedoke ćirilometodske povijesti, a otkriva i mnoge ćiriličke i glagoljske spomenike ćirilometodske i staroslavenske (crkvenoslavenske) kulturne i književno-jezične baštine. Procvatu ćirilometodske znanosti pogoduju i nacionalni i kulturni preporodi slavenskih naroda u

¹V. Jagić, *Вопросъ о Кирилѣ и Мефодіи въ славянској филологіи*, Sanktpeterburg 1885.

19. stoljeću, kao i brojne ćirilometodske obljetnice (1863, 1869, 1880 [1881], 1885), u znanosti prvi put obilježene u tom stoljeću, koje će svojim rezultatima pripremiti i otvoriti široke tokove ćirilometodskih istraživanja u drugoj polovini 19. i u 20. stoljeću.

Ono što nazivamo suvremenom ćirilometodskom znanošću započinje, smatramo, s razdobljem poslije drugoga svjetskog rata, s razdobljem u kojemu studij života i djela Konstantina-Ćirila i Metodija doživljava nevjerojatan zamah i stvaralački pomak, i kada se znanstvena produkcija vjerojatno podvostručuje u odnosu na sve dotadašnje radove iz iste tematike, uoči i tijekom rata skupljene u prvim kapitalnim bibliografskim djelima svjetske ćirilometodske znanosti, u bibliografijama G. A. Iljinskoga, M. G. Popruženka i St. M. Romanskoga (1934, 1935, 1942). Suvremena Cyrillo-Methodiana, zahvaljujući golemom interesu današnjih istraživača za život i djelo Konstantina-Ćirila i Metodija, kao i zbog svoje specifične problematike, postaje, zapravo, i zasebno područje znanstvenih slavističkih proučavanja, jedno od najznačajnijih, koje, međutim, jače od bilo kojega drugog povezuje slavenske filologe širom svijeta. Istodobno, ta znanost, danas, zbog suvremenoga mnogostranog tematskog pristupa svom predmetu proučavanja i zbog svoje kompleksne metodologije, uključuje u rad učenjake — medieviste raznih specijalnosti i interesa, od povjesnikâ, književnih povjesnika, lingvistâ, tekstologâ, paleografâ, do teologâ, filozofâ, arheologâ, muzikologâ, povjesnikâ umjetnosti, bibliografâ i drugih. Golem poticaj ćirilometodskim istraživanjima druge polovine našega stoljeća dale su proslave ćirilometodskih obljetnica 1963, 1966. i 1969. godine, i konačno proslava Metodijeve obljetnice 1985. godine, posljednjega ćirilometodskog jubileja koji obilježava današnja generacija ćirilometodskih znanstvenika. Ćirilometodska su proučavanja tijekom vremena narasla do takvih razmjera da približan broj radova s vremena na vrijeme izreknu samo najsmioniji, a u golemoj ćirilometodskoj literaturi svoj interes istraživanja uspiju slijediti samo najstrpljiviji i najbolje obaviješteni ćirilometodski istraživači. Doduše, već u 19. stoljeću postoje pokušaji skupljanja ćirilometodskih radova, kao i rijetki, nepotpuni pregledi njihovih rezultata, ali prve sustavne i veće ćirilometodske bibliografije nastaju tek 30-ih i 40-ih godina našega stoljeća. Nakon razdoblja koje te bibliografije obuhvaćaju sastavljeni su još poneki, vrlo dragocjeni bibliografski radovi i napisani prikazi ili kritički pregledi i sinteze ćirilometodske literature, najčešće vezani uz proslave obljetnicâ, koji zapravo skupljaju i pripremaju znatan dio građe budućim ćirilometodskim bibliografima, i tako ispunjavaju veliku prazninu između bibliografijâ Iljinskog, Popruženka i Romanskoga i dviju iznimno značajnih ćirilometodskih bibliografija najnovijega vremena: bibliografije ruske autorice I. E. Možeave (za razdoblje 1945-1974)² i bibliografije I. Dujčeva i autori-

²И. Е. Можеева, *Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике 1945-1974 гг.* Moskva 1980.

câ A. Kirmagove i A. Paunove (1940–1980), objavljene u Bugarskoj.³ Pa ipak, usprkos velikom trudu uloženom u sva ta bibliografska djela, ona daju samo približnu sliku obimnih i ranijih i suvremenih ćirilometodskih istraživanja. Čak ni posljednja, po mnogo čemu dobra bugarska bibliografija, do sada, po broju bibliografskih jedinica, najobimnija objavljena ćirilometodska bibliografija uopće (5131), nije uspjela, ili za sada nije mogla, pored iznimne iscrpnosti za bugarski dio ćirilometodskih radova, potpunije predstaviti ćirilometodska istraživanja izvan Bugarske, pa je tako izostavila mnoge radove, čak i čitava tematska područja proučavanja u pojedinim nacionalnim slavenskim ćirilometodskim tradicijama. I na kraju kažimo da sigurno nijedan ćirilometodski znanstvenik ne može prežaliti što dugo i mukotrpno pripremana, sastavljena i u dva sveska najavljena ćirilometodska bibliografija njemačkog slavista Josefa Hahna (*Kyrillomethodianische Bibliographie*), iz nepoznatih razloga, nikada nije ugledala svjetlo dana (W. Fink Verlag, München). Po riječima prof. Ivana Dujčeva, koji je ovo djelo pregledao u tiskarskim »špaltama«, Hahnova bibliografija bila je iznimno stručno i brižljivo sastavljena, te zadivljujuće iscrpna, jer je samo u prvom svesku sadržavala 12000 bibliografskih jedinica ćirilometodske literature.⁴

U tom velikom rasponu vremena i bogatstvu ćirilometodskih istraživanja nije lako, a na ovom mjestu nije ni potrebno, nabrajati sve teme i pitanja kojima su istraživači života i djela Ćirila i Metodija posvećivali svoje radove. Ali potrebno je ustvrditi da se i suvremena proučavanja, uz, dakako, svestranije obrade i nove pristupe – i nakon niza dobro istraženih tema, pa i riješenih problema, ali i mnogo nesigurnih i hipotetičkih rezultata – često vraćaju na stara polazišta i nastavljaju se baviti temeljnom, prvobitnom, premda neprestance proširivanom ćirilometodskom problematikom.⁵ I nadalje glavnu pažnju istraživača zaokupljaju ćirilometodski izvori i svaka pojedinost iz života Ćirila i Metodija i njihove uloge u bizantskoj kulturi i u stvaranju slavenske pismenosti, a potom djelatnost njihovih učenika i ćirilometodsko nasljeđe u nacionalnim slavenskim kulturama. U problematici ćirilometodskih izvora, najstarijoj temi i početku svih ćirilometodskih istraživanja, suvremena je znanost dala nekoliko izvanrednih rezultata. Prije svega u proučavanju latinskih i slavenskih izvora: *Italske legende*, glavnoga latinskoga ćirilometodskog izvora, i u ispitivanju autentičnosti papinskih pisama, te u proučavanju slavenskog *Žitija Konstantina-Ćirila i Žitija Metodijeva*, osnovnih slavenskih izvora o rađanju slavenske pismenosti i književnosti i životu njihovih tvoraca, i neposrednog ili po-

³Ив. Дуйчев – А. Кирмагова – А. Паунова, *Кирилметодиевска библиографија 1940–1980*, Софија 1983.

⁴Ив. Дуйчев – А. Кирмагова – А. Паунова, *op. cit.*, str. 8–9.

⁵У којим се тематским и проблемским оквирима крећу сувремена ćirilometodska istraživanja v. u radnji I. Petrović, *Literatura o Ćirilu i Metodiju prilikom 1100. jubileja slavenske pismenosti*, I–II, Slovo 17 (str. 136–188) i 18–19 (str. 233–382), Zagreb 1967–1969.

srednog vrela gotovo svih kasnijih ćirilometodskih izvora. Rezultati koji su postignuti otkrićem i proučavanjem vatikanskog i praškog rukopisa *Italske legende* iz 12. i 14. stoljeća (P. Devos – P. Meyvaert; M. Tadin) nisu samo riješili pitanja nastanka, datiranja i autorstva tog latinskog izvora, nego su dali i nove, dragocjene podatke cijeloj ćirilometodskoj znanosti, prije svega zbog toga što su omogućili da se posredno, ali s pouzdanošću datira i *Žitije Konstantina-Ćirila* između godine 869. i 882. Vrlo brojni istraživači *ŽK* i *ŽM* i nadalje ocjenjuju povijesnu vjerodostojnost i sadržajne i literarne vrijednosti tih povijesnih izvora i literarnih spomenika, traže njihove autore, vrijeme i mjesto postanka. U suvremenoj su znanosti od velike vrijednosti tekstološka proučavanja ovih spomenika, od proučavanja njihovih pojedinih dijelova ili poglavlja, traženja promjena i interpolacija u originalnom tekstu, do iznimno važnih pokušaja uspostavljanja, barem djelomice, prvobitnog teksta *ŽK* (N. van Wijk, V. Kyas, N. Radovich), što bi, ako jednoga dana bude u potpunosti ostvareno, moglo riješiti mnoga pitanja vezana uz taj spomenik. Bavljenje slavenskim ćirilometodskim izvorima otkrilo je mnoge nove rukopise poznatih izvora, dok su oduvijek nešto zapostavljeni, manje proučavani grčki ćirilometodski izvori također dobili nekoliko novih rukopisa, a i doživjeli nekoliko značajnih izdanja (A. Milev, N. L. Tunicki – I. Dujčev, I. Dujčev, E. Trapp, S. Brlieva i dr.). Što se tiče života i djela slavenskih učitelja, i nadalje veliku pažnju izaziva pitanje njihove nacionalne pripadnosti, njihov život i djelovanje u bizantskim godinama, mogućnost neke njihove predmoravske misije među Slavenima i, dakako, moravska misija Ćirila i Metodija. Nicanje i stvaranje ćirilometodske slavenske pismenosti i književnosti istražuje se u svim fazama: od problematike slavenskih pisama i prvih slavenskih prijevoda (u kojoj teza o njihovim mogućim počecima na maloazijskom ili bitinijskom Olimpu i jedno desetljeće prije moravske misije svakako zaslužuje pažnju znanstvenika), do njihova prihvata i bogatog kulturnog i književnog djelovanja Konstantina i Metodija u Moravskoj i svih tekovina njihova djela i moravske misije. Pored nekih značajnih, fundamentalnih istraživanja glagoljskog i ćirilskog pisma (radová o fonološkim pitanjima, o prvobitnoj grafiji glagoljice i ćirilice, o njihovu razvoju na pojedinim slavenskim prostorima), najviše su tezâ, ali i izgubljena hoda, domišljanja i uzaludnih konfrontacija ćirilometodski znanstvenici, a i oni koji to nisu, ostavili upravo u problematici slavenskih pisama (geneza glagoljice i ćirilice, prioritet glagoljice, odnosno ćirilice, autorstvo slavenskih pisama, postojanje slavenskog pismenog sustava prije Konstantinova pisma) i u raspravljanjima o nekoj pretćirilometodskoj i o ćirilometodskoj predmoravskoj slavenskoj pismenosti, dok su daleko plodniji radovi posvećeni proučavanju korpusa prijevodnih i originalnih djela Konstantina-Ćirila i Metodija. Njima se bave osobito tekstološke i jezične studije i rasprave i poneka književnopovijesna analiza. U tekstološkim proučavanjima prijevodnih djela Ćirila i Metodija najtemeljitiji su i najzreliji radovi do sada napisani o ćirilometodskim prijevo-

dima u slavenskim evanđeoskim tekstovima, a od originalnih djela najčešće su istraživana poetska djela Konstantina-Ćirila i pojedina Metodijeva djela.

Ćirilometodski znanstvenici svakako moraju biti svjesni da pred njima – iz najuže ćirilometodske problematike – i nadalje stoje dva temeljna zadatka: 1) kritičko izdanje ćirilometodskih izvora i 2) izdanje književnih djela Konstantina-Ćirila i Metodija. Izdanja ćirilometodskih izvora nepotpuna su građom i danas, većim dijelom, zastarjela. U nizu izdanja, od kojih su mnoga stara koliko i otkrića izvora, sve do novijega vremena objavljuju se pojedini izvori, najvažniji izvori, izvori na pojedinim jezicima, manje ili veće skupine izvora, ali i gotovo svi izvori. Međutim, i izvorima najbogatije među njima, značajno i vrlo korisno izdanje u pet svezaka *Magnae Moraviae fontes historici* (I-V, Prag-Brno 1966-1977) nije kritičko izdanje ćirilometodskih izvora i danas je već donekle zastarjelo djelo. Kritičko izdanje ćirilometodskih izvora trebalo bi, dakako, obuhvatiti sve slavenske, latinske i bizantske izvore s podacima o životu i djelu slavenskih prvoučitelja, te varijantama u kritičkom aparatu predstaviti sve njihove rukopise i opremiti ih tekstološkim komentarom, povijesnim, teološkim, kulturnopovijesnim i drugim komentarima prema zahtjevima suvremene ćirilometodske znanosti, a trebalo bi pred buduće istraživače staviti i sve rezultate znatne istraženosti ovih tekstova tijekom dvaju stoljeća. Taj iznimno težak zadatak, ali i primarna, neodgodiva potreba suvremene ćirilometodske znanosti, o kojoj se najozbiljnije misli već od 30-ih godina našega stoljeća, svojim bi nam ostvarenjem konačno – na prvom mjestu – dao kritičko izdanje *ŽK* i *ŽM* na temelju svih njihovih prijepisa, i tako omogućio utvrđivanje njihova prvobitnog teksta i rješenje mnogih još nejasnih i nedovoljno istraženih pitanja iz ćirilometodske problematike. Skupljanje i objavljivanje svih književnih djela Konstantina-Ćirila i Metodija, i onih koja se s najviše vjerojatnosti njima pripisuju – izdanje koje do sada nije imalo pokušaja – pripremiti bi, zajedno s rezultatima dosadašnjih istraživanja, svu građu budućim proučavateljima prevoditeljskih, sadržajnih, literarnih i svih ostalih vrijednosti ćirilometodskih tekstova i pomoglo pri rješavanju spornog autorstva pojedinih djela. Ostvarenje tih dvaju primarnih zadataka suvremene ćirilometodske znanosti i slavenske filološke medievistike dalo bi temeljne elemente obradi svake teme i pomoglo boljem iščitavanju, interpretaciji i reinterpretaciji ćirilometodskih izvora i djela od onih koje su nam danas moguće, i tako pokrenulo novo, pouzdanije rješavanje mnogih pitanja iz ćirilometodske problematike. Dakako da bi sigurne zaključke o pojedinim ćirilometodskim problemima, od kojih neki i danas stoje gotovo jednako neriješeni kao i u Jagićevo doba, donijela vjerojatno tek eventualna otkrića novih ćirilometodskih izvora i staroslavenskih spomenika najstarijega razdoblja.

*

* *

Proučavanje vlastite kulture ponikle na izravnom ćirilometodskom nasljeđu, ili posrednoj tradiciji, istraživanje ćirilometodskih korijena ranih nacionalnih slavenskih kultura, oduvijek je bilo na srcu svakoga slavenskog naroda. Od samih početaka istraživanja općeslavenskih tekovina ćirilometodskog djela, u pojedinim su slavenskim kulturama započeli i pokušaji traženja vlastitog udjela u ćirilometodskom djelovanju i u najstarijim spomenicima staroslavenske književnosti, ili pokušaji otkrivanja svojih najranijih dodira s ćirilometodskom književnošću, pa i samom ćirilometodskom misijom, i konačno istraživanje vlastite cjelokupne srednjovjekovne književne i jezične kulture izrasle na ćirilometodskom djelu i nasljeđu. U posljednjim desetljećima 18. i u prvoj polovini 19. stoljeća, u razdoblju koje smatramo presudnim za polazišta i razvoj ćirilometodske znanosti, proučavanja i postignuti rezultati historiografskih i filoloških radova potvrdili su, prije svega, nadnacionalni karakter ćirilometodskoga slavenskog djela, za Slavene i Slavenstvo osobito važnog upravo sredinom 19. stoljeća, ali su već, gotovo istodobno, krenuli i prema pojedinim nacionalnim ćirilometodskim tradicijama. Tako je započelo, među prvima, istraživanje ćirilometodskih početaka češke i slovačke kulture, ruske i ubrzo potom hrvatske kulture. Suvremena istraženost ove ćirilometodske problematike, koja, dakle, počiva na gotovo dvostoljetnoj tradiciji takvih proučavanja, a danas uključuje ćirilometodsko nasljeđe i znanost svakoga slavenskog naroda, pa i tradiciju mađarske i rumunjske kulture, vodi nas – u svim nacionalnim ćirilometodskim tradicijama – u pojedinim pitanjima sve pouzdanijim zaključcima, ali u nekima još gotovo otvorenom prostoru. Kada govorimo o traženju prvih dodira pojedinih slavenskih kultura s ćirilometodskom moravskom, čak možda i nekom predmoravskom ćirilometodskom slavenskom pismošću, počecima koji su, zahvaljujući ćirilometodskim izvorima i broju najranijih slavenskih spomenika, najjasniji za makedonske i bugarske Slavene, danas su po svojim brojnim radovima najplodniji bugarski, češki i slovački učenjaci. Bugarski medievisti koji istražuju ćirilometodske korijene svojoj kulturi i bugarsko-makedonsku, ili makedonsko-bugarsku ćirilometodsku (staroslavensku, crkvenoslavensku) tradiciju autori su vrlo obimne ćirilometodske literature i osobito brojnih izdanja izvora i spomenika, te bibliografskih radova. Rezultat je toga rada i već spominjana najnovija bugarska ćirilometodska bibliografija, kao i prva specijalizirana ćirilometodska enciklopedija, vrlo široko koncipirano i ambiciozno zasnovano djelo u tri velika sveska, čiji, međutim, do sada objavljeni prvi svezak, kao i *Bibliografija*, prije svega odaje brigu i iscrpnost za bugarski dio ćirilometodske tradicije i znanosti.⁶ Vrsni češki i slovački ćirilometodski

⁶ *Кирило-Методиевска енциклопедия*, I (A-3). Glavni redaktor P. Dinekov, redaktori L. Graševa i S. Nikolova, Sofija 1985. Temeljita ocjena ovoga djela moći će se dati tek nakon izlaska svih triju najavljenih svezaka.

znanstvenici i filolozi, povjesnici i arheolozi, u suvremenoj znanosti ulažu daleko najveći trud u traženje i prepoznavanje ćirilometodskih, velikomoravskih ishodišta svoje duhovne i materijalne kulture. U nedostatku znatnijih ranih tekstovnih potvrda svoje slavenske pismenosti i književnosti, istražuju ćirilometodske izvore, svoje latinske spomenike i kasnija češka djela, ali istražuju i osobito najstarije slojeve općeslavenske književnosti i pojedine crkvenoslavenske književnosti, gdje u hrvatskim glagoljaškim i ruskim ćiriličkim tekstovima prepoznaju redakcije i potvrde čeških crkvenoslavenskih književnih tekstova, te jezičnim, tekstološkim i književno-povijesnim studijem, i zadivljujućom akribijom, dokazuju izravno, neposredno nastavljajući crkvenoslavenske književnosti pčemyslovske Češke u 10. i 11. stoljeću na ćirilometodsku, staroslavensku književnost velikomoravskog razdoblja (863–885). Ipak, ovo je pitanje i u čehoslovačkoj znanosti još uvijek predmet intenzivnih raspravljanja i suprotstavljenih mišljenja, pa manji broj učenjaka u svojim proučavanjima ne vidi kontinuitet ćirilometodske, velikomoravske kulture i češke književnosti, nego početke ćirilometodske tradicije u Češkoj stavlja tek na kraj 10. stoljeća, ili čak u 14. stoljeće, u »emausko« razdoblje češkog susreta s glagoljaškom kulturom hrvatskih benediktinaca. Ruski učenjaci, koji su manje zaokupljeni pitanjem izravne ili posredne veze svoje najranije pismenosti i književnosti s ćirilometodskim djelom, krajnje savjesno proučavaju ćirilometodsku baštinu i srednjovjekovnu književnost na bezbrojnim rukopisima slavenskih ćirilometodskih izvora ruske redakcije i na svom staroslavenskom i golemom kasnijem spomeničkom blagu, i daju fundamentalna, osobito tekstološka i jezična proučavanja ne samo svojoj nego i općeslavenskoj ćirilometodskoj tradiciji i znanosti. Ćirilometodsku tradiciju i svoju srednjovjekovnu književnost istražuju, dakako, i srpski, makedonski, slovenski, poljski znanstvenici, a raznim ćirilometodskim istraživanjima bave se i brojni neslavenski učenjaci. I dok istraživanje svake slavenske srednjovjekovne, spomenicima potvrđene, književne i jezične kulture ponikle na ćirilometodskom djelu i nasljeđu u suvremenoj ćirilometodskoj znanosti i filološkoj medievistici ide svojim tokom, te o pojedinim slavenskim književnostima daje izvanredne radove, dotle svako vraćanje na same ćirilometodske početke pojedinih slavenskih književnosti, s obzirom na malobrojne ili neznatne spomenike koji bi ih neposredno vezali uz ćirilometodsku misiju ili djelo u prvim stoljećima slavenske pismenosti, traži od ćirilometodskih istraživača golem trud, a u raspravljanjima izaziva najviše konfrontacija i daje najviše hipotetičkih rješenja. I ta se proučavanja, međutim, nastavljaju oslanjanjem na kasnije izvore i spomenike koji progovaraju i o najranijim razdobljima slavenskih književnosti.

