

## PROBLEM HERETIČKE »CRKVE BOSANSKE« U NAJNOVIJOJ HISTORIOGRAFIJI (1962—75)\*

*Jaroslav Šidak*

### I

Do početka sedmog desetljeća pitanje »Crkve bosanske« doživjelo je u poratnoj historiografiji znatne promjene. Konceptija Račkoga, kao općenit okvir za dalje proučavanje, s rijetkim je izuzecima utvrđena kao ispravna, iako je prevladalo mišljenje da su promjene i dopune u mnogim pojedinostima unutar tog okvira neophodne. Težište je, prema tome, postepeno prelazilo na probleme različite vrste, ali su se suprotna mišljenja i na tom području često sukobljavala, jer se gotovo svako pojedinačno rješenje moralo više-manje odraziti na cjelinu problema i utjecati na konkretizaciju nedovoljno određenog okvira. Osnovni nesklad između domaće izvorne građe i protivničkih spisa, od kojega je sva problematika i proistekla, nije ipak mogao biti uklonjen. Nedosljedno izražena misao Račkoga o evoluciji u nauci »Crkve bosanske« i njezinu približavanju pravovjernom kršćanstvu na prijelomu XIV u XV stoljeće sve se više nametala kao jedino mogući način da se taj nesklad što više ublaži. Konačno rješenje znatno otežava, a možda uopće i onemogućava, okolnost da u sačuvanoj izvornoj građi ima velikih praznina i da građa iz kruga »Crkve bosanske« pritiče obilatije tek od druge polovice XIV stoljeća. Uza sve to je upravo u poratnom razdoblju podloga u toj građi bila do 60-ih godina proširena sustavnijim istraživanjem stećaka i bosanskih rukopisa, a ponešto je pridošlo i važnih podataka, do tada nepoznatih ili previđenih. Iako će znanstveni rad na tom području i dalje biti poglavito usmjeren na proučavanje brojnih pojedinosti i na pronalaženje daljnje izvorne građe, pokušaj sinteze, uklapanja pojedinačnih rezultata u zajednički okvir, mogao je naći neko opravdanje upravo nakon ovoga plodnog razdoblja. Kao svaki takav pokušaj, on, dakako, nije ni sada mogao izbjeći nedostatke značajne za cjelovito obuhvaćanje problematike na kojoj se još uvijek intenzivno radi, pa ti nedostaci otvaraju u pravilu nova sporna pitanja. Vrijednost sinteze ovisi, dakle, o sposobnosti njezina autora da kritički ovlada cjelokupnom problematikom u određenoj fazi njezina razvoja i da bude što suzdržljiviji u iznošenju svojih pretpostavaka i različitih domišljanja.

U kratkom razmaku vremena pojavila su se na početku 60-ih godina odjednom tri pokušaja sinteze, veoma različita po svom opsegu, obliku i značaju. Prvi i najopsežniji od njih potekao je 1962. iz pera franjevca Dominika Mandića;

---

\* Ovaj se prilog sastoji od dvaju posljednjih poglavlja iz većeg rada o tom problemu u poratnoj historiografiji. Ovdje su mu naknadno dodane bilješke: 65 (drugi pasus) i 147. *J. Šidak*.

zatim je iduće godine (1963) slijedio prikaz Ante Babića, koji je pisan za širi krug čitalaca, pa zbog toga nema znanstvenog aparata; i najzad, 1964, referat Sime Ćirkovića, koji je iste godine unio njegove glavne rezultate u odgovarajuće dijelove svoje cjelovite povijesti Bosne u srednjem vijeku.

Knjiga D. Mandića<sup>1</sup> svakako je nakon F. Račkoga najpotpuniji zahvat u problematiku bosanske hereze, iako je nije obogatila nekom novom izvornom građom. Unatoč obilatoj literaturi, kojom se autor pri radu na njoj poslužio, ipak je štošta promaklo njegovoj pažnji, pa se to odrazilo i na oskudan historografski uvod koji, povrh svega, nije ni kronološki točan. Kompoziciji djela nedostaje preglednost i jasnoća, a pogotovu je znanstveni aparat, s mnoštvom nepotrebnih bilježaka koje upućuju jedna na drugu, a često nisu ni točne, osjetljivo pojačao taj osnovni nedostatak teksta. Mnogo tome pridonose i česta ponavljanja, suvišna domišljanja, naivno psihologiziranje i tendencija koja s obrađenim problemom nema ništa zajedničko, a ipak prožima cijelu knjigu, kao da pripadnost srednjovjekovne Bosne hrvatstvu ovisi o njezinu — bogumilstvu.<sup>2</sup>

Kao teolog, D. Mandić je raspolagao stručnim znanjem koje mu je u mnogočemu olakšalo razumijevanje i uočavanje različitih pojedinosti teže dostupnih lajiku, a kao franjevcu koji stalno boravi u inozemstvu bio mu je omogućen pristup u bogate biblioteke crkvenih ustanova u Rimu i drugdje. Sve je to moralo povoljno utjecati na njegov rad. Nadovezujući na osnovne rezultate i hipoteze A. Solovjeva i D. Kniewalda, on je, u neku ruku, dogradio njihovu obnovu koncepcije Račkoga, ali se pri tom dao u nekim temeljnim pitanjima ponijeti svojom pretjeranom sklonošću prema domišljanju, čime je okvir Račkoga opteretio novim i jalovim hipotezama.

Protivno Račkom i svima koji su ga slijedili, on je početke bosanske hereze prebacio za čitava dva stoljeća unatrag, na kraj X vijeka, i tako je učinio gotovo suvremenom popu Bogumilu i njegovim učenicima. Iako je i sam konstatirao da