Hrvatska srednjovjekovna pismena kultura, najznatnija glagoljska slavenska književnost, imala je svoje značajne ćirilometodske istraživače, povjesnike i filologe, već od sredine 19. stoljeća, a tijekom vremena privukla je i medieviste drugih

specijalnosti i raznih interesa. Od tada su generacije medievista, istražujući hrvatsku srednjovjekovnu književnu i jezičnu kulturu izraslu na ćirilometodskom djelu i nasljeđu – zajedno s istraživanjima zapadne kulturno–književne tradicije u hrvatskom srednjovjekovlju – dale fundamentalne istraživačke rezultate, a suvremena hrvatska filološka medievistika – uz visoki znanstveni kriticism, smjenu i pluralitet istraživačkih metoda u pristupu i ocjeni srednjovjekovnih tekstova i izvora – vodi nas sve osmišljenijem studiju, sintezama i osvjetljavanju i određivanju cjelovite pojavnosti hrvatskoga srednjovjekovlja kao kulturno–književne epohe i stilske formacije.⁷

Znanost, međutim, još uvijek ne može sa sigurnošću odgovoriti na pitanje kada su se i kako Hrvati susreli s tekovinama ćirilometodskog djela, a možda i sa samom ćirilometodskom slavenskom misijom. Kada je i kako, zapravo, na ćirilometodskom izvorištu niklo hrvatsko glagoljaštvo, dugo i vrijedno deset stoljeća, kojim će Hrvati ispunjati svoj duhovni i društveni život i nakon, i izvan granica svoga srednjovjekovlja kao kulturno–književne epohe. Ćirilometodski izvori šute, osobito *Žitije Konstantina-Ćirila* i *Žitije Metodijevo*, hagiografsko–legendarni, ali i temeljni povijesni izvori za ćirilometodsku slavensku povijest, ne govore ništa o počecima glagoljanja u Hrvata. Nisu nam sačuvani ni najraniji spomenici općeslavenske, staroslavenske književnosti hrvatskih glagoljaša prije 11/12. stoljeća, a nemamo ni povijesnih izvora iz posljednjih desetljeća 9. i prvih dvaju desetljeća 10. stoljeća koji bi hrvatsku kulturu povezivali s ćirilometodskim djelovanjem ili tradicijom. Ipak, nešto kasnijim izvorima – splitskim sinodalnim aktima (925. god.) – zasvjedočena već znatna ukorijenjenost ćirilometodskoga slavenskog bogoslužja među Hrvatima u prvim desetljećima 10. stoljeća, te bogatstvo hrvatske srednjovjekovne kulture, u glagoljaškom obliku neusporedive s bilo kojom drugom slavenskom književnošću, književne i jezične kulture koja još duboko u srednji vijek živi životom i snagom najstarije, prvotne ćirilometodske tradicije, govore nam da prvi susreti Hrvata s ćirilometodskim djelom sežu do samog velikomoravskog razdoblja slavenske književnosti, da su možda čak i istodobni bizantskoj vjerskoj i kulturnoj misiji među moravskim i panonskim

⁷O razvoju hrvatske ćirilometodske znanosti i o razvoju hrvatske filološke medievistike, osobito o književnopovijesnim medievističkim istraživanjima u hrvatskoj znanosti, v. u radovima: I. Petrović, *Franjo Rački – otac hrvatske Cyrillo-Methodiane*, Zbornik Zavoda za povijesne znanosti JAZU, knj. 9, Zagreb 1979, str. 47–99; E. Hercigonja, *Vatroslav Jagić – povjesnik hrvatske glagoljske književnosti*, »Varaždinski zbornik« 1181–1981, Varaždin 1983, str. 381–389; isti, *Hrvatskoglagoljsko srednjovjekovlje u književnoj historiografiji (1867–1970)*, u knjizi *Nad iskonom hrvatske knjige*, Zagreb 1983, str. 11–157. i druge rasprave u ovoj knjizi; J. Bratulić, *Jedanaest stoljeća hrvatske književnosti*, Kritika 13, Zagreb 1970, str. 452–469; N. Kolumbić, *Hrvatska srednjovjekovna poezija i drama u svjetlu naše nauke o književnosti*, Slovo 18–19, Zagreb 1969, str. 189–212; isti, *Osobitosti hrvatske srednjovjekovne književnosti i njena aktualna pitanja*, Croatica 2, Zagreb 1971, str. 295–309.

Slavenima. Govori nam posebice tradiranost kasnijih hrvatskih glagoljskih tekstova – i usprkos šutnji primarnih izvora – da su posljednja desetljeća 9. stoljeća i 10. stoljeće razdoblje rađanja i rasta hrvatske glagoljske književnosti na zajedničkom, ćirilometodskom vrelu staroslavenske kulture slavenskih naroda.

Ćirilometodskoga ishodišta svoje glagoljaške kulture Hrvati su svjesni još u svojim srednjovjekovnim tekstovima, a istraživači, hrvatski i strani, vraćaju mu se nekoliko stoljeća kasnije. Prvi se javljaju povjesnici, često crkveni povjesnici, dok filolozi duže čekaju, obeshrabreni neznatnim tekstovnim potvrdama prvog poglavlja hrvatske glagoljaške književnosti koje žele istražiti. Ipak, tijekom vremena ćirilometodski istraživači pomalo ispunjavaju praznine i odsutnost izravnih svjedočanstava u najznačajnijim ćirilometodskim izvorima nadoknađuju svjedočanstvima i indicijama u manjim, ili sekundarnim, također važnim izvorima i hagiografsko-legendarnim djelima, te vijestima iz kasnijih povijesnih vrela, da bi, pomažući se i dedukcijama, raznim kombinacijama i analogijama, katkada i samo logičnim domišljanjima, izveli manje ili više vjerojatne pretpostavke i zaključke. I tako sve do novijega vremena i naših dana, u kojima se tim istraživanjima pridružuje osobito tekstološka kritika glagoljskih spomenika kasnijih razdoblja hrvatskog srednjovjekovlja, znanstvenici traže i nalaze ćirilometodske korijene hrvatske glagoljaške književnosti i nastoje rekonstruirati vrijeme i putove kojima su među Hrvate mogle stići tekovine vjerskog i kulturno-književnog djela bizantskih misionara Konstantina-Ćirila i Metodija.

Znanstvena rasprava započinje rano i prve, pažnje vrijedne prikaze i mišljenja daju Lucius,⁸ i osobito Farlati. Daniele Farlati se dosta opširno pozabavio ćirilometodskom poviješću, od moravskih i panonskih do dalmatinskih Slavena, a ponešto i kulturno-književnim djelom Konstantina i Metodija, pozivajući se na latinske ćirilometodske izvore. Govorio je, među ostalim, o slavenskoj liturgiji i o životu i stanju, organizacionom i jurisdikcijskom, dalmatinsko-hrvatske crkve na kraju 9. i u prvim desetljećima 10. stoljeća, s osobitim pogledom, dakako, na splitske sabore, te skupio i objavio mnogo izvorne građe, među kojom i posebice važna pisma pape Ivana X. upućena salonitanskom (splitskom) nadbiskupu Ivanu i hrvatskom kralju Tomislavu. U taj je kontekst smjestio i susret Hrvata s ćirilometodskim djelovanjem, ustvrdivši da su ćirilometodsko slavensko bogoslužje i druge kulturne tekovine svoga djela Hrvatima u Dalmaciju donijela sama Solunska braća kada su 867. godine iz Moravske i Panonije – preko Dalmacije – putovala u Rim. (*Usum autem ritumque Liturgiae Slavonicae Moravis antea traditum, in Dalmatiam quoque invexerant; quem Chrobati, et Serbli avidè amplexi sunt* [istakla I. P.], *apud quos duo illi sanctissimi fratres egregiam Evangelii operam navarunt, eoq̄ue dein-*

⁸I. Lucius, *De regno Dalmatiae et Croatiae libri sex*, Amsterdam 1668, lib. II, cap. III, str. 66-69.

ceps ad rem divinam, et publicas supplicationes uti coeperunt.) Kasnijih godina glavni zagovornik tako prihvaćenoga ćirilometodskoga slavenskog bogoslužja među Hrvatima i borac za glagoljanje u hrvatsko-dalmatinskoj crkvi na splitskom saboru 925. godine postao je, prema Farlatijevu mišljenju, Grgur Ninski. (*Ex omnibus Dalmatiae Episcopis unus videtur fuisse Gregorius Nonensis Slavorum Episcopus, qui a caeteris dissentiens suorum caussam ageret, et hujus liturgiae patrocinium susciperet. Slavi autem omnes pro sua liturgia acerrime pugnabant, ab ejusque usu in divinis officiis jam pridem recepto abduci nulla prorsus ratione posse videbantur.*)⁹ Podaci, pogledi i koncepcije D. Farlatija – čije se veliko, nezaobilazno djelo evropske historiografije ugradilo u temelje naše povijesne znanosti 19. stoljeća – djelomice se provlače i ponavljaju u radovima hrvatske historiografije i filologije sve do naših dana.

Moderna hrvatska historiografija utemeljena u 19. stoljeću, koja svoje interese usmjerava uglavnom prema starijim razdobljima hrvatske povijesti, posvetit će punu pažnju i ćirilometodskim istraživanjima, i problematici o kojoj ovdje govorimo. Doba je to vrlo ozbiljnog i sustavnog rada u hrvatskoj povijesnoj znanosti, doba prikupljanja, sistematiziranja, objavljivanja i istraživanja izvorne građe (I. Kukuljević, F. Rački, T. Smičiklas), pisanja raspravâ i sintezâ, proučavanja koje će imati veliku vrijednost i za hrvatsku ćirilometodsku znanost. Povjesnici Ivan Kukuljević Sakcinski, Franjo Rački, Šime Ljubić, Matija Mesić, Ivan Tkalčić, Tade Smičiklas, Vjekoslav Klaić i drugi u svojim zbirkama izvorâ objavljuju i ćirilometodske izvore, a u svojim raspravama, pregledima i sintezama istražuju i misionarsko-učiteljsko i kulturno-književno djelo Ćirila i Metodija među moravskim, panonskim i drugim Slavenima, s osobitim pogledom, dakako, na ćirilometodsku tradiciju u kulturnoj i književnoj povijesti Hrvata. U tom prvom, dugom i vrlo važnom razdoblju za razvoj hrvatske ćirilometodske znanosti povjesnicima se u svojim književnopovijesnim pregledima često vrlo opširnim prikazima ćirilometodske povijesti, djela i problematike pridružuju i svi književni povjesnici (Šime Ljubić, Vatroslav Jagić, Ivan Broz, Đuro Šurmin, Milorad Medini i drugi), a od filologâ-paleoslavistâ – u traganju za prvim dodirima Hrvatâ s ćirilometodskim djelom – značajnije samo Vatroslav Jagić.

Središnja stvaralačka ličnost hrvatske ćirilometodske znanosti druge polovine 19. stoljeća, kao i hrvatske historiografije toga razdoblja, jest Franjo Rački, povjesnik koji svoja povijesna istraživanja započinje upravo radovima iz ćirilometodske povijesti i čitav joj se život vraća, usporedo sa svojim glavnim znanstvenim interesom – istraživanjem povijesti hrvatske narodne dinastije, u kojemu obimnim i kritičkim djelom lucidno otvara, postavlja i rješava kompleksnu povijesnu problematiku, i tako – zajedno s Kukuljevićem i Smičiklasom – utemeljuje znanstveno prou-

⁹D. Farlati, *Illyricum sacrum*, III, Venetiis 1765, str. 65–66, 87–109.

čavanje starije hrvatske povijesti i istodobno snažno razvija hrvatsku povijesnu znanost i s njome upoznaje Evropu. Ćirilometodski povjesnik i izdavač ćirilometodskih izvora, umni Franjo Rački, objavljuje tijekom druge polovine 19. stoljeća velik broj radova iz ćirilometodske problematike s kojima utemeljuje i hrvatsku ćirilometodsku znanost, i postaje i ostaje u hrvatskoj znanosti neprikosnoven autoritet i uzor u ćirilometodskim istraživanjima tijekom nekoliko desetljeća. Štoviše, njegova ćirilometodska povijest *Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda slovjenških apoštolor*,¹⁰ zajedno s ostalim dijelovima njegova djela (*Pismo slovjenško*¹¹ i *Književan rad sv. Ćirila i Methoda*¹²), najbolje je i najpotpunije djelo o Konstantinu-Ćirilu i Metodiju u svijetu do tada napisano, pa je zato glavno polazište i uzor u radu i stranim, slavenskim i neslavenskim, ćirilometodskim znanstvenicima u 19. stoljeću.¹³ U svojim ćirilometodskim istraživanjima Rački se trudio i umnogome uspio obraditi cijelu ćirilometodsku povijest i djelovanje Solunske braće, sa značenjem za svaki slavenski narod, što je njegovu vremenu bilo potrebno s obzirom na slabu istraženost ove problematike, i tek je u tom kontekstu tražio i početke ćirilometodske tradicije u Hrvata. Doticao se te teme već od najranijih radova mnogo puta, najopširnije, ipak, u svom glavnom djelu o Ćirilu i Metodiju i u svom, uz *Documenta*, vjerojatno najznačajnijem povijesnom djelu *Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. stoljeća*. Franjo Rački kaže da je djelovanje Ćirila i Metodija »dosizalo neposredno do sjevernih granica Hrvatske«, a također drži da su se braća 867. godine na putu iz Moravske i Panonije u Rim zaputila preko »gornje posavske Hrvatske«. I Ivan svećenik (Johannes presbyter), posrednik između Moravske (Metodija) i pape Ivana VIII, putovao je 879. godine iz Moravske u Rim preko Hrvatske, a uskoro poslije toga on je također postao posrednik između Rima i Branimirove Hrvatske i Teodozijeve ninske biskupije. Rački je, ipak, najbolje prilike za prijenos ćirilometodskog nasljeđa Hrvatima (a njih je uz Bugare držao glavnim baštinicima ćirilometodskog djela) našao poslije Metodijeve smrti, i te je mogućnosti – Rački prvi – detaljno razmotrio u svojim raspravama. Metodijevi učenici koji su nosili ćirilometodske knjige i panonski i moravski Slaveni bježali su i sklanjali se u Hrvatsku u nekoliko etapa: poslije Metodijeve smrti (886. god.), u vrijeme njemačkih napada i mađarskih provala (894,

¹⁰F. Rački, *Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda slovjenških apoštolor*. Sv. I: *Nacrt jugoslovjenških povjestij do IX. stoljetja*, Zagreb 1857; sv. II: *Život sv. Cyrilla i Methoda slovjenških apoštolor, njihov viek i djelovanje, trud, nepogode, progoni, odvažnost i ljubav prema vjeri i narodu*, Zagreb 1859.

¹¹F. Rački, *Pismo slovjenško*, Zagreb 1861.

¹²F. Rački, *Književan rad sv. Ćirila i Methoda*, u knjizi *Tisućnica slovjenških apostolah sv. Ćirila i Methoda*, Zagreb 1863, str. 1-27.

¹³I. Petrović, *Franjo Rački – otac hrvatske Cyrillo-Methodiane*, Zbornik Zavoda za povijesne znanosti JAZU, knj. 9, Zagreb 1979, str. 47-99.

899-901. god.) i poslije konačne propasti Koceljeve, Rastislavove i Svatoplukove zemlje pod Mađarima (905-907. god.). Slavenski su učenici u Branimirovoj Hrvatskoj i njezinoj ninskoj biskupiji našli već pripremljeno tlo za svoje djelovanje.¹⁴ Slavenska je pismenost u Hrvatskoj »zauzela položaj« krajem 9. ili svakako početkom 10. stoljeća, a pisana je oblom glagoljicom poput panonsko-moravskih i bugarskih spomenika. Hrvatska je, uz Bugarsku, bila prva zemlja koja je prihvatila tekovine ćirilometodskog djelovanja u Moravskoj i Panoniji, ali je zbog tih tekovina, odmah, na prvom koraku, morala ući u borbu s latinskom kulturom.¹⁵

Nije potrebno reći da su ove misli velikoga ćirilometodskog znanstvenika, od kojih su mnoge i danas prihvatljive kao polazište u istraživanju ćirilometodske tradicije u Hrvata, postale poticaj i polazište njegovim suvremenicima i mnogim kasnijim učenjacima u istraživanju iste tematike. Od Franje Račkoga pa do danas nanizalo se toliko misli, tvrdnji, teza, pretpostavki, pa i posve različitih shvaćanja o prijenosu i prihvaćanju ćirilometodskog djela u Hrvata da bi se samo o njima mogla napisati čitava knjiga. Umjesto toga ovdje ćemo pokušati ukratko iznijeti glavne teze i koncepcije u nekom logičkom i kronološkom slijedu kroz ćirilometodsku znanost posljednjih stotinu godina.¹⁶

Jedan broj autora drži da je jurisdikciji Metodijeve panonsko-moravske, sirmijske nadbiskupije, osim Panonije i Moravske, pripadala i posavska Hrvatska (panonska Hrvatska, sjeverna Hrvatska). S time u vezi potrebno je spomenuti i vrlo dugu raspravu o Mutimiru, slavenskom vladaru (*Montemero, duci Sclavinicae* ili *Sclavaniae*), kojega 873. godine papa Ivan VIII. opominje da se, slijedeći primjer svojih predaka, nastoji, koliko može, vratiti panonskoj, tj. sirmijskoj metropoliji (*Qua-*

¹⁴F. Rački, *Slavi slavenskih Apoštolah na njihov blagdan*, Zagrebački katolički list, t. VI/1855, br. 10-26; *Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda*, II (Zagreb 1859), str. 212-420; *Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. stoljeća*, Zagreb 1894 (preštampano iz 70, 79, 91, 99, 105, 115. i 116. knjige Rada JAZU, Zagreb 1884-1893), str. 235-265; *Pismo slovensko*, str. 109; *Documenta historiae chroaticae periodum antiquam illustrantia*, Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, VII, Zagrabiae 1877 (str. 387: *Nunc itaque certo, si iam non illico post Methodii mortem* [885], *quum contra discipulos eius persecutio excitata fuisset, plures in Chroatia asylum quaesiverunt, suique magistri et litteras et linguam in sacris slovenicam propagare studuerunt* – komentar uz Porfirogenetovu vijest o bijegu slavenskog stanovništva Bugarima i Hrvatima nakon mađarskog upada u Panoniju i Moravsku.).

¹⁵F. Rački, *Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. stoljeća*, str. 265.

¹⁶Da ne bismo ulazili u beskrajno, nepotrebno pojedinačno citiranje uz svaku pretpostavku, na kraju našeg pregleda (sažetka) najznačajnijih mišljenja iz prvoga razdoblja ovih ćirilometodskih proučavanja nabrojiti ćemo – u jednoj bilješci (20) – glavne nosioce navedenih rješenja i njihove radove. Naime, u tom se razdoblju mišljenja neprestano ponavljaju, mnogi autori nabrajaju više, čak i desetak teza i mišljenja, pa ih mijenjaju, nadopunjuju, isprepliću ... Sva ona, međutim, pripadaju jednoj osnovnoj – prvoj – koncepciji ili shvaćanju o prihvaćanju tekovina ćirilometodskog djela u Hrvata i borbi za njihov opstanak i život u prvim desetljećima hrvatske ćirilometodske tradicije.

propter ammonemus te, ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes ad Pannoniensium reverti studeas diocesis), kojoj je na čelu, od 870. godine, Metodije.¹⁷ Ne ulazeći previše u problematiku koju za sobom povlači (kao, primjerice, onu o autohtonosti Hrvata i Srba na svojoj zemlji), ova se rasprava uglavnom bavi pitanjem da li je Mutimir bio srpski ili hrvatski vladar. Rački ga je najprije držao srpskim vladarom (srpskim velikim županom),¹⁸ ali je kasnije ustvrdio da je Mutimir bio knez posavske Hrvatske, na svom prijestolu prethodnik Braslava (... *exinde potius deducitur, Mutimirum fuisse non Serbiae sed Pannoniae inter Savum et Dravum principem, praedecessorem adeoque Braslavinis. Quare putandum est, Mutimirum haesitasse, an ipsi ad Methodii episcopatum, cui Germaniae clerus tantopere adversabatur, accedendum sit; papam vero Joannem VIII haesitationi huic epistola sua finem imponere voluisse.*)¹⁹ Neki su učenjaci i nadalje Mutimira smatrali srpskim vladarom, ili su se kasnije pridružili tom mišljenju, oslonjeni na autoritet Stojana Novakovića i Ferde Šišića, a mnogi autori, polazeći od F. Račkoga, drže da se papa Ivan VIII. pismom obratio posavsko-hrvatskom, odnosno panonsko-hrvatskom vladaru, ili čak dalmatinsko-hrvatskom knezu (M. Perojević), što sve, dakako, dovodi ili stavlja Hrvate, smatraju autori, u neke odnose s Metodijevom panonskom, sirmijskom nadbiskupijom. Postoje, nadalje, pretpostavke da se slavonsko bogoslužje naprosto sa sjevera, iz Moravske i Panonije, misioniranjem iz Metodijeve moravsko-panonske nadbiskupije prenosilo u najsjevernije hrvatske krajeve, odakle se širilo prema jugu i stizalo u Dalmaciju. Ono se osobito moglo uvući među Hrvate širenjem iz njima blize zemlje kneza Kocelja, za vrijeme boravka Ćirila i Metodija na njegovu dvoru, ili kasnije nakon sloma slavenske panonske misije i Koceljeve smrti 874. godine. Sve se to događalo ili moglo dogoditi već za vladavine hrvatskog kneza Domagoja (864–876). U njegovo vrijeme pada i put Konstantina i Metodija prema Rimu potkraj 866. ili u prvoj polovini 867. godine, put koji je, pretpostavljaju mnogi autori od Farlatija do danas, vodio Solunsku braću iz Moravske i Panonije kroz panonsku Hrvatsku, Istru (Primorje) morem u Veneciju. I gotovo sve ostale pretpostavke i mogućnosti o dolasku slavenskog bogoslužja među Hrvate za vrijeme Metodijeva života vežu se uz Metodijeva putovanja i moguća proputovanja kroz hrvatske krajeve, kada je odlazio u Rim i vraćao se u Panoniju i Moravsku

¹⁷F. Rački, *Documenta*, str. 367–368, br. 183; F. Miklošič – F. Rački, *Novo nadjeni spomenici iz IX. i XI. vieka za panonsko-moravsku, bugarsku i hrvatsku poviest*, Starine JAZU, knj. 12, Zagreb 1880, str. 212; F. Šišić, *Priručnik izvora hrvatske historije I/1*, Zagreb 1914, str. 200; isti, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*, Zagreb 1925, str. 397–398, bilj. 46. i 47.

¹⁸F. Rački, *Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda*, str. 298; *Ocjena starijih izvora za hrvatsku i srpsku poviest srednjega vieka*, Književnik I, Zagreb 1864, str. 73.

¹⁹F. Rački, *Documenta*, str. 368.

(869/870, 880. god.), te na odlasku i povratku iz Carigrada 882. godine. Nekoliko učenjaka smatralo je da su Hrvati mogli prihvatiti slavensko bogoslužje za kratke vladavine kneza Zdeslava, štićenika bizantskog cara Vasilija I. Makedonca, koji je prihvatio vrhovništvo Bizanta, tj. za vrijeme tzv. »shizme«, raskola u Hrvatskoj (878/879). Nijednoj mogućnosti, međutim, nije dano toliko prostora, od blagih pretpostavki do čvrstih tvrdnji, popraćenih najsmjelijim kombinacijama i detaljima, kao mogućnosti da je slavensko bogoslužje postalo svojinom Hrvata u doba kneza Branimira (879–892) i njegova, ninskog biskupa Teodozija. Ukratko, nakon što je knez Branimir Hrvatsku ponovo priklonio Rimu, a papa svojim blagoslovom potvrdio i javno priznao njegovu državu, otvorio se slobodan put, smatra velika većina autora, slavenskom bogoslužju i drugim tekovinama ćirilometodskog djelovanja među Hrvatima, djelovanja o kojemu su Hrvati, kako je naprijed navedeno, mogli i ranije znati i čuti, između ostaloga i od papina povjerenika Ivana prezbitera koji je upravo za Branimira prolazio Hrvatskom. Sretna je bila i ta okolnost, drže isti učenjaci, što je upravo 880. godine knez Branimir u Rim poslao svog, ninskog biskupa Teodozija, a u to je vrijeme kod pape zbog dokazivanja svoje pravovjernosti i statusa moravske slavenske crkve boravio i sam panonsko–moravski nadbiskup Metodije. Teodozije se mogao u Rimu susresti s nadbiskupom Metodijem, s njime se sprijateljiti, pa je čak on, hrvatski biskup, mogao, kao tumač, biti i pri ruci slavenskom nadbiskupu u obrani njegova učenja pred Ivanom VIII, a nakon poslanice *Industriae tuae* moravskom knezu Svatopluku (lipanj 880. god.) mogao je, uz pomoć Metodijevu, zatražiti slavensko bogoslužje i za svoju, hrvatsku crkvu. Tako bi i Hrvatska, kao i Moravska, dobila od Ivana VIII. službeno dopuštenje za svoj slavenski liturgijski jezik i zajedno s njome proslavila pobjedu ćirilometodskog djela u moravskom i u hrvatskom dijelu slavenskog svijeta, zahvaljujući Rimu. Autori, međutim, koji su ovu tezu pretvarali u tvrdnju nisu se osvrtni na činjenicu da u dosta obimnoj korespondenciji između pape Ivana VIII. i hrvatskog kneza i Teodozija nema ni riječi o dopuštenju slavenskog bogoslužja u Branimirovoj Hrvatskoj, a isto su tako zaboravljali da ni pobjeda slavenske crkve u Moravskoj, nakon vrlo dugog i mukotrpnog moravsko–panonskog puta do nje, nije bila bez sjenke, jer su Wichingu i knezu Svatopluku dane koncesije oko latinske liturgije, pomno približene u istoj buli *Industriae tuae*. Ovu je temu o Branimiru i Ivanu VIII, Teodoziju i Metodiju – temu koju je prvi započeo tako oblikovati Tade Smičiklas – kao i mišljenje o kasnijem ninskom biskupu Grguru kao branitelju glagoljanja u hrvatskoj crkvi, do usijanja doveo Marko Perojević u svojim brojnim radovima, osobito u knjizi *Ninski biskup u povijesti hrvatskog naroda*, objavljenoj 1939. godine, u vrijeme kada su se dotadašnja shvaćanja o prihvaćanju slavenskog bogoslužja među Hrvatima počela već u temeljima narušavati. Nakon najsmjelijih kombinacija oko ove teze doista se moglo spomenuti i mišljenje ruskog arhimandrita Leorjda o Teodoziju

kao autoru glagoljice (879), mišljenje koje je Franjo Rački jednom, dakako, s čuđenjem naveo (*Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. stoljeća*, str. 259, bilj. 1). O dolasku Metodijevih učenika među Hrvate poslije smrti svoga učitelja (što se isto tako događalo za kneza Branimira) i nakon propasti velikomoravske države također se mnogo raspravljalo, ali autori toj raspravi od Franje Račkoga do Vjekoslava Štefanića nisu dodali ništa bitno. Ovoj skupini učenjaka, čija smo mišljenja pokušali ovdje sažeti, zajednička je i rasprava o Grguru Ninskom i njegovoj borbi za glagoljanje u hrvatskoj crkvi, vezana uz kasnije splitske sabore i zbivanja oko njih. Neki od naših autora čak su vrlo slikovito usporedili borbu ninskog, hrvatskog biskupa Grgura i latinaša dalmatinskih gradova i biskupija s borbom panonsko-moravskog nadbiskupa Metodija i latinaškoga franačko-bavarskog duhovništva u Moravskoj i Panoniji.²⁰

Premda i nadalje ostajemo u okvirima istih gledanja na prva prihvaćanja ćirilometodske baštine u Hrvata, karakterističnih za prvo razdoblje naše (i strane) ćirilometodske znanosti, na tlu shvaćanja koje ostaje gotovo neokrnjeno sve do 20-ih

²⁰P. J. Šafařík, *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, Ofen [Budim] 1826; isti, *Památky hláholského písemnictví*, Praha 1853; M. Mešić, *Život sv. Cirila i Methoda*. Razjasnjen i nadopunjen iz staropanske legende. Četvrti Program c. k. više gimnazije Zagrebačke koncem školske godine 1854, Zagreb 1854; I. Kukuljević – Saccinski, *Tisućnica slovjenkih apostolah sv. Cirila i Metoda*. Uvod. Zagreb 1863; isti, *Prvo-vjenčani vladaoci Bugara, Hrvata i Srba, i njihove krune, II. Tomislav prvi kralj hrvatski*, Rad JAZU, knj. 58, Zagreb 1881, str. 1–52; I. Tkalčić, *Na uspomenu tisuću-godišnjice sv. Cyrilla i Methoda slovjenkih apostolah*, Zagreb 1863; isti, *Slavensko bogoslužje u Hrvatskoj*, Zagreb 1904; Š. Ljubić, *Ogledalo književne poviesti jugoslavjanske na podučavanje mladeži*, knj. I–II, Rijeka 1864–1869; L. Leger, *Cyrille et Méthode*. Étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme, Paris 1868; Š. Milinović, *Crtice o slovenskoj liturgiji. Na uspomenu tisućnog goda glagoljice*, Zadar 1880; T. Smičiklas, *Poviest Hrvatska*, I, Zagreb 1882; V. Soić, *Razprava ob obstojećoj porabi staroslovenskog ili glagoljskog jezika pri vršenju svete mise po obredu rimokatoličkom u sdruženih biskupijah Senjskoj i Modruškoj*, Bakar 1882; I. Broz, *Crtice iz hrvatske književnosti*, knj. I (Uvod u književnost), Zagreb 1886, knj. II (*Prvo doba: Crkvena književnost*), Zagreb 1888; Đ. Šurmin, *Povjest književnosti hrvatske i srpske*, Zagreb 1898; Vj. Klaić, *Povjest Hrvata od najstarijih vremena do svršetka XIX. stoljeća*, knj. 1, Zagreb 1899; I. Prodan, *Borba za glagolicu* (*»Uspomene«* X.), Zadar 1900; isti, *Je li glagolica pravo svih Hrvata?* Zadar 1904; C. Jireček, *Die Romanen in den Städten Dalmatiens während des Mittelalters*, I, Wien 1901; isti, *Geschichte der Serben*, I, Gotha 1911; M. Medini, *Povjest hrvatske književnosti u Dalmaciji i Dubrovniku*, Zagreb 1902; F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda*, Praha 1902; R. Horvat, *Povjest Hrvatske*, Petrinja 1904; isti, *Povijest kraljevine Hrvatske*, I, Zagreb 1912; isti, *Povijest Hrvatske*, I, Zagreb 1924; M. Murko, *Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen*, Leipzig 1908; R. Strohal, *Hrvatska glagolska knjiga*, Zagreb 1915; M. Perojević, *Ninski biskup Teodozije (g. 879–892)*. I. Prilog Vjesniku za arheologiju i historiju dalmatinsku (Bulletin d'archéologie et d'histoire dalmate), god. XLV, Split 1922; isti, *Hišadugodišnjica hrvatskoga kraljevstva (g. 925.–1925.)*. Otisak iz »Vjesnika za arheologiju i historiju dalmatinsku«, god. XLVII/XLVIII–1924/1925, Split 1925; isti, *Slavenski apostoli Ćiril i Metod*. Prigodom 1100-godišnjice, Sarajevo 1927; isti, *Ninski biskup u povijesti hrvatskog naroda*, Zagreb 1939.

godina našega stoljeća, ali i nakon toga razdoblja, sve do najnovijega vremena, dominira u hrvatskoj historiografiji i filologiji, izdvojili bismo, ipak, na kraju, ime na četvorice učenjaka. Učenjaci su Leo Petrović, Svetozar Ritig, Vatroslav Jagić i Ferdo Šišić, a njihovi su radovi objavljeni u prvim desetljećima 20. stoljeća. Jezgra tezâ i mišljenjâ istog shvaćanja i koncepcije stvorena u 19. stoljeću, kojoj se uskoro bližio kraj, prenijela se i u prva desetljeća novoga stoljeća u najvećoj zrelosti i punoći u djelima navedenih autora.

S. Ritig je napisao opširnu i značajnu monografiju o povijesti slavenskog bogoslužja u razdoblju od 863. do 1248. godine (kojoj je namjeravao napisati i nastavak), s osobitim obzirom na sudbinu slavenskog bogoslužja u Hrvata, knjigu od koje, zapravo, započinju sva suvremena pozivanja na proučavanje ove tematike, jer ona, na žalost, vrlo rijetko ulaze u 19. stoljeće. Što se našega problema tiče, Ritig je malo toga ispustio ili mijenjao na slici i shvaćanju koje smo naprijed ostavili, ali je sva mišljenja temeljito komentirao i dobro pratio znanstvenom literaturom, a od značajnijih misli tog autora, tj. njegovih osvrta na ranije predložene teze, izdvajamo ovdje dvije: prvo, pozivajući se na Jafféa (izdavača, zajedno s Wattenbachom, papinskih regista, 1885), Ritig je ustvrdio da je Teodozije u Rimu boravio tek u studenome 881. godine, pa se nije mogao sresti s panonsko-moravskim nadbiskupom Metodijem; i drugo, Ritig drži da je Metodije potkraj života pošao u Bugarsku, a ne u Carigrad (kamo se odlučio i uputio tek naknadno), pa tako na tom putovanju ne dolazi u obzir proputovanje, barem ne na odlasku, kroz hrvatske krajeve.²¹

Dok je knjiga S. Ritiga o slavenskom bogoslužju sigurno bila i ostala poznata svakom povjesniku i filologu koji se do sada bavio tom problematikom, za ćirilometodskoga je znanstvenika i temu koju slijedimo pravo otkriće do sada jedva zapaženo djelo bliske tematike L. Petrovića. Njegova knjiga objavljena 1908. godine na latinskom jeziku iznimno je djelo o ovoj ćirilometodskoj problematici, bez romantičarskih zaleta, trijezno i s pravom mjerom napisana sustavna i razložna rasprava, knjiga koja nije zaobišla nijednu mogućnost, ali nije ni insistirala na rješenjima, nego je s dubokim poznavanjem sveukupne ćirilometodske problematike, ćirilometodskih izvora i literature, svoj predmet istraživanja – za svoje vrijeme – stavila na pravo mjesto i u prave okvire, i to dvije godine prije izlaska Ritigova djela.²²

Kada govorimo o Vatroslavu Jagiću i njegovu gledanju na prve dodire Hrvata s ćirilometodskim djelom, ne možemo polaziti tek od njegove *Hrvatske glagolske*

²¹S. Ritig, *Povijest i pravo slovenštine u crkvenom bogoslužju, sa osobitim obzirom na Hrvatsku*, I (863–1248), Zagreb 1910.

²²L. Petrović, *Disquisitio historica in originem usus slavici idiomatis in liturgia apud Slavos ac praecipue Chroatos*, Mostar 1908.

književnosti objavljene u Vodnikovoj *Povijesti hrvatske književnosti* 1913. godine, niti smijemo ocjenjivati Jagićevo mišljenje na temelju samo toga njegova književnopovijesnog pregleda, kako su to činili neki učenjaci. I premda, zapravo, njegova *Hrvatska glagolska književnost*, po mnoštvu i iscrpnosti nabrojanih mogućnosti ima karakter pregleda-sinteze rješenjâ za ovu tematiku, Jagićeva mišljenja o prihvaćanju ćirilometodske tradicije u Hrvata – mišljenja, koja zaslužuju poseban, opširan prikaz nekom drugom prilikom – sežu duboko u 19. stoljeće i nisu tako lako i jednostavno izdvojiva iz njegovih obimnih paleoslavističkih, književnopovijesnih, tekstoloških i jezičnih, istraživanja. Mnogo značajniji od manje ili više vjerojatnih pretpostavki o prvim susretima Hrvata s tekovinama ćirilometodskog djelovanja, koje je Jagić u prvim radovima, obično prema mišljenjima povjesnika i ćirilometodskih povjesnika, često, čak katkada i malo olako, nabrajao, a u kasnijim raspravama opreznije i kritički objašnjavao, jesu njegovi fundamentalni filološki istraživački rezultati, dobiveni proučavanjem ćirilometodskih, staroslavenskih i crkvenoslavenskih spomenika, rezultati do kojih umjesto Vatroslava Jagića nisu mogli doći ćirilometodski povjesnici, a koji tekstološkim studijem utvrđuju da Hrvati u svom spomeničkom blagu čuvaju vrlo staru ćirilometodsku tradiciju i da su je crpili sa sjevera, vjerojatno već iz velikomoravskog razdoblja slavenske pismenosti i književnosti, ali također i s jugoistoka, osobito iz makedonskih izvora i spomenika, vrlo blizih ćirilometodskim arhetipima velikomoravskog razdoblja. To su mišljenja koja će Jagić djelomice izreći već u *Tisućnici* (1863) i u svojim *Priměrima* (1864–1866), a produbljavati i argumentirano potvrđivati u svojim brojnim kasnijim radovima, osobito onima posvećenima izdanjima ili proučavanju pojedinih spomenika, mišljenja koja će se ugraditi u temelje, koja će zapravo stvarati same temelje hrvatske paleoslavistike. Jagićevo bavljenje hrvatskom ćirilometodskom problematikom nastavlja se nakon *Tisućnice* i *Priměra*, preko njegove *Historije književnosti*, preko kapitalnog *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* i mnogih drugih radova do pregleda hrvatske glagoljaške književnosti iz 1913. godine,²³ ali i radova iz 20-ih godina 20. stoljeća, u kojima će on znatno mijenjati neka svoja gledanja, kako ćemo kasnije vidjeti.

Dvadesetih godina 20. stoljeća izlazi velik broj historiografskih radova koji govore i o problematici prihvaćanja ćirilometodske baštine u Hrvata, ili bolje, o

²³V. Jagić, *Evangelije u slovènskom prievodu*. Historičko-filološki nacr. *Tisućnica slovènskikh apostolâ sv. Ćirila i Metoda*, Zagreb 1863, str. 29–66; *Priměri starohèrvatskoga jezika iz glagolskih i Ćirilskih književnih starinah*, I–II, Zagreb 1864–1866; *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, I. *Staro doba. Od sedmoga do konca Ćetrnaestoga vieka*, Zagreb 1867; *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*. Neue berichtigte und erweiterte Ausgabe, Berlin 1913; *Hrvatska glagolska književnost*, uvodno poglavlje (str. 9–64) u knjizi B. Vodnika *Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb 1913.

prihvaćanju i širenju ćirilometodskog slavenskog bogoslužja među Hrvatima. Vrhunac tih napora osjeća se oko 1925. godine kada se slavi tisuća obljetnica hrvatskoga kraljevstva i splitskog sabora (925), ili splitskih sabora (925, 928), i kada izlazi kapitalna Šišićeva *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara* i *Zbornik kralja Tomislava*. Šišićeva velika znanstvena sinteza povijesti Hrvata do 12. stoljeća, koja je u svoj tekst ugradila sva ranija proučavanja, rezultate hrvatske historiografije 19. stoljeća i s početka 20. stoljeća, dala je značajno mjesto i obimnoj ćirilometodskoj slavenskoj tematici, posebice ćirilometodskoj tradiciji u Hrvata, i u svom prikazu – na izmaku jedne epohe i jednoga shvaćanja – uz gledanja svoga autora, prilično kritički predstavila, sintetizirala također sveukupnu ovu hrvatsku ćirilometodsku problematiku, od Franje Račkoga i njegove velike hrvatske i svjetske sinteze ćirilometodske povijesti do svoga doba.²⁴ Uz 1925. godinu i njezine obljetnice, u *Zborniku kralja Tomislava* Jugoslavenske akademije²⁵ i u drugim edicijama, iz ćirilometodske tematike pokrenula se ponovo, kao nikada ranije, posebice rasprava o splitskim saborima i o autentičnosti splitskih sinodalnih akata s posve oprečnim rezultatima, problematika koju je dva i po stoljeća ranije načeo Lucius, zaniijekavši tim spisima bilo kakvu autentičnost, a nastavili mnogi drugi, i s time u vezi, dakako, pokrenula se ponovo rasprava o prihvaćanju i sudbini slavenskog bogoslužja među Hrvatima na kraju 9. i u 10. stoljeću. U *Zborniku*, u kojemu su ponovo objavljene i dvije rasprave Franje Račkoga i Ivana Kukuljevića, a neki su članci sada prevedeni i prvi put objavljeni na hrvatskom jeziku, najzanimljivije su rasprava Josipa Srebrniča, koji drži da su sva mjesta u splitskim sinodalnim aktima koja se tiču slavenske liturgije među Hrvatima (u pismima pape Ivana X, kao i kanon X. sinodalnih odredaba) naknadno umetnuta,²⁶ i njegovu mišljenju suprotstavljena rasprava Vjekoslava Klaića.²⁷ Bliskoj tematici posvećena je radnja D. Gruber.²⁸ T. Maretić u svom članku drži da se slavensko bogoslužje širilo među Hrvate s moravsko-panonskog područja, a ne s istoka, iz Bugarske i Makedonije,²⁹ dok se F. Fancev bavi počecima i karakterom najstarijega bogoslužja u posavskoj Hrvatskoj.³⁰ Među značajnijim

²⁴F. Šišić, *Povijest Hrvata u vrijeme narodnih vladara*, Zagreb 1925, str. 364–430. i na mnogim drugim mjestima u knjizi.

²⁵*Zbornik kralja Tomislava u spomen tisućugodišnjice hrvatskoga kraljevstva*, Zagreb 1925, Djela JAZU, knj. 29. [Pogrešno označeno kao knj. 17 Posebnih djela JAZU.]

²⁶J. Srebrnič, *Odnosaji pape Ivana X. prema Bizantu i Slavenima na Balkanu*, ZKT, str. 128–164.

²⁷Vj. Klaić, *Dva slovenska učenjaka o starijoj historiji Hrvata do 1102. godine*, ZKT, str. 188–211.

²⁸D. Gruber, *Iz vremena kralja Tomislava*, ZKT, str. 318–341.

²⁹T. Maretić, *Prvi spljetski sabor i glagolica*, ZKT, str. 385–390.

³⁰F. Fancev, *O najstarijem bogoslužju u Posavskoj Hrvatskoj*, ZKT, str. 509–553.

radovima s istom tematikom 20-ih godina, izvan *Zbornika kralja Tomislava*, spominjemo još raspravu Ivana Pivčevića.³¹

Krajem 20-ih i početkom 30-ih godina našega stoljeća, neposredno nakon brojnih i opširnih radova, pregleda i sinteza s mišljenjima iz ranog razdoblja hrvatske ćirilometodske znanosti, javljaju se prvi rječiti zagovornici novog mišljenja o prihvatanju i prvoj sudbini tekovina ćirilometodskog djela među Hrvatima. Započinje, naime, i postupno se gradi iz temelja novo shvaćanje o povijesnoj podlozi i položaju slavenskog bogoslužja i glagoljaštva među Hrvatima od 9. do 11. stoljeća, novo mišljenje o ulozi ninskog biskupa Grgura u borbi oko hrvatske crkve, glagoljice i slavenskog liturgijskog jezika, a primarno područje prihvata ćirilometodskog glagoljanja među Hrvatima u novim se istraživanjima premješta iz hrvatske kneževine na područje biskupija i gradova bizantske Dalmacije. Mijenja se dotadašnja slika o dvjema suprotstavljenim stranama – hrvatskoj glagoljaškoj i latinaškoj u dalmatinsko-hrvatskoj crkvi u prvim stoljećima glagoljanja među Hrvatima, mijenja se gledanje na glagolizam kao na pokret, kao na nacionalni element otpora protiv latinizma i svega neprijateljskog izvana. Započinje i postupno se izgrađuje mišljenje koje učenjaci i poznavaoци ove tematike danas nazivaju i znaju kao koncepciju *L. Katić – M. Barada – N. Klaić*.

Lovre Katić u zaključku svoje kratke raspravice iz 1929. godine, još jedne u nizu o splitskim saborskim spisima tih godina, izgovara za novo mišljenje ove značajne riječi: »Ni jedno slovo nas u izvorima ne puti, da je Grgur Ninski branitelj glagolice. On je samo borac za primat svoje crkve nad dalmatinskim biskupima. To nam svi izvori jasno kažu« (str. 25). Tako Katić, kako sam ističe, skida Grguru Ninskomu »legendarni vijenac borca za glagolicu«, borca protiv rimskoga pape, kojemu su upravo ninski biskupi, od Teodozija do Grgura, bili tradicionalno vjerni, a u njemu vidi borca za oslobođenje Hrvatske od utjecaja dalmatinskih Romana.³²

Miho Barada, samo dvije godine kasnije, u svojoj poznatoj raspravi *Episcopus Chroatensis* oštro se obara na dotadašnja shvaćanja o počecima glagoljanja u Hrvata: »Kada i od koga je glagolica (slavensko bogoslužje, napomena I. P.) kod nas uvedena, dokumenti apsolutno ništa ne kažu. Odatle i materijal za maštanje svim mogućim i raznovrsnim romantičarima, prikazuje se, ne kako istini odgovara, nego kako to objektivnom nacionalnom uhu godi.« Za čitavu romantičnu »epopeju«

³¹I. Pivčević, *Glagolsko bogoslužje i splitski sabori*. Prilog Vjesniku za arheologiju i historiju dalmatinsku (Bulletin d'archéologie et d'histoire dalmate), 50 (1928–29), Split 1930.

³²L. Katić, *Borba Grgura Ninskoga sa splitskim nadbiskupom Ivanom*. Predavanje održano u društvu »Marulić« povodom podignuća spomenika u Splitu, Split 1929. L. Katiću se često pri spomenu ove tematike, uz Baradu – u poznatom nizu učenjaka i razvoju nove koncepcije – pogrešno pripisuje i raspravljanje o području dalmatinskih biskupija kao prvom području glagoljanja među Hrvatima. On, međutim, u svom članku o tome ne raspravlja, a u drugim radovima govoreći o tom pitanju stoji zapravo uz mišljenje starije hrvatske znanosti (usp. L. Katić, *Pregled povijesti Hrvata*, Zagreb 1938).

koja je stvorena oko tog pitanja Barada najviše krivi D. Farlatija. Barada smatra da Metodijevi učenici, bježeći iz Moravske, nisu stizali u Hrvatsku nego na područje dalmatinskih gradova, gradova koji su »pripadnici politički i crkveno Bizanta, te je za njih glagoljica u smislu Istočne Crkve nešto naravno, dok za Grgura, biskupa Latinske crkve, nešto je neobično. K tomu papa Ivan neposredno kori nadbiskupa Ivana i druge dalmatinske biskupe, da se po njihovim biskupijama širi glagoljica 'vobis tacentibus et consentientibus'.« Dalmatinski biskupi ne samo da se nisu protivili slavenskom bogoslužju nego su bili »fautores glagoljice«, dok je Grgur Ninski postao vođa i junak u borbi za glagoljanje zahvaljujući netočnim kombinacijama Farlatijevim, a zapravo se borio »za integritet svoje biskupije, čija parcelacija i metropolitansko pravo Splitu, bili su plata dalmatinskim biskupima za njihov povratak k Zapadu. On apelira na Papu ne radi glagoljice, nego isključivo zbog te parcelacije, ne htijući izgubiti svoju neovisnost, te da on biskup Zapadne Crkve bude podložan dojučerašnjem buntovniku. Ali uzalud: dokida mu se i biskupija, da se bolje privežu buntovnici.«³³

Ipak, prije daljnjeg razvoja nove koncepcije potrebno je i pravedno reći da je polagana, postupna demitologizacija ličnosti Grgura Ninskoga kao borca za glagoljanje u hrvatskoj crkvi započela nešto prije 20-ih godina našega stoljeća. Već je S. Ritig, koji je u interpretaciji splitskih saborskih spisa otišao mnogo dalje od svojih prethodnika, mislio da se »na splitskom saboru vodila za pravo borba o vlast latinskoga Splita nad ninskom biskupijom, nad hrvatskim klerom, nad hrvatskim pukom, još više vodila se borba o opstanku hrvatske crkve, a pitanje slovenskoga bogoslužja pri tome u taj mah nema nego sporednu ulogu«,³⁴ a 1921. i 1923. godine slavenskim se učiteljima Ćirilu i Metodiju i njihovu djelu još jedanput vratio Vatroslav Jagić u dvjema izvanrednim raspravama. U njima još jednom, premda u popularnoj namjeni, kritički progovara o ćirilometodskoj povijesti i djelu, te o ćirilometodskoj tradiciji među Južnim Slavenima.³⁵ U drugom dijelu, ili u drugoj raspravi, napisanoj u Badenu kraj Beča 15. kolovoza 1922. godine, a objavljenoj 1923, u godini autorove smrti, Vatroslav Jagić, govoreći o prijenosu i životu ćirilometodskog nasljeđa u Hrvata, među ostalim, doslovice kaže: »Danas se obično govori o ninskim episkopima kao vatrenim zagovornicima slovenskog

³³M. Barada, *Episcopus Chroatensis*, Croatia sacra I/2, Zagreb 1931, str. 161–215 (*Corollaria*, str. 209–215). Nekoliko godina kasnije Barada će u popularnom članci *Istina o hrvatskom biskupu Grguru Ninskomu* (Zlatno klasje, god. II/1939, br. 1, str. 5–6) još jednom progovoriti o Grguru Ninskomu, rimskomu papi vjernom i odanom biskupu, koji se kao takav nije mogao boriti za glagoljanje.

³⁴S. Ritig, *op. cit.*, str. 139.

³⁵V. Jagić, *Konstantin (Ćiril) i Metodije osnivači slovenske crkve i književnosti*, Brastvo (Društvo sv. Save, 27), vol. XVI, Beograd 1921, str. 1–17; *Izagnanici iz Moravske posle smrti Metodijeve. Širenje slovenske crkve i knjige među Južnim Slavenima*, Brastvo (Društvo sv. Save, 29), vol. XVII, Novi Sad 1923, str. 19–36.

bogoslužja u Dalmaciji, naročito se episkopu Grguru pripisuje u tom pogledu najveća zasluga. Meni se čini da u ovako shvaćenoj borbi ima odveć mnogo moderne romantičnosti. Grgur je zbilja bio borac, ali ne toliko za slovensku liturgiju, koliko za proširenje ugleda svoje episkopske časti u utakmici sa arhiepiskopom Spletskim. Romansko t.j. latinsko je sveštenstvo bilo protivno njegovim u stvari možda opravdanim, ali sa pravnog gledišta neuzakonjenim ambicijama, da bude glava svih katolika hrvatske narodnosti, no danas je teško reći, koliko je koristi od njega imala slovenska liturgija. On će biti svakako bar dopuštao, da se nesmetano širi glagoljaštvo. Ali kad bi se bio kako god isticao kao zagovornik slovenske crkve pred višim vlastima, osobito pred rimskom stolicom, mislim, da to ne bi bilo ostalo nespomenuto u papskim dopisima, koji se nanj odnose, a međutim pismo pape Lava X (ispravno Lava VI, ispravila I. P.) od g. 928, kojim se Grgur sa dokinute Ninske stolice premešta na Skradinsku ne upisuje mu ni jednom reći slovenske liturgije u greh. Njegove su dakle zasluge u pitanju slovenske mise bile valjda više pasivne nego li aktivne« (str. 27-28). Ime velikoga hrvatskog filologa Vatroslava Jagića, koji svojim obimnim paleoslavičkim djelom pripada ranom, prvom razdoblju hrvatske ćirilometodske znanosti, trebalo bi, nakon ovih riječi, izgovorenih na kraju njegova životnog i znanstveničkog puta, staviti i na čelo nove koncepcije u hrvatskoj znanosti, u poznatom nizu, ispred imena povjesnika Lovre Katića.

U ocjenjivanje položaja hrvatske crkve i borbe oko nje u 10. i 11. stoljeću, te uloge Grgura Ninskoga na splitskim saborima, uključuju se istih godina, ili uskoro nakon Katića i Barade i neki drugi istraživači. Među njima je svakako najznačajniji Ljubo Karaman, koji u nekoliko svojih radova pokušava između novonastalih mišljenja i starih koncepcija naći neko srednje, pomirljivo rješenje. Karaman smatra da neki naši povjesnici (vjerojatno F. Šišić) griješe u svom sudu o negativnoj politici hrvatskih kraljeva prema hrvatskoj narodnoj crkvi, a u dotadašnjim gledanjima i ocjenjivanju splitskih sabora drži da se preuveličava borba za glagoljanje u hrvatskoj crkvi, kao što se preuveličava i borba i otpor dalmatinskih latinskih biskupa protiv glagoljanja. Na splitskim saborima glavni predmet rasprave i borbe nije bilo slavenko bogoslužje nego pitanje jurisdikcije splitske crkve i latinskih dalmatinskih biskupa nad hrvatskim teritorijem, pa u tom svjetlu treba gledati i na ulogu i borbu Grgura Ninskoga. Neke Karamanove misli i ideje ugrađuju se i raspoznaju u radovima kasnijih proučavatelja i u daljnjem razvoju i interpretaciji ove tematike.³⁶

³⁶Lj. Karaman, *O Grguru Ninskomu i Meštrovićevu spomeniku u Splitu*, Split 1929; *O politici hrvatskih kraljeva prema hrvatskoj narodnoj crkvi*, Hrvatsko kolo, knj. 12, Zagreb 1931, str. 3-29; *O Grguru Ninskom. Eseji i članci*, Zagreb 1939, str. 167-191. — O središtu i raširenosti glagoljanja na području dalmatinskih gradova i biskupija u vrijeme splitskog saborovanja 925. i 928. godine i kasnije, a ne na hrvatskom teritoriju u doba narodnih vladara, piše I. Guberina (*Državna politika kralja Tomislava*, Hrvatska revija, XIII/10-11, Zagreb 1940, str. 505-518, 596-605; *Je li glagolica za vladanja Krešimira i Zvonimira bila progonjena?* Hrvatska revija, XIV/3, Zagreb 1941, str. 116-128).

Dva velika hrvatska filologa, paleoslavista poslijeratnog razdoblja Josip Hamm i Vjekoslav Štefanić u mnogim su radovima tražili i pokušavali prepoznati prvo ćirilometodsko sjeme u hrvatskoj jezičnoj i književnoj kulturi. Josip Hamm, koji je često pisao o tome, u gledanju na vrijeme i putove prihvaćanja ćirilometodskog djela među Hrvatima držao se uglavnom mišljenja hrvatske historiografije starijega razdoblja, ponajviše rješenja Šišićevih, koja je, kao filolog, nadopunjavao rezultatima svog predmeta istraživanja. Ipak, Hamm je odbacio vrlo staru i raširenu pretpostavku po kojoj su Metodijevi učenici poslije smrti Metodijeve mogli doći u Branimirovu Hrvatsku i ninsku biskupiju. Činilo mu se vjerojatnije da je slavensko bogoslužje našlo mjesto među Hrvatima već za vladavine kneza Domagoja, jer u Branimirovoj i Teodozijevoj Hrvatskoj, konačno priklonjenoj Rimu, glagoljaštvo nije moglo očekivati dobrodošlicu i blagonaklonost, a niti je ono, nošeno bjeguncima i prognanicima iz Moravske, moglo među starosjediocima za tako kratko vrijeme pustiti duboke korijene u dosta velikoj Branimirovoj zemlji.³⁷ Za noviju hrvatsku historiografiju koja je Metodijeve učenike vidjela u bizantskoj Dalmaciji, a ne u hrvatskoj kneževini, Hammovo razmišljanje ne bi predstavljalo problem već od tridesetih godina našega stoljeća, ali Josip Hamm nije prihvatio Baradino rješenje.

Vjekoslav Štefanić, koji je uz 1963. godinu, uz 1100. obljetnicu dolaska bizantske vjerske i kulturne misije u Moravsku, odlučio napisati »počastan retrospektivan osvrt« na ćirilometodsku povijest i djelo, napisao je sjajnu studiju *Tisuću i sto godina od moravske misije*, u kojoj se pred najvećom odgovornošću našao tražeći putove prijenosa ćirilometodskog nasljeđa Hrvatima. Odmah na početku Štefanić je istakao: »Ali ni do danas nije dovoljno raščišćeno pitanje kojim je putovima, kako i kada došla Hrvatima baština Ćirila i Metodija. Historijski izvori su o tom pitanju toliko škrti, a najstariji glagoljski tekstovi hrvatske provenijencije toliko malobrojni i bijedni, da moramo pretpostaviti kako se staroslavenska baština k nama uvlačila nečujno, bez spektakularnih epizoda koje bi izazivale pažnju hroničara ili upravljača. Historijski, legendarni i liturgijski spomenici koji su sačuvali uspomenu na Ćirila i Metodija obraćaju svu pažnju na faktore koji su relevantni za Bugarsku, jer su onamo dospjeli učenici čiji su nam spisi i danas poznati. Možda su spisi Metodijevih učenika koji su se odnosili na donju Panoniju i Hrvatsku ne-tragom nestali« (str. 30–31). Štefanić je mnoge ranije teze razmotrio i neke svoje nabrojio, od kojih je nova i zanimljiva pretpostavka da je »možda 880. u Rimu Metodije došao u dodir s benediktincima iz Dalmacije i zatim putovao kroz Dalmaciju«. Vjekoslav Štefanić se zapravo prvi, poslije tako dugog raspravljanja o splitskim sinodalnim spisima u našoj znanosti, ozbiljno zamislio nad samom činjenicom

³⁷J. Hamm, *Glagolizam i njegovo značenje za Južne Slavene*, Slavia XXV, Praha 1956, str. 313–321 (odlomak na str. 314–316); *Staroslavenska gramatika*, Zagreb 1958², str. 47–49; *Hrvatski tip crkvenoslavenskog jezika*, Slovo 13, Zagreb 1963, str. 43–67.

da papa Ivan X. istodobno kori dalmatinske biskupe, koji su do tada bili pod bizantskim vrhovništvom i jurisdikcijom carigradskog patrijarha, što se po njihovim biskupijama, uz njihovu šutnju i pristanak, širi »Methodii doctrina«, a hrvatskog kralja Tomislava i njegov narod, koji s ninskim biskupom na čelu priznaje jurisdikciju rimskog pape, opominje da se u bogoslužju služi latinskim jezikom. Štefanić se, dakle, nakon papine istodobne opomene, upitao na kojem se zapravo području među Hrvatima prije splitskog saborovanja proširilo slavensko bogoslužje. Nije uspio direktno odgovoriti na to pitanje, ali je u zaključku izrekao izvanrednu misao da se jedan dio iz Moravske prognanih, u Veneciji prodanih, a potom iz ropstva oslobođenih Metodijevih učenika »budući da nisu svi pošli u Carigrad – mogao naći na bizantskim posjedima na Kvarnerskom otočju i Dalmaciji«. Na kvarnerskim otocima mogli su naći utočište i preostali Metodijevi učenici, bježeći zajedno s narodom iz Moravske i susjednih zemalja kada su Mađari provalili u Panoniju i kada su konačno uništili Velikomoravsku (906).³⁸ Tako se Vjekoslav Štefanić vrlo oprezno približio Baradinu mišljenju i istodobno to mišljenje bogato nadogradio. U kasnijim djelima, nakon radova Nade Klaić, Štefanić se mišljenju novije hrvatske historiografije o primarnom širenju glagoljanja među Hrvatima na području dalmatinskih gradova i biskupija sve jače približavao i konačno ga prihvatio.³⁹

U traženju i osvjetljavanju povijesnih uvjeta počecima glagoljanja u Hrvata šezdesete i sedamdesete godine našega stoljeća pripadaju povjesnici Nadi Klaić, koja dalje razvija i konačno razrađuje i oblikuje pretpostavke i mišljenja prvi put izrečena u hrvatskoj znanosti 20-ih i 30-ih godina. Godine 1965. izlazi njezina vrlo značajna, za ovu tematiku prijelomna rasprava *Historijska podloga hrvatskoga glagoljaštva u X i XI stoljeću*, a svoja istraživanja autorica nešto dopunjuje i tako uvrštava i u svoju sintezu rane srednjovjekovne povijesti Hrvata, da bi se istoj tematici vraćala još nekoliko puta u kasnijim radovima. Polazeći »od poznatoga prema nepoznatom«, autorica se, dakako, u svom raspravljanju ponovo vraća splitskim saborskim spisima, te traženju i utvrđivanju i svih ostalih povijesnih podataka i elemenata koji su oblikovali i stvarali tokove crkvenih i političkih zbivanja među Hrvatima u hrvatskoj kneževini i bizantskoj Dalmaciji u 10. i 11. stoljeću, jer su i ranija istraživanja naše historiografije pokazala da je pitanje slavenskog liturgijskog jezika i glagoljice među Hrvatima nerazdvojno vezano uz život dalmatinsko-hrvatske crkve i zbivanja oko nje u tom razdoblju. Novim iščitavanjem, ocjenom i preocjenom prvih neposrednih izvora o raširenosti glagoljanja među Hrvatima u 10. i 11.

³⁸Vj. Štefanić, *Tisuću i sto godina od moravske misije*, Slovo 13, Zagreb 1963, str. 5–42 (odlomak na str. 30–33).

³⁹Vj. Štefanić, *Determinante hrvatskog glagolizma*, Slovo 21, Zagreb 1971, str. 13–30; *Hrvatska književnost srednjega vijeka*, Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 1, Zagreb 1969, str. 6–10.

stoljeću, vraćajući raspravu na temelje koje je djelomice podigao već M. Barada, Nada Klaić zaključuje da su se slavenski liturgijski jezik i hrvatsko glagoljaštvo primarno ukorijenili i razvili u bizantskoj Dalmaciji, na području dalmatinskih biskupija i gradova, dakle, među Hrvatima izvan granica tadašnje hrvatske države. Dalmatinski biskupi koji priznaju bizantskog cara i carigradskog patrijarha mogli su dati utočište Metodijevim učenicima–glagoljašima, a ispravna ocjena političkih i etničkih granica i odnosa između bizantske Dalmacije i Hrvata, oslonjena na toponomastička istraživanja Petra Skoka, autorici govori da je u to vrijeme područje bizantske Dalmacije bilo znatno naseljeno Hrvatima, »*gotovo bismo se usudili kazati da su Hrvati na otocima bili u većini*«, osobito na nekim kvarnerskim otocima, ali i na otočju zadarskoga arhipelaga (*Historijska podloga*, str. 257). Nasuprot tome, nastavlja N. Klaić, »odnosi su između hrvatskih vladara i papa bili u IX st. takvi da su isključivali zahtjev za nekom glagoljaškom, 'narodnom' crkvom koja bi preuzela tobože i neku političku ulogu.« Zbog toga »glagoljica nije bila političko sredstvo otpora u smislu koji su joj davali slavisti. Glagolizam nije nikakav pokret, niti ima ili može imati u X i XI st. nacionalnu osnovu kakvu je ponekad zamišljala hrvatska historiografija. *Ta glagoljica postaje pismo Hrvata izvan granica tadašnje Hrvatske*« (*ibid.*, str. 278). Položaj i odnosi glagoljaštva i tadašnjega hrvatskoga državnog područja nisu se, prema mišljenju autorice, mogli promijeniti ni u 10. stoljeću. Nakon što je dalmatinska, salonitanska crkva na splitskom saboru 925. godine slavila svoju pobjedu »Grgur ninski nije u teškoj situaciji u kakvoj se nalazio od 925. do 928. godine uopće mogao misliti na borbu za glagoljicu i slavenski liturgijski jezik. On je od rimskoga biskupa očekivao presudu u borbi koju je vodio za opstanak te istodobno nije mogao doći pred njega s prijedlogom da mu odobri ono što je dalmatinskim biskupima naložio da iskorijene« (*ibid.*, str. 279). »Time dakako ne mislimo reći« – nastavit će autorica kasnije u svojoj knjizi – »da je slavenski liturgijski jezik ostao vezan isključivo za područje dalmatinskih biskupija«, ali to nije imalo karakter »hrvatskog pokreta« ili »glagolizma« u onom smislu koji mu je davala naša ranija historiografija (*Povijest Hrvata*, str. 397). Tijekom 11. stoljeća glagoljaštvo je odigralo određenu ulogu i u novim okolnostima i odnosima nastalim u Dalmaciji u vezi s reformističkim i protureformnim pokretom i borbom za investituru, i našlo svoje mjesto u okvirima protureformne crkve pape Honorija II. Upravo u to vrijeme glagoljaštvo je našlo, za kratko vrijeme, i politički okvir za svoj nesmetani razvoj i širenje u tzv. Dalmatinskoj marki istarsko–kranjskoga markgrofa Ulrika, pristaše Henrika IV, koja je sastavljena iz dijela bizantske Dalmacije (kvarnerski otoci i Rab) i dijela hrvatske države (liburnijski dio Istre i vjerojatno dio Hrvatskog primorja do Senja). I premda se Dalmatinska marka brzo raspala, glagoljaštvo je na njezinu po-

dručju ostalo trajna baština Hrvata. S tog područja se dalje širilo i osvajalo susjednu hrvatsku i istarsku zemlju.⁴⁰

Rasprava o ovoj tematici u hrvatskoj historiografiji još nije završena. Ona se nastavlja i nakon dobro argumentiranog i uvjerljivo iznesenog mišljenja Nade Klaić o povijesnim uvjetima prihvaćanja i širenja ćirilometodske tradicije među Hrvatima u prvim stoljećima njezina života. Neki se povjesnici u toj raspravi i nadalje drže teza i shvaćanja starije historiografije, neki se priklanjaju tezama i koncepciji novije historiografije, a neki traže sredinu ili pokušavaju pomiriti ta dva prilično suprotstavljena mišljenja. U takvoj raspravi, dakako, ne izostaju ni polemički tonovi.⁴¹

Hrvatski filolozi prihvaćaju nova rješenja hrvatske historiografije. Eduard Hercigonja, veliki paleoslavist našega vremena, priklonio se uvjerljivosti mišljenja povjesnice Nade Klaić i njezinih prethodnika u svojoj kapitalnoj sintezi hrvatske književne povijesti srednjega vijeka i u svojim drugim radovima. Posebno treba istaći njegov značajan enciklopedički članak *Glagoljaštvo*, u kojemu je dao širok prostor i problematici najranijega razdoblja hrvatskog glagoljaštva.⁴² Uz novo mišljenje hrvatske historiografije stoji i Radoslav Katičić u svojim vrijednim i iznimno poticajnim radovima posvećenim najstarijim razdobljima hrvatske književne kulture.⁴³

I strani su se znanstvenici, povjesnici, ćirilometodski povjesnici i filolozi, u

⁴⁰N. Klaić, *Historijska podloga hrvatskoga glagoljaštva u X i XI stoljeću*, Slovo 15-16, Zagreb 1965, str. 225-281; *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*, Zagreb 1975², str. 87-90, 395-398 i na drugim stranicama knjige.

⁴¹Splitski sabori u 10. i 11. stoljeću bili su glavna tema I. međunarodnog simpozija o hrvatskoj crkvenoj povijesti održanog u Splitu 1978. godine. Tom je prilikom napisano niz zanimljivih članaka i rasprava koji su objavljeni u aktima simpozija: *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI*, Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978), Medioevo e umanesimo 49, Padova 1982. — Nadalje v. npr.: V. Koščak, *Pripadnost istočne obale Jadrana do splitskih sabora 925-928*, Historijski zbornik, god. XXXIII-XXXIV/1, 1980-1981 (Zagreb 1982), str. 291-355; I. Goldstein, *O Tomislavu i njegovom dobu*, Radovi Instituta za hrvatsku povijest, vol. 18, Zagreb 1985, str. 23-55; B. Zelić — Bučan, *Slavensko bogoslužje i glagoljica kod Hrvata do kraja XI. stoljeća*, Marulić, 1986/br. 3 (Zagreb 1986), str. 371-390; N. Klaić, *Kako i kada postaje »Metodova doktrina« kulturno dobro Hrvata*, Croatica Christiana, god. X/br. 17, Zagreb 1986, str. 17-39. — Usp. i S. Gunjača, *Ispravci i dopune starijoj hrvatskoj historiji*, I-II, Zagreb 1973.

⁴²E. Hercigonja, *Srednjovjekovna književnost*, Povijest hrvatske književnosti, knj. 2, Liber-Mladost, Zagreb 1975; *Glagoljaštvo*, Enciklopedija Jugoslavije, sv. 4, Zagreb 1986, str. 379-391 (usp. i *Glagoljaštvo. Nacrt za enciklopedičku obradu*, Republika, XLII/1-2, Zagreb 1986).

⁴³R. Katičić, *Die Literatur des frühen kroatischen Mittelalters in ihren slawischen und europäischen Zusammenhängen*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 28 (Wien 1982), str. 27-52; *Književnost hrvatskoga ranoga srednjeg vijeka*, Forum 10-12, Zagreb 1983, str. 528-538. Obljetnici Metodijevе smrti autor je posvetio svoju opširnu raspravu *Methodii doctrina* (Slovo 36, Zagreb 1986, str. 11-44).

svojim proučavanjima ponekad doticali početaka hrvatskog glagoljaštva. To se češće i temeljitije događalo u ranijim razdobljima slavističkih i historiografskih istraživanja, kada je ćirilometodska baština, pa i ćirilometodska znanost, još uvijek bila jedno veliko, nedjeljivo blago slavenskih naroda, a rjeđe se događa u suvremenoj znanosti, kada strani ćirilometodski znanstvenici, proučavatelji slavenskih ćiriličkih književnosti, na žalost ne tako rijetko, hrvatsku glagoljašku književnost (pa čak i hrvatsku ćirilometodsku znanost), zbog njezina razvoja i uključivanja u tokove zapadnoevropske kulturno-književne tradicije u kasnom srednjovjekovlju, ostavljaju po strani, ponekad je i posve isključujući iz velike slavenske jezično-književne zajednice ranog srednjovjekovlja ponikle na ćirilometodskom izvorištu. U prikazima najstarijih razdoblja hrvatskoga glagoljaštva strani se učenjaci danas uglavnom oslanjaju na rezultate hrvatske znanosti, a u odnosu na dva poznata mišljenja hrvatske historiografije, oni još stoje uz rješenja starije historiografije. Među suvremenim istraživačima spomenimo Francisa Dvorníka,⁴⁴ Romana Jakobsona,⁴⁵ Josefa Macùreka,⁴⁶ Paula Duthilleula.⁴⁷ Mađarski povjesnik Imre Boba od kraja 60-ih godina do danas objavljuje niz radova u kojima mijenja granice djelovanja ćirilometodske slavenske misije, locirajući Moravsku kneza Rastislava i Svatopluka južno od Dunava sa središtem u gradu *Moravi* koji vidi u starom Sirmiju. Reinterpretacijom povijesnih izvora i svojim gledanjima autor posve približava bizantsku ćirilometodsku misiju južnim Slavenima, a Hrvate dovodi s njome u neposrednu vezu.⁴⁸ Nakon početnog iznenađenja među ćirilometodskim znanstvenicima, Bobina teza, u svojoj jezgri zapravo obnovljeno, ali znatno razrađeno mišljenje nekih njemačkih autora iz 19. stoljeća, danas već ima izvjestan broj sljedbenika i pristaša.

Spomenimo još samo da se od početka 20. stoljeća oblikuju i teorije o zapadnom, ili hrvatskom, pretćirilometodskom podrijetlu glagoljice. Budući da one ne pretpostavljaju ćirilometodsko podrijetlo hrvatskog glagoljaštva, na njih ćemo se osvrnuti drugom prilikom. Potrebno je samo reći da te teorije imaju mnogo starije korijene nego što se obično misli, te da poznatim tezama C. Vesselyja, M. Hocija, W. Lettenbauera, M. Japundžića i M. Tadina prethode u 19. stoljeću mišljenja i

⁴⁴F. Dvorník, *The Slavs Their Early History and Civilization*, Boston 1956; *Byzantine Missions among the Slavs*, New Brunswick 1970 (*Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, preveo V. Vavřínek).

⁴⁵R. Jakobson, *Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church*, Harvard Slavic Studies, vol. II (1954), str. 39–73.

⁴⁶J. Macùrek, *La mission byzantine en Moravie au cours des années 863–885 et la portée de son héritage dans l'histoire de nos pays et de l'Europe*, Magna Moravia (Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu), Praha 1965, str. 17–70.

⁴⁷P. Duthilleul, *L'Évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode*, Tournai 1963.

⁴⁸I. Boba, *Moravia's History Reconsidered. A Reinterpretation of Medieval Sources*, The Hague 1971.

razmišljanja i nekolicine velikih slavenskih filologa i povjesnika o hrvatskom podrijetlu slavenske glagoljaške kulture.⁴⁹

Hrvatski su učenjaci novim tezama i mišljenjem o počecima i jezgri glagoljaštva među Hrvatima na području bizantske Dalmacije, a ne unutar granica kneževske Hrvatske, znatno suzili prostor pretpostavkama o ranim mogućnostima susreta Hrvata s ćirilometodskim djelom, tako brojnih u našoj ćirilometodskoj znanosti ranijih razdoblja, kao što su suzili i sam geografski prostor na kojemu su Hrvati započeli glagoljati. Naime, tako izgrađena i utemeljena povijesna podloga hrvatskoga glagoljaštva u njegovim izvorima i prvom rastu, prije svega zatvara vrata, široka vrata mogućnostima neposrednijih dodira hrvatskog sjevera s kulturnim i vjerskim tekovinama ćirilometodskoga misionarskog područja, Metodijevom panonsko-moravskom nadbiskupijom i zemljom donjopanonskoga kneza Kocelja. S druge strane, čini nam se, novoizgrađena povijesna podloga hrvatskoga glagoljaštva otvara prozor novim putovima i mogućnostima, jer nije samo opravdana splitskim sinodalnim svjedočanstvima nego je nešto više u skladu i s onim rijetkim i oskudnim vijestima i indicijama sačuvanim u ćirilometodskim izvorima koje se mogu dovesti u vezu s počecima glagoljanja u Hrvatima. Riječ je većinom o kasnijim i sekundarnim hagiografskim djelima i povijesnim izvorima o ćirilometodskoj misiji, ali, ipak, o tekstovima koji govore o životu i djelovanju prvih učenika Ćirila i Metodija i tekstovima čiji se protografi opravdano vežu ili pokušavaju povezati s njihovim suvremenicima i sljedbenicima kao autorima, ili s nešto mlađim slojevima ćirilometodske tradicije.

Splitska saborska svjedočanstva nakon višestoljetnog provjeravanja i iščitavanja – o čemu je ovdje bilo dosta riječi – danas uvjerljivo govore o već značajnom životu i ulozi hrvatskog glagoljaštva, pa i području njegove raširenosti, u stoljećima iz kojih nam se nisu sačuvala spomenička svjedočanstva. Splitski sinodalni spisi, da se i mi osvrnemo ukratko na njih, obuhvaćaju pisma pape Ivana X. i njegova nasljednika pape Lava VI, te zaključke sabora 925. i 928. godine, papinske potvrde zaključaka i zapise o saborima. Sačuvani su nam u opširnijoj verziji povijesnoga djela splitskog arhidakona Tome, u verziji koja se u našoj historiografiji naziva *Historia Salonitana maior*. Prva i najznačajnija svjedočanstva među tim spisima su dva pisma pape Ivana X. i deseti zaključak prvoga splitskog sabora iz 925. godine, zaključak koji govori o slavenskom liturgijskom jeziku i glagoljašima, i zabranjuje daljnje ređenje glagoljaša za svećenike, pa oni mogu biti samo klerici i redovnici. (*Ut nullus episcopus nostre prouintie audeat in quolibet gradu Slauinica lingua promouere, tantum in clericatu et monachato deo deseruire. Nec in sua ecclesia sinat eum missas facere, preter si necessitatem sacerdotum haberent, per supplicationem a Roma-*

⁴⁹ Među najznačajnijim preglednim radovima iz ove tematike v. M. Tadin, *La glagolite («glagoljica») en Istrie, Croatie et Dalmatie depuis ses débuts jusqu' à son approbation, limitée et bien définie, par le Saint-Siège (1248 et 1252)*, Κυριλλω και Μεθοδιω τρμος εδρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ και εκατοστῇ ἐτηρῶι, sv. I, Solun 1966, str. 291–329.

no pontifice licentiam eis sacerdotalis ministerii tribuatur.) To su prve izravne vijesti, najstariji svjedoci o ranom glagoljanju u Hrvata. Rasprave o njima, komentari i interpretacije tekstova, prije svega pisama Ivana X, vrlo su stare, traju i nastavljaju se, od Luciusa sve do danas. I čini se da njihov kratki tekst, ali bogat sadržaj potiče i dopušta i daljnje interpretacije. U prvom je planu, od početka, bilo raspravljanje o njihovoj autentičnosti. Današnji su učenjaci došli do uvjerenja da su dva pisma pape Ivana X. autentična, samo su slabo tradirana. Ona su nam, dakle, zajedno s X. kanonom splitskog sabora iz 925. godine, prvi izvori o životu i proširenosti slavenskog bogoslužja i ćirilometodskog učenja i među Hrvatima u 10. stoljeću, pa time i svjedoci ranog susreta Hrvata s ćirilometodskim djelom. Prvo od pisama pape Ivana X, poslanih po papinskim legatima, biskupima Ivanu jakinskom i Leonu palestrinskom uoči splitskog saborovanja, upućeno je salonitanskom (splitskom) nadbiskupu Ivanu i svim njegovim sufraganima (*Ioannes episcopus, seruus seruorum dei, reuerendissimo et sanctissimo confratri nostro Joanni, sancte Salonitane ecclesie archiepiscopo, omnibusque suffraganeis*), koji su do 923. godine bili pod vrhovništvom bizantskog cara i jurisdikcijom carigradskog patrijarha. Papa kori dalmatinske episkope što se po njihovim biskupijama (*per confinia uestra parochie*), uz njihovu šutnju i suglasnost (*uobis tacentibus et consentientibus*), širi »druga nauka«, koja se ne nalazi u svetim knjigama, »Metodijeva nauka« (*Methodii doctrina*), kojega se ne može naći ni u jednom svesku među svetim piscima, pa ih opominje da ne dopuste da buja, nego neka sasuše taj zao korijen (*mala radix*), te nastoje da se obred »u zemlji Slavena« (*[in] Sclauinorum terra*) vrši prema običajima svete Rimske crkve na latinskom, a ne na tuđem jeziku. Drugo pismo pape Ivana X. upravljeno je Tomislavu kralju Hrvata, Mihaelu knezu Humljana, opet salonitanskom (splitskom) nadbiskupu Ivanu i svim biskupima sufraganima, svim županima, svim svećenicima i čitavom narodu u slavenskoj zemlji i Dalmaciji (*Ioannes episcopus, seruus seruorum dei, dilecto filio Tamisclao, regi Crouatorum, et Michaeli, excellentissimo duci Chulmorum, nec non seu (!) [reuerendissimo – ispravak Kukuljevića i Račkoga prema Farlatiju] et sanctissimo confratri nostro Joanni, sancte Salonitane ecclesie archiepiscopo, omnibusque episcopis nostris suffraganeis, verum etiam et omnibus zupanis cunctisque sacerdotibus et uniuerso populo per Slauoniam et Dalmatiam commorantibus, dilectissimis filiis nostris*). U njemu papa također govori o slavenskom bogoslužju. Papa ističe da je njemu povjerena briga da iskorjenjuje »tminu (maglu) zloće« (*nequitie caliginem*) među kršćanima, te ih potiče da oni, pravi sinovi svete Rimske crkve, ne zanemare latinsku naobrazbu, kojoj pripadaju i koju su prihvaćali od svoje kolijevke, jer se, kao takvi sinovi, ne mogu radovati obredu »na barbarskom ili slavenskom jeziku« (*in barbara seu Slauinica lingua*). Na drugom splitskom saboru 928. godine nije više bilo spomena o slavenskom liturgijskom jeziku i glagoljaštvu. Donesen je zaključak o primatu splitske nadbiskupije, tj. priznata su joj metropolitanska prava u novoj dalmatinsko-hrvatskoj crkvi, a ninska je biskupija ukinuta.

U 11. stoljeću se, međutim, uz nove zabrane, ponovo raspravlja o slavenskom liturgijskom jeziku na splitskom saboru 1060. godine, kako se vidi iz sačuvane potvrde nekih saborskih zaključaka pape Aleksandra II. i kako priča *Historia Salonitana* Tome arhidakona (pogl. XVI). Zabranjuje se ređenje glagoljaša nevještih latinskog jeziku i dopušta obred samo na latinskom ili na grčkom jeziku.⁵⁰ Nove su zabrane u 11. stoljeću, gotovo stoljeće i po nakon donošenja X. kanona splitskog sabora iz 925. godine, potvrda o životu i neuništivosti slavenskog obreda među Hrvatima tijekom tog vremena, svjedočanstvo o već pravoj snazi i žilavosti hrvatskoga glagoljaštva, koje će upravo sada, u 11. stoljeću, poći na svoj dugi i mukotrni, ali pobjedonosni hod – zasvjedočen spomenicima – kroz stoljeća hrvatske kulturne i književne povijesti.

Najvažniji primarni ćirilometodski izvori – *Žitije Konstantina-Ćirila* i *Žitije Metodijevo* – kako već rekosmo, ništa ne govore o počecima glagoljanja u Hrvata. Nešto govore, međutim, hagiografski tekstovi o njihovim učenicima i neki drugi izvori. O najznačajnijim, ili najpoznatijim učenicima Konstantina i Metodija Klimentu i Naumu Ohridskome sačuvalo se dosta hagiografskih izvora. Hagiografije Klimentove vrlo opširno govore o prijenosu ćirilometodskog djela među bugarske Slavene i temeljno su svjedočanstvo o počecima te ćirilometodske tradicije. Naumova žitija ponešto kažu i o drugim slavenskim ćirilometodskim tradicijama. Sva slavenska Naumova žitija, a donekle i grčka, imaju značenje za ćirilometodsku tradiciju u Hrvata. Ta su mjesta iz njih u znanstvenoj literaturi već djelomice citirana, ali je o Naumovim žitijima potrebno reći nešto više kako bismo mogli ocijeniti što im i koliko možemo vjerovati.

Konstantinov i Metodijev učenik Naum Ohridski uvijek je bio i ostao u sjeni svoga mnogo poznatijeg subrata Klimenta Ohridskoga. O njegovu životu i djelovanju ne zna se mnogo. Srednji vijek je, štjući njegov kult, ostavio malobrojne i ne osobito opširne književne tekstove, ali ni istraživači se, čini se, nisu dovoljno

⁵⁰ Izdanja splitskih sinodalnih spisa, pojedinih ili u nizu, vrlo su brojna. Nabrajamo samo neka najznačajnija: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, III, Venetiis 1765, str. 93–106; *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, I, ed. I. Kukuljević Sakcinski, Zagreb 1874, str. 76–82; F. Rački, *Documenta* (1877), str. 187–197, 204–206; F. Miklošič–F. Rački, *Novo nadjeni spomenici iz IX. i XI. vieka za panonsko-moravsku, bugarsku i hrvatsku poviest*, Starine JAZU, knj. 12, Zagreb 1880, str. 221–223; F. Šišić, *Priručnik* (1914), str. 213–224, 236–238; N. Klaić, *Historia Salonitana maior*, SAN, Posebna izdanja, knj. CCCXCIX, Odeljenje društvenih nauka, knj. 55, Beograd 1967, str. 95–106; *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, I, ed. J. Stipišić – M. Šamšalović, ured. M. Kostrenčić, Zagreb 1967, str. 28–39, 94–96; S. Gunjača, *Ispravci i dopune starijoj hrvatskoj historiji*, Zagreb 1973, knj. I, str. 72–81. – Usp. za izdanja splitskih saborskih spisa i literaturu o njima vrlo značajnu, iscrpnu radnju: A. J. Soldo, *Die Historiographie der Splitter Konzile im X. und XI. Jh.*, u *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI*, Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26–30 settembre 1978), Medioevo e umanesimo 49, Padova 1982, str. 21–79. – Latinski tekst u našoj radnji citiran je prema izd. *Codex diplomaticus*, 1967.

trsili da Naumov život i trud vide i ocijene izvan djela velikoga Klimenta. Pa i Naumova žitija, osobito ona kraća, najbolje je čitati zajedno s Klimentovim žitijima, jer su zapravo samo njihova dopuna, posvećena tek pratiocu života i djelovanja Klimenta Ohridskoga. Poznata su nam tri slavenska Naumova žitija, dva staroslavenska i jedno crkvenoslavensko, sva tri s jezičnim crtama srednjebugarskoga predloška, te dva grčka, opširno i kraće grčko Naumovo žitije. Svi su tekstovi sačuvani u mnogo kasnijoj književnoj tradiciji, i to samo u jednom prijepisu. A radi se zapravo o dvjema temeljnim slavenskim verzijama i jednoj grčkoj, jer je najmlađi slavenski tekst prijevod, ili bolje, prerada kraćega grčkog žitija.

Slavensko *I. Žitije Naumovo*, po tipu blisko proložnim žitijima, vrlo je važan hagiografski tekst i prvorazredan povijesni izvor o životu, radu i sudbini prvih učenika Ćirila i Metodija. Pripada najstarijem razdoblju slavenske hagiografske književnosti i u tom razdoblju stoji odmah uz *Žitije Konstantina-Ćirila* i *Žitije Metodijevo*. Tako predstavlja prvu, izvornu građu o Naumu i Metodijevim učenicima, što se ne može u istoj mjeri reći za kasnija Naumova žitija. Značajno je ovo žitije osobito i zbog toga jer je to najstariji, do nas došao, hagiografski tekst o dvojici južnoslavenskih učitelja Naumu i Klimentu Ohridskome. Žitije je otkriveno tek početkom 20. stoljeća u Zografskom manastiru na Atosu u srpskom rukopisu, prijepisu iz 15. stoljeća (Prolog br. 47).⁵¹ Nastalo je, međutim, po mišljenju svojih

⁵¹ Žitije su istodobno objavili Й. Иванов (*Български старини изъ Македония*, Sofija 1908; 1931², str. 305–311, tekst žitija na str. 306–307) i П. А. Лавров (*Жития св. Наума Охридскаго и служба ему*, Извѣстия Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ, XII/4 [1907], Sanktpeterburg 1908, str. 1–51, tekst žitija na str. 3–7), koji ga je ponovo objavio u svojoj knjizi *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*, Lenjingrad 1930, The Hague – Paris 1966² (reprint), str. 181–182. Tekst je i kasnije objavljivao, preveden i proučavan. Poslije prvih izdavača o *I. Žitiju Naumovu*, kao i o drugim Naumovim žitijima pisali su mnogi učenjaci. Budući da se gotovo nijedan istraživač nije ograničavao samo na jedan tekst o Naumu, ovdje ćemo, na jednom mjestu, navesti osnovnu, uglavnom noviju literaturu za sva slavenska i grčka Naumova žitija: Н. Л. Туницкий, *Греческое пространное житіе св. Климента Словенскаго*, Материалы для истории жизни и дѣятельности учениковъ свв. Кирилла и Мефодія, sv. I, Sergiev Posad 1918 (str. 20–22); В. Н. Златарски, *Словенското житие на св. Наума от XVI в.*, Списание на БАН, XXX, 17 (Sofija 1925), str. 1–28; *Magnaе Moraviae fontes historici* (MMFH), II, Vrno 1967, str. 177–179, 252–254, 335–336; D. Glumac, *Nešto o životu Nauma Ohridskog*, Zbornik Filozofskog fakulteta, knj. X/1, Beograd 1968, str. 129–139; И. Дуйчев, *Пространно гръцко житие и Служба на Наум Охридски*, Константин Кирил Философ (Юбилеен сборник по случай 1100–годишнината от смъртта му), Sofija 1969, str. 261–279 (isti, *Изъ старата българска книжнина I. Книжовни и исторически паметници отъ първото българско царство*, Sofija 1940, str. 60–62); E. Trapp, *Die Viten des hl. Naum von Ochrid*, Byzantinoslavica XXXV/2, Praha 1974, str. 161–185; Gy. Kristó – I. Tóth, *Данные к филологическому и историческому изучению жития Наума*, Palaeobulgarica/Старобългаристика, II (Sofija 1978), 4, str. 58–64; Кл. Иванова, *Жития на Наум Охридски*, Кирило–Методиевска енциклопедия, I, Sofija 1985, str. 698–704; Z. Hauptová, *Staroslověnské legendy o Naumovi*, Slovo 36, Zagreb 1986, str. 77–86; С. Бърлиева, *Пространното гръцко житие на Наум Охридски*, Старобългарска литература, 20, Sofija 1987, str. 129–144.

proučavatelja u 10. stoljeću, prije kanonizacije Nauma Ohridskoga, i to tijekom trećeg, ili najkasnije četvrtog njegova desetljeća (I. Dujčev). Kako se jasno kaže u tekstu, žitije je sastavio Naumov (i Klimentov) učenik ili bliski sljedbenik po kazivanju samih učitelja, i to, sudeći po strukturi i izboru sadržaja, kao dopunu Klimentovu žitiju, danas nepoznatom, izgubljenom staroslavenskom tekstu (ali, zacijelo, izvoru kasnijem opširnijem grčkom Klimentovu žitiju), kojemu je po svoj prilici također autor. Zbog toga Naumov životopisac daje kratke, oskudne podatke o Naumovu životu (o boravku u Moravskoj i stradanjima Naumovim svega nekoliko riječi) i iznosi ih i nabraja prilično nesustavno, imajući vjerojatno uvijek pred očima i Nauma i Klimenta, kao i Klimentovo žitije koje također piše. Središnje i svakako najvažnije mjesto u žitiju pripada opisu sudbine onih Metodijevih učenika koji nisu bježali prema bugarskim i makedonskim Slavenima, nego su prodavani u Veneciji kao robovi. Te je učenike, priča žitije prilično opširno za razliku od opisa drugih zbivanja, u Veneciji našao, došavši po nekom carevu poslu, carev čovjek, otkupio ih i poveo u Konstantinopol gdje ih je odmah pokazao caru Vasiliju. Potom ove slavenske prezbitere i đakone vratiše u prijašnje zvanje i čast, i nijedan od njih nije umro u ropstvu. Jedni ostadoše u Konstantinopolu kao šticenici carevi, a drugi otiđoše u »bugarsku zemlju«. Ovo iznimno važno svjedočanstvo Naumova učenika i životopisca navelo je, kako smo već naprijed rekli, Vjekoslava Štefanića na misao da su se neki Metodijevi učenici iz Venecije možda kasnije našli na kvarnerskim otocima u bizantskoj Dalmaciji. Ovdje moramo dodati da o prodaji Metodijevih učenika u robove, bez spomena Venecije i njihove kasnije sudbine, govori, ali mnogo kraće, i veliko grčko Klimentovo žitije (*Βίος Κλήμεντος*, nazvano i *Legenda Bulgarica*), čije se autorstvo najčešće pripisuje Teofilaktu Ohridskomu (11. st.): *Ἵσοι δὲ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἦσαν νεώτεροι, τοὺτους τοῖς Ἰουδαίοις ἐπώλων οἱ τῆς Ἰούδα μοίρας καὶ τῆς ἀγχόνης ἐπάξιον ὡς γὰρ ἐκεῖνος Χριστόν, οὕτως οὗτοι τοὺς Χριστοῦ δούλους, μᾶλλον δὲ φίλους, κατ' αὐτὸν ἐκείνον εἰπεῖν, θαρρήσας δὲ φήσαμι καὶ χριστοῦς, τοῖς ἀεὶ παραπικραίνουσιν ἀπεδίδοσαν.*⁵² Zanimljiva je okolnost da upravo žitije Naumovo tako eksplicitno govori o Metodijevim učenicima u Veneciji i Carigradu, a ne o učenicima koji su, bježeći preko Beograda, došli među južne Slavene, o čemu je osnovni izvor *Bugarska legenda*, premda se općenito drži da je i Naum, upravo prema kazivanju grčkoga Klimentova žitija, zajedno s Klimentom, bio među tim bjeguncima. Možda se mletačka epizoda iz života nekih Metodijevih učenika u Naumovu žitiju našla samo kao dopuna izgubljenom staroslavenskom Klimentovu žitiju, koje je, kao i kasnije veliko grčko Klimentovo žitije, opširno pisalo samo o bijegu učenika prema bugarskim krajevima, ili bismo možda u toj epizodi, upravo ovdje, u Naumovu

⁵² MMFH II, str. 227.

žitiju, mogli vidjeti neku potporu mišljenju rijetkih ćirilometodskih znanstvenika koji pretpostavljaju da Naum nije bježao prema jugu s Klimentom, nego je na Ohrid došao iz Carigrada.

Nastanak *II. Žitija Naumova*, onakvog kakvo nam je sačuvano u tekstu, srpskom prijepisu, iz 16. stoljeća, nije jednostavan i izravan kao nastanak starijega slavenskog teksta o Naumu. To žitije, po tipu također blisko proložnim žitijima, nađeno je sredinom prošloga stoljeća, objavljeno dva desetljeća kasnije,⁵³ i od tada se nalazi u samom središtu interesa i raspravljanja o hagiografskim tekstovima posvećenim Naumu i Klimentu Ohridskom. Prvi istraživači starine i postanka ovoga Naumova žitija (Ivanov, Zlatarski) u tom su djelu dobro uočili sličnost i srodnost s grčkim naumovskim i klimentovskim tekstovima, ali se u daljnjem proučavanju, djelomice već od Zlatarskoga, povijest ovoga teksta pokazivala previše slojevitom i složenom da bi se žitije jednostavno držalo prijevodom jednog grčkoga teksta ili njegova izvotka, pa i kompilacijom više grčkih izvora, a da bi se iz njegove geneze posve isključili stariji slavenski hagiografski tekstovi o slavenskim prvoučiteljima i njihovim učenicima. Preokret i novu pomoć u proučavanju drugoga slavenskoga hagiografskog teksta o Naumu omogućilo je otkriće grčkoga velikog Naumova žitija koje je I. Dujčev našao još 1938. godine u atenskom rukopisu (Cod. Atheniensis 827) iz 1646, ali objavio tek E. Trapp 1974. godine,⁵⁴ a kojemu je, kako se danas obično vjeruje, autor mogao biti ohridski arhiepiskop Konstantin Kavalas iz 13. stoljeća. Novopronađeni, znatno opširniji grčki tekst o Naumu Ohridskome pokazao se starijim od ranije poznatoga grčkoga tzv. moshopolskog Naumova žitija (objavljenog u Moshopolu 1741-1742, a ranije u Veneciji 1695. godine), do tada, uz *Bugarsku legendu*, osnovnoga grčkog izvora koji se uspoređivao s drugim slavenskim Naumovim žitijem.⁵⁵ Nastavljena istraživanja, međutim, nisu mogla dati dovoljno jasne zaključke i predložila su prilično različita rješenja u vrlo složenoj genezi tog Naumova žitija (I. Dujčev, E. Trapp, Z. Hauptová, S. Brlieva). Umjesto da ih nabrojimo, što bi nam bilo mnogo lakše, izdvojiti ćemo ono što je najvažnije i donekle zajedničko u mišljenjima proučavatelja. Drugo slavensko Naumovo žitije znatno je starije od svoga kasnijeg, danas poznatog teksta. Njegova je srodnost s

⁵³ Tekst je prvi put objavio Lj. Kovačević, *Nekoliko priloga za crkvenu i političku istoriju južnih Slovena*, Glasnik srpskoga učenog društva, knj. 63, Beograd 1885, str. 1-40, tekst žitija na str. 1-4 (usp. i P. S. Srećković, *Istorija srpskoga naroda*, knj. I, Beograd 1884, str. 303-304); Й. Иванов, *op. cit.*, 1931², str. 311-313, tekst žitija na str. 312-313; П. А. Лавров, *Материалы*, str. 182-184; ММФН II, str. 252-254 (odlomak teksta).

⁵⁴ E. Trapp, *op. cit.*, str. 168-182 (grčko žitije i njegov njemački prijevod). Grčki je tekst ponovo objavila С.Бърлиева, *op. cit.*, str. 130-137 i popratila bugarskim prijevodom (str. 137-144).

⁵⁵ Od novijih izdanja kraćega grčkog Naumova žitija v. E. Trapp, *op. cit.*, str. 183-185.

grčkim izvorima očita, ali je ona mogla nastati ne samo crpljenjem grčkih izvora nego i tako što su se sastavljači slavenskog i grčkih žitija služili istim staroslavenskim izvorom ili staroslavenskim izvorima, među kojima su mogli biti i *Žitije Konstantina-Ćirila* i *Žitije Metodijevo* (u slavenskom originalu ili nekom izvodu prevedenom na grčki jezik). Time se *II. Žitije Naumovo* dovodi u isti, ili gotovo isti vremenski i tekstovni sloj u kojemu je Teofilaktovo Klimentovo žitije, dok su ga ranija proučavanja smatrala o njemu vrlo ovisnim. Nadalje, na tekstovnoj podlozi grčkoga Klimentova i slavenskoga Naumova žitija nastalo je vjerojatno veliko grčko Naumovo žitije, protograf opširnoga grčkog Naumova žitija sačuvanog u atenskom rukopisu iz 1646. godine i kraćega grčkog (moshopolskog) Naumova žitija, a zatim posredno i izvor trećem slavenskom Naumovu žitiju. U tekstu tako složene prapovijesti, *II. Žitiju Naumovu* sačuvale su nam se dvije vijesti koje su, vjerujemo, važne i za hrvatske ćirilometodske početke. Životopisac Naumov, pošto je na početku žitija dao kratke podatke o njegovu podrijetlu i mladosti, nastavlja pričanjem kako se Naum pridružio u misioniranju Konstantinu Filozofu i bratu mu Metodiju i: *Προφάσθητε η οφφασθη ρωδ' ηφςϊνσκυ η δαλ'μα-τϊνσκυ ηη, ποσλεδωα ηφ πο βζσδδ, η ηαση δο σταραγο Ρημα.*⁵⁶ Time govori o učenju i misioniranju Konstantina i Metodija i njihovih učenika među bugarskim (*Moesia, Μβοία*) i dalmatinskim Slavenima (Hrvatima) još prije njihova dolaska u Moravsku, a nakon sloma moravske misije dijasporu Metodijevih učenika Naumov životopisac opisuje riječima: *Ταηε ρασειασεσ οβυ πο Μβινςϊτο, α οβυ πο δαλματϊτο η δακϊδ, η σλωβο βοηϊε οφμνοηησε πο β'σδδδ στωρυτςετο. Ηαημ' ηε η κλημεη'τζ προηηδωση βζ στωραηαηζ ηηηρϊηνσκυηζ η ηηηηηδον'σκυηη η βζ λιβανηε δ'βωλ'σκειο προ κρη ηζερα οηρϊτ'σκαγο γραδα ..*⁵⁷ Treba reći da Teofilaktovo grčko Klimentovo žitije, koje najopširnije govori o stradanjima i izgonu Metodijevih učenika, priča samo o njihovu bijegu i djelovanju među bugarskim Slavenima, a samo na jednom mjestu spominje da su se slavenski učenici raspršili na razne strane kako bi mnogima donijeli evanđeosko učenje (cap. XIV). Spomenimo, međutim, da o bijegu slavenskog naroda Bugarima i Hrvatima nakon upada Mađara u Panoniju i Moravsku piše Konstantin Porfirogenet: *Μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τοῦ αὐτοῦ Σφενδοπλόκου ἕνα χρόνον ἐν εἰρήμῃ διατελέσαντες, ἔριδος καὶ στάσεως ἐν αὐτοῖς ἐμπεσοῦσης, καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐμφύλιον πόλεμον ποιήσαντες, ἐλθόντες οἱ Τοῦρκοι (= Μαδारी, I. P.) τοὺτους παντελῶς ἐξωλόθρευσαν, καὶ ἐκράτησαν τὴν αὐτῶν χώραν, εἰς ἣν καὶ ἀρτίως οἰκοῦσι καὶ οἱ ὑπολεωφθέντες τοῦ λαοῦ διεσκορπίσθησαν προσφυγόντες εἰς*

⁵⁶ П. А. Лавров, *Материалы*, str. 182–183.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 184.

τὰ πανακείμενα ἔθνη, εἰς τε τοὺς Βουλγάρους καὶ Τοῦρκους καὶ Χρωβάτους καὶ εἰς τὰ λοιπὰ ἔθνη (*De administrando imperio*, cap. 41).⁵⁸

Slavensko III. *Žitije Naumovo*, sačuvano sa *Službom sv. Naumu*, veže se sadržajem uz grčka Naumova žitija.⁵⁹ Usporedba s grčkim tekstovima pokazuje da je ono posve blisko kraćem, »mohopolskom« Naumovu žitiju, ali da nije njegov izravni prijevod nego da mu je kao uzor morao poslužiti neki stariji, danas nepoznati, grčki tekst, prema kojemu je nastalo i »mohopolsko« žitije. To kasno žitije Naumovo, priređeno, kako se drži, tek u 18. stoljeću, slavenski je naumovski tekst najslabije povijesne pouzdanosti i tradiranosti, usprkos tome što mu je povijesno stablo staro i pouzdano, što mu u korijenima leže Klimentovo grčko žitije i slavensko II. *Žitije Naumovo*, pa i dublje, prvi staroslavenski hagiografski tekstovi o Konstantinu i Metodiju i njihovim učenicima. Međutim, predaleko odmaknuto od svoje tradicije, slavensko III. *Žitije Naumovo* ispričalo je pomalo neobičnu priču u kojoj je zapravo ćirilometodska slavenska misija prenesena iz Moravske u bugarsku zemlju. Pošto su položili temelje bugarskoj slavenskoj pismenosti, bizantski su misionari pošli u Rim gdje je papa Hadrijan II. pohvalio i odobrio slavenske knjige, a potom su se ponovo, bez Konstantina-Ćirila, »propovijedajući pravoslavnu vjeru«, vraćali u Bugarsku, da bi se našli u »njemačkoj i ugarskoj zemlji«. Tu su ih, zbog njihova učenja, čekala stradanja i tamnice, pa opet bijeg knezu Borisu i misioniranje na svim stranama bugarske zemlje. Na kraju je Kliment postao moravski nadbiskup, a Naum se našao na Ohridskom jezeru. Sastavljač ove verzije Naumova žitija vrlo je slobodno kompilirao podatke o ćirilometodskoj slavenskoj misiji, a samo se mjestimice u tom tekstu prepoznaju i dobri, stari izvori, kao, primjerice, u rimskoj epizodi. Nakon što je ispričao zbivanja u Rimu, nalazi se u tom žitiju mjesto koje glasi: СѢЪИИ ЖЕ МЕΘΟΔΙИ СО СВОЕЮ ДРУЖИНОЮ, КЛИМЕНТОМЪ ЪЛЖЕННЫМЪ И БѢГОНОСНЫМЪ НАДЪМОМЪ И СЪ ПРОУИИИ ВОЗВРАТИШАСА ВЪ ЗЕМЛЮ БУЛГАРСКОЮ. НАУША СВОЕ ПЛАВАНІЕ ПО МОРЮ, И ДОПЛИША ДАЖЕ ДО ІЛІРІКА И, ШСТАВЛШЕ КОРАБЕЛЬ, НАУША ПО СЪХУ СВОИ ПУТЬ ШЕСТВОВАТИ, АПѢОЛСКИ ПРОПОВѢДАЮЩЕ ПРАВОСЛАВНОЮ ВѢРѢ. ДОСТИГШЕ ЖЕ И ЗЕМЛЮ НЕМСКОЮ И ОУНГАРСКОЮ ...⁶⁰ Još se jedanput, dakle, u Naumovim žitijima govori o proputovanju Metodija (sada bez Konstantina-Ćirila) i njegovih učenika kroz naše krajeve, samo ovaj put nema spomena o misioniranju i učenju dalmatinskog naroda. To je mjesto navelo Vjekoslava Štefanića na zanimljivu pretpostavku da je Metodije možda u

⁵⁸F. Rački, *Documenta*, str. 387.

⁵⁹Tekst III. *Žitija Naumova* objavio je П. А. Лавров, *Житія св. Наума Охридскаго и служба ему*, str. 23–26; *Материалы*, str. 184–187.

⁶⁰П. А. Лавров, *Материалы*, str. 185–186.

Rimu 880. godine došao u dodir s dalmatinskim benediktincima i zatim putovao kroz Dalmaciju. U slavenskoj *Službi sv. Naumu*,⁶¹ vrlo lijepom književnom tekstu, u čijem se sklopu, po uzoru na grčke izvore, i nalazi *III. Žitije Naumovo*, uz misioniranje u bugarskoj, »mesijskoj«, »misijskoj« zemlji i narodu, ima mnogo spomena i o djelovanju bizantskih misionara među drugim Slavenima. Ćiril i Metodije, »božanstveni oci Bugara i Slavena«, donesoše svjetlo i u tamu »zapadnih ljudi«. A Naum je zajedno sa svojim učiteljima, Klimentom i drugim suputnicima podnosio svaku patnju i žrtvu za dobrobit slavenskih naroda: **ХОДИЛЪ ЕСИ ПѢТИ ДАЛ-НЫЯ СЪ КҮРІЛЛОМЪ ПРЕМѢДРЬИМЪ, ѿ СЕВѢРА ДАЖЕ ДО РИМА ... ѿ КОНЕЦЪ СЕВЕРНЫХЪ ДАЖЕ ДО КОНЕЦЪ ЗАПАДНЫХЪ ВЪ МОРЕ ВЪША ШЕСТВІА ВАША, БЛЖЕНІИ, И ВНИДОСТЕ ВЪ РИМЪ, НОВЫИ ЗАВѢТЪ ЗАВѢЩАЮЩЕ ... ДОШЕЛЪ ЕСИ ВСА СЛАВАНСКІА СТРАНЫ, СЪ КЛИМЕНТОМЪ, ВСЕМѢДРЕ, ТВОИМЪ СПҮТНИКОМЪ, ОХРИДѢ И ШКРЕСТЪ ЛЮДИ НАСТАВЛАА НА ПѢТЬ ПРАВИЙ ТВОИМЪ ПРОПОВѢДАНІЕМЪ ... ГРОЕЗ ТВОЙ ПРЕДЛЕЖИТЪ СЛАВЕНСКИМЪ НАРОДѢМЪ, ЛЮБЯЩИМЪ ТЯ, ТАКШ ИСТОУНИКЪ СЛАДКІЙ, ѿ НЕГОЖЕ ВСИ ПІЮЩЕ ПИТІЕ БЖЕСТВЕННЫЕ ВОДЫ, ВОПІЮТЪ: ВСА ДѢЛА ГДА ГДА ПОИТЕ И ПРЕВОЗНОСИТЕ ВО ВСА ВѢКИ.**⁶²

Kada se spomene ili misli na put kojim su bizantski misionari Konstantin i Metodije na čelu svoje slavenske misije 863. godine posli prema Rastislavovoj Moravskoj, tada se najčešće pretpostavlja ili prešutno podrazumijeva da ih je put vodio kopnom preko Bugarske. O tom putu *Žitije Konstantinovo* i *Žitije Metodijevo* ne govore ništa, a o njihovu putu u Moravsku preko Bugarske izrijeком ne kažu ništa ni kasniji ćirilometodski izvori. Pa ipak, sliku o »bugarskom putu« stvorili su, kako nam se čini, upravo ti kasniji brojni tekstovi, uglavnom slavenski i grčki ćirilometodski izvori, koji gotovo odreda na ovaj ili onaj način bugarskom narodu daju značajnu, čak i presudnu ulogu u rađanju i očuvanju prve slavenske pismenosti. Govore ti izvori o misioniranju Konstantina i Metodija s učenicima u bugarskoj zemlji, o stvaranju bugarskog, slavenskog pisma, o prvim prijevodima s grčkoga na bugarski jezik i sve to najčešće prije njihove moravske misije, ili govore, ponekad vrlo iscrpno, o prijenosu ćirilometodske moravske baštine među bugarske Slavene, i o bogatom, plodnom nastavljanju ćirilometodskoga slavenskog djela među Bugarima, o čemu i nema nikakve dvojbe. Nije teško ocijeniti da iz korijenâ svih tih izvora, barem slavenskih i grčkih, progovara Teofilaktovo grčko Klimentovo žitije, poslije *ŽK*, *ŽM* i latinske *Italske legende*, starinom i sadržajem, osobito važan, a za

⁶¹ Cijelu je slavensku *Službu sv. Naumu* objavio П. А. Лавров 1908. godine (*op. cit.*, str. 7-37), a neizdane odlomke 1930. godine (*op. cit.*, str. 187-192).

⁶² П. А. Лавров, *Материалы*, str. 189-191.

sudbinu ćirilometodske tradicije među južnim Slavenima najvažniji ćirilometodski izvor, koji, dakako, s razlogom nosi i ime *Bugarska legenda*. Posebno mjesto među spomenutim tekstovima imaju izvori koji govore o misioniranju Konstantina Filozofa (možda i Metodija) u dolini rijeke Bregalnice u Makedoniji sredinom 9. stoljeća (kratko Ćirilovo žitije [*Uspenie Ćirilovo*], *Solunska legenda*). Tzv. bregalnička misija nema povijesnih potvrda, ali je s pravom još od kraja 18. stoljeća zaokupljala pažnju mnogih istraživača, koji su u takvom mogućem misioniranju Slavena prije moravske misije vidjeli značenje ne samo za pismene početke makedonskih i bugarskih Slavena nego i za općeslavensku duhovnu kulturu.⁶³ Slavenskim i grčkim tekstovima s bugarskom tematikom pridružuju se na izvjestan način i neki zapadnoslavenski, češki latinski ćirilometodski izvori: *Kristianova legenda (Christiani monachi Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius)*, *Moravska legenda (Tempore Michaelis imperatoris)*, *legenda Diffundente sole* i *legenda Beatus Cyrillus*, izvori koji, manje ili više jasno, govore o ćirilometodskom pokršćavanju Bugara prije Konstantinova i Metodijeva dolaska u Moravsku.⁶⁴ Mnogi su, dakle, izvori mogli graditi predodžbu o »bugarskom putu« Konstantina i Metodija prema Moravskoj, ali je oduvijek, premda rjeđe, bilo i drugih mišljenja. Posljednjih desetljeća drugačija su mišljenja vrlo ozbiljno razvila i konačno oblikovala dva ćirilometodska znanstvenika – Vojtěch Tkadlčík i Francis Dvorník – u raspravi (i polemici) s Josefom Cibulkom, pristašom »bugarske« teze. J. Cibulka je objavio 1965. godine opširnu raspravu u kojoj je iscrpno razradio još od početka 20. stoljeća postavljenu tezu kako su Konstantin i Metodije u Moravsku došli tek 864, a ne 863. godine, kako se općenito držalo i drži među ćirilometodskim istraživačima, a njegovu je radnju, s izvjesnom ogradom, uredništvo časopisa *Byzantinoslavica* predstavilo bizantolozima kao temu za znanstvenu raspravu. Cibulka je zatim u tako skraćenom vremenskom razdoblju koje je dobio od polaska i dolaska u Moravsku do dolaska u Rim (jer samo je vrijeme dolaska Solunske braće u Rim pouzdano) izabrao i argumentirao i kraći, ili najkraći put iz Carigrada do Moravske (u čemu mu je osobito poslužila *Tabula Peutingeriana*), dakle, put koji je, po autorovu mišljenju, Konstantin i Metodija vodio iz Carigrada na Hadrianopolis (Edirne-Drinopolje), Philippopolis (Plovdiv), Serdicu (Srēdec, Sofija), Naissus (Niš), Singidunum (Beograd), Sirmium (Sremska Mitrovica), a zatim jednom od triju mogućih panonskih cesta do ušća Morave i dalje do Rastislavova sjedišta.⁶⁵ Uskoro se, da bi obranio tradicionalno mišljenje o

⁶³ O »bregalničkoj« problematici među recentnim radovima usp. Л.Грашева, *Брегалницкая миссия Константина-Кирилла и Мефодия (История вопроса)*, u Проблемы изучения культурного наследия, Moskva 1985, str. 22–29.

⁶⁴ Za latinske izvore v. izdanja MMFH II, str. 186–199, 255–268, 276–283, 299–303.

⁶⁵ J. Cibulka, *Der Zeitpunkt der Ankunft der Brüder Konstantin-Cyrillus und Methodius in Mähren*, *Byzantinoslavica* XXVI/2, Praha 1965, str. 318–364.

863. godini kao početku bizantske moravske misije, javio V. Tkadlčík, i još se jedanput vrlo pomno vratio na izvore. Budući da se sporna godina dolaska u Moravsku može izvoditi samo na temelju poznatog vremena njihova dolaska u Rim (prosinac 867. ili siječanj 868. god.), te na temelju vijesti o dužini njihova boravka u Moravskoj, sačuvanih u *Italskoj legendi*, *ŽK* i *ŽM*, a one su različite, Tkadlčík je vrlo složenim izračunavanjem, a u nj je trebalo uključiti i boravak kod panonskog kneza Kocelja, kao i vrijeme provedeno u Veneciji i na putovanju do Rima, uvjerljivo obranio mišljenje da su Konstantin i Metodije u Moravsku stigli 863. godine. Nastavljajući raspravu s J. Cibulkom, Tkadlčík je nadalje ustvrdio da bizantski poslanici nisu putovali u Moravsku kopnenim putem (a i da jesu, kopneni bi ih put vjerojatno vodio preko Soluna, Skoplja, Niša, Beograda i dalje do Moravske), nego su najvjerojatnije putovali morem od Drača do Venecije i dalje sigurnom cestom kroz kršćanske krajeve, putem mnogo pogodnijim i sigurnijim, premda nešto dužim, tako da su iz Carigrada pošli u ožujku ili početkom travnja, a u Moravsku stigli krajem mjeseca lipnja 863. godine.⁶⁶ Samo godinu dana kasnije, ne znajući još za Tkadlčíkovo mišljenje, F. Dvorník je u svojoj posljednjoj velikoj sintezi ćiril. methodske i šire srednjovjekovne slavenske tematike, kojoj je posvetio čitav život, o istom pitanju napisao cijelo poglavlje. S punim se poštovanjem odnoseći prema Cibulkinjoj raspravi, koja sadrži dragocjene podatke o načinima i običajima putovanja u ranom srednjem vijeku, Dvorník je još jedanput pretresao čitavu problematiku, sigurnost jednoga i drugoga puta, stanje cestâ u 9. stoljeću kojima su misionari mogli putovati, i što je bilo najvažnije, i Dvorníku svakako najbliže, bacio je ponovo pogled na povijesne i druge uvjete koji su stvorili i pratili bizantsku ćirilometodsku misiju i na položaj i odnose narodâ koje je ona doticala ili mogla dotaći, da bi na kraju i on zaključio da misija najvjerojatnije nije putovala kopnom kroz Bugarsku. Poslanstvo bizantskog cara i carigradskog patrijarha na čelu s Konstantinom i Metodijem izabralo je put morem, doduše, nešto duži, ali sigurniji put do Moravske. Od Carigrada preko Soluna do Drača dovela ih je stara rimska cesta *Via Egnatia*, za Bizantinca najsigurnija cesta prema zapadu, u Draču su se ukrcali u lađu kojom su plovili do bizantske Venecije, a iz Venecije su nastavili jantarskom cestom, kojom su se služili mletački i akvilejski trgovci, prema Moravskoj, kamo su mogli stići u jesen 863. godine.⁶⁷

⁶⁶V. Tkadlčík, *Datum příchodu slovanských apoštolů na Moravu*, *Slavia* XXXVIII/4, Praha 1969, str. 542-551.

⁶⁷F. Dvorník, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, str. 298-302. Glasoviti američki povjesnik, bizantolog i ćirilometodski znanstvenik češkog podrijetla František Francis Dvorník jedan je od najvećih istraživača srednjovjekovne slavenske povijesti, kristijaniziranja slavenskih naroda, i iznad svega proučavatelj ćirilometodske problematike. Njegove knjige, kao primjerice: *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle* (1926), *Les légendes de Constantin et*

Doista nam se čini uvjerljivim da je bizantsko vjersko poslanstvo pošlo tim putem,⁶⁸ morem, a ne kopnom kroz Bugarsku, tada još pogansku i Bizantu neprijateljsku zemlju, koja je upravo u to vrijeme, iza bizantskih i Rastislavovih leđa, sklapala politički i kulturni savez s Ludvigom Njemačkim, tako da je bizantska vojska baš 863–864. godine upala u Bugarsku, prekinula savez Franaka i Bugara i prisilila kneza Borisa da primi bizantski oblik kršćanstva. Mnogi će se, dakako, zapitati kako su prošli kroz neretljanski gusarski bedem na srednjem Jadranu, ali Neretljani, zakleti neprijatelji i pljačkaši mletačkih lađa, nisu, čini se, ulazili u neprijateljske okružaje s bizantskom Dalmacijom, a i bizantsko je poslanstvo, bez dvojbe, imalo jaku i dobro opremljenu pratnju. Povjesnici će se svakako na ovom mjestu sjetiti i sudbine papinskih legata, koji su, vraćajući se 870. godine s carigradskog koncila, morem na Anconu, napadnuti, opljačkani i zarobljeni, najvjerojatnije od neretljanskih gusara, tako da su ostali i bez akata netom održanoga crkvenog sabora u Carigradu. Radi se, ipak, o posve drugoj stvari, pa i o drugim putnicima, jer kako se vidi iz oštih prigovora pape Hadrijana II. i franačkog cara Ludviga II. upućenih zbog toga prepada bizantskom caru Vasiliju, Carigrad papine poslanike nije opremio dovoljno jakom pratnjom, a i može se pretpostaviti da je Vasilije I. Make-donac imao svoje razloge zbog kojih to nije učinio.⁶⁹ Posve nešto drugo bila je bizantska slavenska misija koja je 863. godine krenula prema Moravskoj s jakom i počasnom pratnjom bizantskog cara i blagoslovom patrijarha Fotija, te s velikim carigradskim intelektualcem i misionarom Konstantinom Filozofom na čelu, bratom mu Metodijem i učenicima prolazila bizantskom Dalmacijom.

Ako nastavimo na ono što je ovdje do sada rečeno, što se u proučavanjima tijekom stoljećâ iskristaliziralo kao najuvjerljivije i najprihvatljivije, ako se oslonimo na oskudne, ali vrijedne vijesti u ćirilometodskim i povijesnim izvorima o kojima smo ovdje govorili, i kada znamo s kojega su nam se područja (kvarnerski otoci, Hrvatsko primorje, istočna i srednja Istra) sačuvali najstariji hrvatskoglagoljski spomenici

de Méthode vues de Byzance (1933), ali i neke druge, označile su epohu u ćirilometodskim istraživanjima. Osim toga, Francis Dvorník je i učenjak koji je hrvatskoj ćirilometodskoj problematici (i kristijaniziranju Hrvata) posvetio najviše pažnje, pa i simpatija, među stranim učenjacima. Posebno su vrijedna njegova istraživanja kristijaniziranja i misioniranja moravskog naroda, a u korijenima najranije duhovne i materijalne kulture Moravljana Dvorník je prepoznao i učitelje i misionare s jadranskoga područja, s dalmatinsko-istarske (akvilejske) oblasti. U tom mu se mišljenju pridružio i suvremeni veliki češki bizantolog i ćirilometodski znanstvenik V. Vavřínek (usp. npr. *Čirkevní misie v dějinách Velké Moravy*, Praha 1963).

⁶⁸Zanimljivo je da je taj put morem pretpostavio već L. Petrović (1908), a C. Jireček je smatrao, kao i neki drugi autori, da je Metodije putovao morem posjetivši 882. godine Carigrad (1901).

⁶⁹F. Dvorník, *op. cit.*, str. 301–302. — Usp. i F. Šišić, *Povijest Hrvata*, str. 350; N. Klaić, *Povijest Hrvata*, str. 217.

(epigrafski spomenici⁷⁰) i gdje su bila i ostala najjača središta hrvatskoga glagoljaštva, moramo vjerovati da se tu i začelo glagoljanje među Hrvatima. I mislimo da smijemo pretpostaviti da je prvo sjeme ćirilometodske slavenske kulture među Hrvatima mogla zasijati već sama ćirilometodska misija 863. godine, ukoliko je doista prolazila kroz bizantsku Dalmaciju na putu prema Moravskoj. Koliko su u tome mogli sudjelovati sami nosioci bizantske slavenske misije Konstantin-Ćiril i Metodije, u toku putovanja koje je od Carigrada do Moravske trajalo, kako učenjaci drže, oko tri mjeseca, a koliko njihovi u Bizantu obučeni učenici, od kojih su neki možda zadržani na bizantskim dalmatinskim posjedima, možda i na kvarnerskim otocima, ne možemo, dakako, znati. U svakom slučaju, ploveći i zaustavljajući se u prijateljskim dalmatinskim gradovima, nosioci slavenske misije vjerojatno su se susretali i s Hrvatima, koji su u dalmatinskim biskupijama već bili brojni, s kristijaniziranim slavenskim narodom kojemu je slavenska kultura, rođena i ponijeta iz Bizanta, mogla biti isto tako bliska i potrebna kao i dalekim Moravljanima. A bizantski dalmatinski gradovi i biskupi nisu mogli imati ništa protiv susretâ i dodirâ bizantskih misionara i Hrvata, ništa protiv tekovina koje su nosili i darivali ti misionari, poslani i otpravljeni s najvišim počastima carigradskog dvora i crkve Moravljanima, drugom slavenskom narodu. Dalmatinske biskupije koje su također pripadale carigradskoj crkvi, u pogledu liturgijskih jezika širokogrudnoj crkvi, biskupije u kojima se još njegovalo i grčko bogoslužje, nisu mogle zazirati ni od novog liturgijskog jezika. Naprotiv, dopuštenjem slavenskog jezika u službi božjoj dalmatinski su gradovi i biskupi mogli Hrvate s kojima su u svojoj pokrajini živjeli u miru još samo jače sebi privući i približiti. Ovdje je potrebno da se još jedanput podsjetimo na *II. Žitije Naumovo* po riječima kojega su Konstantin Filozof, Metodije i Naum prolazeći učili »misijskom« i dalmatinskom zemljom. *Moesia, Mvola, Mezija*, bila je antička pokrajina na Balkanskom poluotoku prilično nejasnih granica. »Misijski rod« ili »misijska«, »mesijska« zemlja, koji se često spominju u slavenskim i grčkim ćirilometodskim izvorima, zemlja u kojoj su, prema *II. Žitiju Naumovu*, bizantski misionari misionirali prije Dalmacije, vjerojatno je bila povijesna pokrajina *Moesia Superior*, kojom su prolazili ili koju su doticali Konstantin i Metodije putujući kopnom prije svoje plovidbe istočnom obalom Jadrana. U slavenskim ćirilometodskim izvorima posvećenim južnoslavenskoj ćirilometodskoj tradiciji, među koje djelomice spada i *II. Žitije Naumovo*, izvorima koji gotovo isključivo govore o ćirilometodskom djelovanju ili baštini među bugarskim Slavenima, osobito je dragocjen podatak kako su Konstantin Filozof i Metodije učili i »dalmatinski rod«, kao što je dragocjen i podatak kako su poslije smrti učitelja neki Metodijevi učenici sa slavenskim knjigama bježali prema Dalmaciji. Nešto je manje, dakako, pouzdana citirana vijest iz *III. Žitija Naumova*, ali i ona može biti odjek proputovanja Metodijeva i njegovih

⁷⁰Usp. B. Fučić, *Glagoljski natpisi*, Djela JAZU, knj. 57, Zagreb 1982.

učenika kroz naše krajeve. Crkvenopravni, polemički spis *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (*Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum*), vrlo značajan povijesni izvor nastao u Salzburgu 871. godine, usprkos neprijateljskom stavu prema slavenskoj misiji, jer salzburškom nadbiskupu otima jurisdikciju nad Panonijom, prvorazredno je svjedočanstvo i o uspjehu ćirilometodske misije među panonskim Slavenima. U XII. poglavlju ove rasprave anonimni autor s ogorčenjem i s izvjesnim prezirom priča kako je u Panoniju došao neki Grk Metodije s novostvorenim slavenskim pismom (knjigama) te potisnuo i omrazio pučku rimsku nauku i latinski jezik u bogoslužju (*Qui multum tempus ibi demoratus est, exercens suum potestative officium sicut illi licuit archiepiscopus suus, usque dum quidam Graecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctoriales Latinas philosophice superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et euangelia ecclesiasticumque officium illorum qui hoc Latine celebraverunt*).⁷¹ U 12. ili početkom 13. stoljeća nastala je skraćena verzija ili izvod iz toga spisa s nekim dodacima, poznat pod imenom *Excerptum de Karentanis*, koji govori kako je (u Panoniju, Karantaniju) s područja Istre i Dalmacije došao neki Slaven Metodije, koji je iznašao slavenska pisma i na slavenskom jeziku služio službu božju te omrazio latinski jezik (*Post hunc interiecto aliquo tempore supervenit quidam Sclavus ab Hystris et Dalmatie partibus nomine Methodius, qui adinvenit Sclavicas litteras et Sclavice celebravit divinum officium et vilescere fecit Latinum*).⁷² Nije lako ocijeniti da li citirana rečenica govori o nekom baš Metodijevu dolasku s juga, ili, premda spominje samo Metodija koji je kao panonski nadbiskup navukao na se najveću mržnju salzburškog duhovništva, zapravo govori o dolasku ćirilometodske misije koja se *ab Hystris et Dalmatie partibus* jantarskom cestom uspinjala prema Panoniji i Moravskoj. I nadalje, u znanstvenoj i popularnoj literaturi tisuće je puta citirano mjesto iz hrvatske redakcije *Ljetopisa popa Dukljanina*: »Sveti muž Kostanc naredi popove i knjigu harvacku i istumači iz grčkoga knjigu harvacku: istumači evanjelja i sve pistule crikvene, i tako staroga kako novoga zakona, i učini knjige s papinim dopušćenjem, i naredi misu i utvrdi zemlju u viru Isukrstovu.«⁷³ Historiografija je, kako je poznato, nakon velikih i dugih rasprava,

⁷¹ Izd. M. Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Razprave znanstvenega društva v Ljubljani 11, Historični odsek 3, Ljubljana 1936, str. 139.

⁷² Ibid., str. 140.

⁷³ Izd. V. Mošin, *Ljetopis popa Dukljanina*. Latinski tekst sa hrvatskim prijevodom i »Hrvatska kronika«, Zagreb 1950, str. 49 (Tekstovi su u Mošinovoj knjizi objavljeni prema izdanju F. Šišića iz 1928). – Citirano mjesto u latinskom tekstu glasi: *Itaque Constantinus, vir sanctissimus, ordinavit presbyteros et litteram lingua sclavonica componens, commutavit evangelium Christi atque Psalterium et omnes divinos libros veteris et novi testamenti de graeca litera in sclavonicam, nec non et missam eis ordinans more Graecorum, confirmavit eos in fide Christi ...* (Ibid., str. 49).

izrekla svoje mišljenje o nevelikoj povijesnoj pouzdanosti, pogotovo u nekim dijelovima, *Ljetopisa popa Dukljanina*. Ćirilometodskim je znanstvenicima, međutim, oduvijek bilo teško preći preko VIII. i IX. poglavlja i latinskog teksta (*Libellus Gothorum* ili *Regnum Sclavorum*) i »Hrvatske kronike«, poglavlja koja govore, premda previše smušeno, pogrešnim redoslijedom, miješajući osobe i podatke, o ćirilometodskom djelovanju među Slavenima, pa su u pojedinoj rečenici ili podatku tražili zrna istine, ili svoju istinu za ovaj ili onaj dio ćirilometodske misije, za ovaj ili onaj slavenski narod. Dio iz »Hrvatske kronike« svakako je moravsko zbivanje transponirano u hrvatske krajeve, nastalo prema *ŽK* i *ŽM*, a i prema još nekim ćirilometodskim izvorima, ali se u tom tekstu možda može vidjeti i neki odjek, barem odjek stare predaje, o prolazu bizantskih misionara kroz krajeve naseljene Hrvatima. Zanimljiv je pokušaj češkog učenjaka Lubomíra E. Havlíka, do sada nezapažen u našoj historiografiji i paleoslavistici, da iz *Ljetopisa popa Dukljanina* izdvoji odlomak: inc. *Temporibus huius floruit, ut rosa, ex civitate Thessalonica quidam philosophus Constantinus nomine ... fin. Aliquantis post haec diebus immoratus cum rege confirmavit eum in fide atque doctrina Christi et valem faciens omnibus christicolis Romam profectus est* (gotovo čitavo VIII. i dio IX. poglavlja), kao ranije, nezavisno, samostalno djelo i ćirilometodski izvor. Djelu je autor dao ime *Legenda Dalmatica* ili *Legenda de Constantino Philosopho Dalmatica*. *Dalmatinska legenda* bi, prema mišljenju Havlíka, nastala kompilacijom i preradom *Italske legende*, *ŽK*, *ŽM* i papinskih pisama Moravljanima, kao glavnih svojih izvora, transponirajući moravske događaje u Dalmaciju i miješajući ih s dalmatinskim zbivanjima, a sastavljena je, prvobitno na latinskom jeziku, u hrvatskoj Dalmaciji, u vrijeme spora i polemikâ oko upotrebe slavenske liturgije 925. ili 1060. godine, prije »staroslavenske glagoljske verzije *Dukljaninove kronike*« (*Libellus Gothorum*, sred. 12. st.), i oko 1180–1200. godine inkorporirana u latinsku kroniku (*Regnum Sclavorum*). Filijacija i genealogija *Dalmatinske legende*, kako ih autor zamišlja, još su mnogo složenije nego što je to potrebno ovdje iznijeti, a složena je i geneza *Dukljaninove kronike*. *Dalmatinska legenda* je vjerojatno napisana kako bi opravdala i obranila slavensko bogoslužje od latinskoga duhovništva romanskih dalmatinskih gradova, a zbog tadašnjih poznatih napada na Metodijevu osobu i nauku, autor je u svom tekstu slavenski obred i slavensko pismo, ali i čitavo Metodijevo djelo, pripisao samo Konstantinu Filozofu.⁷⁴ Na Havlíkovu knjigu nepovoljno je reagirao belgijski učenjak, poznati proučavatelj *Italske legende*, bollandist Paul Devos, osporavajući češkom učenjaku prije svega mišljenje prema kojemu se sastavljač *Dukljaninove kronike* (ili *Dalmatinske*

⁷⁴L. E. Havlík, *Dukljanská kronika a Dalmatinská legenda*, Rozpravy ČSAV, ser. SV, roč. 86/2, Praha 1976.

legende) mogao za podatke o Konstantinu-Ćirilu poslužiti latinskom *Italskom legendom*.⁷⁵

Ćirilometodska slavenska kultura koja je vjerojatno već 863. godine među Hrvatima u bizantskoj Dalmaciji ostavila svoje početke, u narednim je desetljećima dobivala nove poticaje za razvoj u kulturi Hrvata. Vrlo je teško reći jesu li i kako razvoju hrvatskoga glagoljaštva pomogla neka kasnija proputovanja Solunske braće ili Metodija s učenicima na putu u Rim ili iz Rima, i jesu li ona uopće dotakla već dotaknuta područja. Vjerojatno je da je putovanje u Carigrad 882. godine Metodija opet vodilo kroz bizantsku Dalmaciju. Naime, tome u prilog govori i mišljenje brojnih istraživača koji smatraju da su braća prvi put napustivši Moravsku pošla u Carigrad. Kako znamo, bizantski su misionari potkraj 866. ili u prvoj polovini 867. godine krenuli iz Moravske prema jugu da bi posvetili slavenske učenike, zatražili najvišu potvrdu svoje djelatnosti i organizirali slavensku crkvenu hijerarhiju, i završili su svoj put u Rimu. U znanosti se, međutim, još uvijek raspravlja jesu li oni svoje namjere doista željeli ostvariti u Rimu, ili možda u Akvileji, ili su zapravo pošli u Carigrad preko Venecije, jer su tek u Veneciji dobili poziv pape Nikole I. Od ostalih mogućnosti, prije proljeća 886. godine, vjerojatno nam se čini da su slavenski svećenici, učenici Konstantina i Metodija, tražeći utočište, pošli prema jugu nakon sloma slavenske misije među panonskim Slavenima i nestanka donjopanonskoga kneza Kocelja 874. godine, uz već ranije tragično maknutoga moravskog kneza Rastislava, glavnog zaštitnika ćirilometodske misije. I konačno, smrt Metodijeve 885. godine i papinska poslanica knezu Svatopluku kojom je Stjepan V. iste godine osudio Metodijevo učenje i zabranio slavensko bogoslužje u Moravskoj rasijali su u proljeće 886. godine Konstantinove i Metodijeve učenike slavenskim svijetom, a neki od njih, s baštinom svojih učitelja, došli su, možda upravo zbog ranijih dodira s Hrvatima, među Hrvate. Novo bježanje preostalih Metodijevih učenika, a i naroda prema našim krajevima uslijedilo je nakon upada Mađara u kolijevku ćirilometodske slavenske pismenosti, i to vjerojatno u više etapa, ali svakako nakon konačnoga sloma Velikomoravske (906). Posve je sigurno da su se neki slavenski svećenici i preko bizantske Dalmacije vraćali u Carigrad. Carigradski dvor i crkva stvorili su ćirilometodsku slavensku misiju i ostali su joj uvijek skloni. Osobit prijatelj i zaštitnik bizantske slavenske misije bio je car Vasilije I. Makedonac (867-886). Godine 882. pozvao je nadbiskupa Metodija u Carigrad (*ŽM* 13), gdje ga je zajedno s patrijarhom Fotijem primio s velikom čašću i radošću, pohvalio njegovo učenje i zadržao nekoliko njegovih učenika sa slavenskim knjigama, a nekoliko mjeseci prije smrti, u proljeće 886. godine njegov je čovjek otkupio Ćirilove i Metodijeve učenike na tržištu

⁷⁵P. Devos, »*Légende Italique*« et »*Légende Dalmate*« concernant S. Constantin-Cyrille, *Analecta Bollandiana*, t. 95/1-2, Bruxelles 1977, str. 133-143.

robova u Veneciji. Tako su neki od Metodijevih učenika, kako je već rečeno, i iz Venecije mogli stići na bizantske posjede kvarnerskog otočja i Dalmacije. Jedan dio oslobođenih učenika u Veneciji, opet prema *I. Žitiju Naumovu*, car je poslao među Bugare, a mnogo toga govori da je car Vasilije I. Makedonac nastojao još za života Metodijeva da se ćirilometodsko slavensko bogoslužje i učenje proširi i među druge slavenske narode, među Južne Slavene, želeći ih oteti Rimu i privući Bizantu. Nastojao je sigurno da se ono proširi i među Hrvate u bizantskoj Dalmaciji, jer ne zaboravimo da je car Vasilije I. Makedonac bio obnovitelj bizantske vlasti na Jadranu, vladar koji je Dalmaciju od arhontije podigao na temu, te miroljubivo sređivao odnose između dalmatinskih gradova i hrvatskog i slavenskih vladara u zaleđu. Suprotstavljenost i borba pristalica slavenskog, glagoljaškog obreda i Latina stvarnost je, ipak, kasnijih stoljeća.

To što *ŽK* i *ŽM* šute o bilo kakvom dodiru Hrvata s ćirilometodskom slavenskom misijom ili ćirilometodskim djelom, jer moramo se, ipak, na njih vratiti, ne bi trebalo da nas čudi. Ova dva izvora, dva doista »krunska svjedoka« za najstarije, ćirilometodsko razdoblje slavenske pismenosti, ostali su u tom pogledu bez odgovora i za druge slavenske narode. Mislimo da su nas ostavili bez vijesti i o vjerojatnom ćirilometodskom misioniranju ili barem pripremanju za misioniranje među bizantskim Slavenima, jer slavenske knjige sigurno nisu napisane u kratkom vremenskom razdoblju od dolaska Rastislavovih poslanika u Carigrad do polaska ćirilometodske misije prema Moravskoj. *ŽK*, nastalo još za života Metodijeva, napisano je da bi proslavilo život i djelo Konstantina-Ćirila i prije svega obrazložilo potrebu i opravdanost njegove slavenske misije u Moravskoj. *ŽM*, nastalo odmah nakon Metodijeve smrti, u mnogo težim danima za slavensku crkvu, vjerna je slika crkvenih i političkih prilika Metodijeva vremena i obrana legitimnosti djelovanja slavenskog nadbiskupa među zapadnim Slavenima pred napadima latinaškoga franačkog klera.⁷⁶ Bizantska slavenska misija bila je oficijelno zatražena iz Moravske i iz Bizanta oficijelno poslana i namijenjena moravskim Slavenima, pa su i bizantski i moravski učenici, autori *ŽK* i *ŽM*, nastojali prije svega opisati bizantske godine svojih učitelja i sudbinu njihova djela u Moravskoj (i Panoniji). Sve ostalo što se moglo dogoditi izvan same moravske misije, bilo je neplanirano i slučajno zaustavljanje, nečujni dodir i sudbina hrvatskog ili nekog drugog naroda. Možda je i zbog toga hrvatski glagoljaš kada je prepisivao odlomak *ŽK* u brevijarskoj *Službi sv. Ćirilu i Metodiju*, ne našavši u žitiju spomena o svom ćirilometodskom nasljeđu, rođenje Konstantina

⁷⁶O osobinama *ŽK* i *ŽM* i namjeri s kojom su ti tekstovi pisani usp. V. Vavřínek, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, Rozpravy ČSAV, ser. SV, roč. 73/7, Praha 1963.

i Metodija stavio u dalmatinski Solin i dodao: *I vse knigi hrvatske tlmachiše*.⁷⁷ Treba reći da su, uz *ŽK* i *ŽM*, osobito važni povijesni izvori o ćirilometodskoj misiji među moravskim i panonskim Slavenima bila papinska pisma upućena moravskim i panonskim vladarima. Međutim, misija ili ćirilometodsko djelovanje nije našlo spomena ni u jednom papinskom pismu upravljenom hrvatskim vladarima ili crkvenim poglavarima, premda je ta međusobna korespondencija bila upravo bogata u vrijeme ćirilometodske misije među moravskim i panonskim Slavenima. Spomena nema vjerojatno zbog toga jer su u dodir s ćirilometodskom misijom prvobitno došli Hrvati u bizantskoj Dalmaciji, a ne Hrvati u kneževskoj Hrvatskoj.⁷⁸ Ipak, postoji jedno pismo koje navodi na razmišljanje, ali pismo koje je papa Ivan VIII. uputio dalmatinskom svećenstvu i narodu. O toj poslanici, datiranoj 10. lipnjem 879. godine, hrvatski su povjesnici vrlo mnogo pisali, vjerojatno najviše iza dvaju pisama pape Ivana X. uoči splitskoga saborovanja 925. godine, pa ovdje o njemu ne treba mnogo reći.⁷⁹ To pismo doista zaslužuje veliko zanimanje istraživača, jer je vrlo neobično, pa i pomalo zagonetno za 879. godinu. Papa Ivan VIII. začuđujuće se oštro u nekim rečenicama pisma obraća dalmatinskom svećenstvu, tražeći, pa i prijeteći, da se vrati Rimskoj crkvi, da izabere i pošalje svoga nadbiskupa na posvećenje u Rim i po palij. Da li je nakon potpunog uspjeha s Branimirovom Hrvatskom papa Ivan VIII. odlučio da konačno i bizantsku Dalmaciju privede u krilo Rimske crkve, ili se radilo o još nečemu, nečemu još težemu, teško je reći. Mnogo puta citirana i raspravljana rečenica papina pisma: *Porro si aliquid de parte Grecorum uel Sclauorum super uestra ad nos reuersione uel consecratione aut de pallii perceptione dubitatis, scitote pro certo, quoniam nos secundum sanctorum patrum decessorumque nostrorum pontificum statuta uos adiuuare auctoritate curabimus*,⁸⁰ kojom Ivan VIII. nudi svoju pomoć, ukoliko dalmatinski episkopi oklijevaju da prionu uz Rim ili se boje da to učine zbog Grka i Slavena (=Hrvata), možda – već 879. godine – govori o raširenosti ćirilometodskoga slavenskog bogoslužja i nekoj snazi glagoljaštva među Hrvatima u bizantskoj Dalmaciji.

Prvi susreti Hrvata s ćirilometodskom slavenskom kulturom ostaju ipak za istraživače »najtamnije« razdoblje hrvatskoga glagoljaštva. Zato jer hrvatska glago-

⁷⁷Usp. M. Pantelić, *Glagoljski brevijar popa Mavra iz godine 1460*, Slovo 15–16, Zagreb 1965, str. 94–149; I. Petrović, *Sadržajne i literarne osobine odlomaka »Žitija Konstantina-Ćirila« u hrvatskoglagoljskim i ruskim tekstovima*, Croatica 19, Zagreb 1983, str. 113–129; ista, *I frammenti della Vita Constantini nei testi croati e russi. Un'analisi comparativa del contenuto e della tematica letteraria*, Byzantinoslavica XLVI/1, Praha 1985, str. 5–18.

⁷⁸Usp. i N. Klaić, *Povijest Hrvata*, str. 396.

⁷⁹F. Šišić, *Povijest Hrvata*, str. 380–382, 681–689; N. Klaić, *Povijest Hrvata*, str. 253–255; S. Gunjača, *Ispravci i dopune*, II, str. 168–176.

⁸⁰Izd. *Codex diplomaticus* (1967), str. 17.

ljaška kultura ne posjeduje spomenike prije 11. stoljeća i zato što posjedujemo premalo vijesti u ćirilometodskim i drugim povijesnim izvorima o počecima glagoljanja u Hrvata. Možda se ćirilometodska kultura i baština uvlačila među Hrvate doista posve tiho, nečujno i slučajno, a možda i nije bilo tako, ali su književni spisi i ćirilometodski izvori koje su pisali Konstantinovi i Metodijevi učenici među Hrvatima nepovratno izgubljeni. Ne mora značiti da su među druge južne Slavene, kako se to obično misli, dolazili ili bježali najpoznatiji Ćirilovi i Metodijevi učenici. Oni su možda tek svojim radom u Ohridskoj i Preslavskoj književnoj školi, svojim, danas poznatim, sačuvanim djelom i sačuvanim imenom postali poznati. Djelo svojih učitelja neposredno su nastavili svojim djelom i djelom svojih učenika, ostavivši znatne, sačuvane tragove u staroslavenskim spomenicima i ćirilometodskim izvorima. Slavenske ćirilčke književnosti čuvaju ne samo velik broj staroslavenskih spomenika nego i neprocjenjivo blago ćirilometodskih slavenskih izvora svih redakcija: žitijâ, službi, pohvalâ i drugih tekstova posvećenih slavenskim prvoučiteljima i njihovim učenicima. Dakako, učenici Konstantina i Metodija i kasniji stvaraoci tih kultura nisu imali mnogo razloga da pišu o Hrvatima i njihovim dodirima s ćirilometodskom misijom ili djelom, o slavenskom narodu koji je za njih, ipak, oduvijek pripadao Zapadu, kao što nisu mnogo pisali ni o moravskim i panonskim narodima, pa ni o događajima oko ćirilometodske moravske misije. Dolaskom na jug okrenuli su se posve svojoj sredini i bizantskoj kulturi, i zamijenili prvo slavensko pismo, glagoljicu ćirilometodske moravske kulture, ćirilicom. Ipak, iz Ohridske književne škole, koja je najduže čuvala glagoljsko pismo i svoje književne spomenike pisala na arhetipima ćirilometodske moravske kulture, iz ohridskoga rukopisnog blaga, ali i iz drugih središta na slavenskom Jugu i Istoku, dugo su strujali tekstovi prema hrvatskoj glagoljaškoj književnosti, što je, nakon strujanja sa sjevera iz moravsko-panonskog, i kasnije češkoga crkvenoslavenskog žarišta, mnogo pomoglo oblikovanju najranijih slojeva hrvatske srednjovjekovne glagoljaške književnosti.

Povjesnici su mnogo pomogli slavenskim filolozima. Ali ova tema treba i nadalje svoje povjesnike i svoje filologe, kao i druge medieviste. Treba osobito svoje paleoslaviste, koji će, u odsutnosti ranih staroslavenskih spomenika hrvatske glagoljaške književnosti i znatnoj šutnji ćirilometodskih i povijesnih izvora, tekstološkom kritikom glagoljskih spomenika kasnijih razdoblja hrvatskoga srednjovjekovlja i nadalje istraživati i, nadamo se, potvrđivati najstarije ćirilometodske početke i tradiranost hrvatske srednjovjekovne glagoljaške kulture. Hrvatska ćirilometodska književna kultura po glagoljskom pismu i po svojim tekstovima ima zajedničke korijene s moravskom ćirilometodskom kulturom, i u svom najstarijem sloju pokazuje pripadnost zapadnoj zajednici slavenskih književnosti kojoj su pripadale Moravska, Panonija, Hrvatska i Češka, i koja se nekako održala sve do u 11. stoljeće. Bio je to nježan cvijet kojemu je prvi udarac zadala smrt Metodijeva i izgon njegovih učeni-

ka iz Moravske, strašan udarac upad Mađara u kolijevku ćirilometodske slavenske pismenosti, i konačno propast Sáazave. I nakon toga vremena zapadnu usmjerenost ćirilometodske slavenske kulture čuva i dalje najznatnije razvija hrvatska glagoljaška književnost, iz koje će još jedanput u 14. stoljeću, za vrijeme emauske epizode, Česi nastojati obnoviti svoju ćirilometodsku tradiciju. Ali hrvatska glagoljaška književnost prima dugo, još duže, i plodonosna strujanja iz slavenskih ćiriličkih književnosti. Tako Hrvati pišu svoje rano glagoljaško književno srednjovjekovlje koje počiva na ćirilometodskom slavenskom nasljeđu. Ali to je već tematika za novu raspravu.

Sažetak

U uvodnom dijelu rasprave govori se o počecima i povijesti ćirilometodskih istraživanja u okviru povijesnih znanosti i slavenske filologije, a zatim o velikom obimu, tematici i rezultatima suvremenih ćirilometodskih proučavanja, te o primarnim potrebama i zadacima koji stoje pred današnjom i sutrašnjom ćirilometodskom znanošću.

Uz istraživanja općeslavenskih tekovina ćirilometodskog djela, rano započinju i proučavanja početaka nacionalnih slavenskih kultura poniklih na izravnom ćirilometodskom nasljeđu ili posrednoj ćirilometodskoj tradiciji. Ta istraživanja u ćirilometodskoj znanosti i filološkoj medievistici, s obzirom na malobrojne ili neznatne spomenike koji bi pojedine slavenske narode i kulture neposredno vezali uz ćirilometodsku misiju ili djelo u prvim stoljećima slavenske pismenosti i književnosti, traže od istraživača često golem trud, a u raspravljanjima izazivaju najviše konfrontacija i daju najviše hipotetičkih rješenja.

Ćirilometodski počeci hrvatske srednjovjekovne kulture, najznatnije glagoljske slavenske književnosti, za istraživače su »najtamnije« razdoblje hrvatskoga glagoljaštva. Hrvati nisu sačuvali glagoljske spomenike starije od 11. stoljeća, a ni primarni ćirilometodski i povijesni izvori za najstarije, ćirilometodsko razdoblje slavenske pismenosti ne govore o susretima Hrvata s ćirilometodskom moravskom misijom ili djelom. Postoje, ipak, neke rijetke i oskudne vijesti i indicije u drugim ćirilometodskim i povijesnim izvorima koje se mogu dovesti u vezu s počecima glagoljanja u Hrvata. Splitski saborski spisi (925, 928. i 1060. god.), među kojima su najznačajnija dva pisma pape Ivana X. i deseti kanon splitskog sabora iz 925. godine, prve izravne vijesti o ranom glagoljanju u Hrvata, najznačajniji su svjedoci o životu i sudbini hrvatskoga glagoljaštva u stoljećima iz kojih nam se nisu sačuvala spomenička svjedočanstva.

Istraživanja početaka hrvatskoga glagoljaštva započinju još s I. Luciusom i D. Farlatijem. Moderna hrvatska historiografija i slavenska filologija 19. stoljeća izgradile su čitav niz teza i mišljenja o prvim mogućim susretima Hrvata s ćirilometodskom misijom ili tekovinama njihova djela na hrvatskom sjeveru i u kneževskoj Hrvatskoj. Nasuprot tome, od 20-ih do 70-ih godina našega stoljeća razvija se, razrađuje i oblikuje, i danas uglavnom prihvaća, uvjerljivo mišljenje hrvatskih povjesnika da se hrvatsko glagoljaštvo primarno prihvatilo i ukorijenilo na području dalmatinskih biskupija i gradova, dakle, među Hrvatima u bizantskoj Dalmaciji, a ne u hrvatskoj kneževini.

Autorica je prihvatila ovo mišljenje hrvatske historiografije i ocijenila vijesti i podatke u ćirilometodskim izvorima (prije svega slavenska i grčka Naumova žitija) i u drugim povijesnim izvorima (splitski saborski spisi, *Conversio Bagoariorum et*

Carantanorum, pismo pape Ivana VIII. dalmatinskom svećenstvu iz 879. god.) koji nam mogu pomoći u otkrivanju početaka glagoljanja u Hrvata. Na temelju nekih od tih izvora (osobito *II. Žitija Naumova*) i s osloncem na mišljenje kako je ćirilometodska slavenska misija u Moravsku putovala morem, a ne kopnom kroz Bugarsku (cestom *Via Egnatia* od Carigrada i Soluna do Drača, zatim morem do Venecije, i dalje jantarskom cestom do Moravske), razvila je, između ostaloga, tezu da je prvo sjeme ćirilometodske slavenske kulture među Hrvatima mogla zasijati već sama ćirilometodska misija 863. godine prolazeći kroz bizantsku Dalmaciju na putu prema Moravskoj. Konstantin i Metodije su možda na prijateljskim dalmatinskim bizantskim posjedima (možda i na kvarnerskim otocima) ostavili i neke svoje učenike, a dalmatinski biskupi nisu imali razloga da Hrvatima ne dopuste slavenski jezik u liturgiji. Tako započeto glagoljanje među Hrvatima dobivalo je nove poticaje svom razvoju u narednim desetljećima, kao prilikom vjerojatnog proputovanja Metodijeva kroz bizantsku Dalmaciju kada je 882. godine posjetio Carigrad. Od ostalih mogućnosti vrlo je vjerojatno da su slavenski svećenici, učenici Konstantina Filozofa i Metodija, potražili utočište među Hrvatima nakon sloma slavenske misije među panonskim Slavenima 874. godine, a svakako su među Hrvate došli nakon smrti Metodijeve u proljeće 886. godine. Posve je sigurno da su se neki slavenski svećenici i preko bizantske Dalmacije vraćali u Carigrad, kao što je vrlo vjerojatno da su neki Metodijevi učenici, u Veneciji prodavani kao robovi, dospjeli na bizantske posjede kvarnerskog otočja i Dalmacije. Osobit prijatelj i zaštitnik ćirilometodske slavenske misije bio je bizantski car Vasilije I. Makedonac, koji je nastojao da se još za života Metodijeva ćirilometodsko slavensko bogoslužje i učenje proširi i među Južne Slavene, pa svakako i među Hrvate u bizantskoj Dalmaciji.

Ova je tema oduvijek trebala povjesnike i filologe, kao i druge medieviste. Danas treba osobito svoje paleoslaviste, koji će, u odsutnosti ranih staroslavenskih spomenika hrvatskih glagoljaša i znatnoj šutnji ćirilometodskih i povijesnih izvora, tekstološkom kritikom glagoljskih tekstova kasnijih razdoblja hrvatskoga srednjovjekovlja i nadalje istraživati i vjerojatno potvrđivati ćirilometodske velikomoravske korijene i tradiranost hrvatske srednjovjekovne glagoljaške kulture.

Summary

THE FIRST ENCOUNTERS OF THE CROATS WITH THE CYRILLO-METHODIAN ORIGIN OF THEIR MEDIAEVAL CULTURE

In the introduction the author presents the origins and the history of Cyrillo-Methodian research within historical sciences and Slavic philology and then talks about the scope, themes and results of the contemporary research as well as the needs and tasks which stand in front of the Cyrillo-Methodian science of today and tomorrow.

With the research of all-Slavic achievements of the Cyrillo-Methodian activity, very early commences also the research of the beginnings of the individual Slavic national cultures directly related to the Cyrillo-Methodian heritage or indirectly connected with the Cyrillo-Methodian tradition. This research requires a great effort from the Cyrillo-Methodian scientists and philologists mediaevalists and causes confrontations in discussions as well as a great number of hypothetical solutions, for the monuments which connect individual Slavic peoples and cultures directly with the Cyrillo-Methodian mission and activity in the first centuries of the Slavic literacy and literature are rare and few.

The Cyrillo-Methodian beginning of the Croatian mediaeval culture, the most important Slavic Glagolitic literature, is for the researchers the »darkest« period of the Croatian Glagolism. The Croats have not preserved any Glagolitic monuments older than the eleventh century. The primary Cyrillo-Methodian and historical sources for the oldest Cyrillo-Methodian period of the Slavic literacy say nothing about the meetings of the Croats with the Cyrillo-Methodian Moravian mission or activity. However some other Cyrillo-Methodian and historical sources give some information and indications which can be connected with the beginnings of Glagolism among the Croats. The Split Synode papers (925, 928 and 1060), the most important among them being the two letters of Pope John X and the tenth canon of the Split Synode from 925, these first direct news of early Glagolism among the Croats, are the most important witnesses of life and destiny of Croatian Glagolism in the centuries from which no monuments have been preserved.

The research of the beginnings of Croatian Glagolism commences already with I. Lucius and D. Farlati. Modern Croatian historiography and Slavic philology of the 19th century have stated a number of theses and opinions about the first possible encounters of the Croats with the Cyrillo-Methodian mission or with the achievements of their work in northern Croatia and the Croatian principality. On the other hand a thesis developed from the twenties till the seventies of the 20th century is generally accepted nowadays. It is a convincing view of the Croatian historians that the Croatian Glagolism primarily originated and developed in Dalmatian bishoprics and towns, that is among the Croats in Byzantine Dalmatia and not in the Croatian principality.

The author has accepted this view of Croatian historiography and evaluates the information and data from Cyrillo-Methodian sources (primarily the Slavonic and Greek Lives of St. Naum) and other historical sources (the Split Synode papers, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, the letter of Pope John VIII to the Dalmatian clergy from 879) which can help to unveil the beginnings of Glagolitic among the Croats. On the basis of some of these sources (especially The Second Slavic Life of St. Naum) and the opinion that the Cyrillo-Methodian mission travelled to Moravia by sea and not by land by way of Bulgaria (taking *Via Egnatia* from Constantinople and Salonika to Durrës, then by sea to Venice and then taking the Amber Road to Moravia), the author states the opinion that the first seed of the Cyrillo-Methodian Slavic culture among the Croats might have been sown by the Cyrillo-Methodian mission in 863 as it passed through Dalmatia on its way to Moravia. Constantine and Methodius may have left some of their disciples on the friendly Dalmatian Byzantine dominions (maybe on Kvarner islands) and the Dalmatian bishops had no reason not to allow to the Croats the Slavonic language in liturgy. Thus born the Croatian Glagolitic gained new impulses for its development in the next decades, as during Methodius' journey to Constantinople in 882 when he probably passed through Byzantine Dalmatia. Among other possibilities it is highly probable that the Slavic priests, the disciples of Constantine the Philosopher and Methodius, sought refuge among the Croats after the collapse of the Slavic mission among the Pannonic Slavs in 874. It is certain that they came to Croatia after Methodius' death in the spring of 886. There is no doubt that some Slavic priests returned to Constantinople by way of Byzantine Dalmatia and it is probable that some of Methodius' disciples, sold as slaves in Venice, came to Byzantine dominions on Kvarner islands and Dalmatia. A special friend and protector of the Slavic mission was the Byzantine emperor Basil I the Macedonian, who tried, already during Methodius' life, to spread the Cyrillo-Methodian liturgy and learning among the South Slavs and probably also among the Croats in Byzantine Dalmatia.

This theme always needed historians and philologists as well as other mediaevalists. At present it especially requires palaeoslavists who can, in the absence of early Old Church Slavonic monuments of the Croatian Glagolitic and the silence of Cyrillo-Methodian and historical sources, by textological analysis of Glagolitic texts of later periods of the Croatian Middle Ages continue to investigate, and will probably confirm, the Cyrillo-Methodian Great Moravian roots and traditionality of the Croatian mediaeval Glagolitic culture.

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 15. veljače 1988.

Autor: Ivanka Petrović

Staroslavenski zavod

»Svetozar Ritig«, Zagreb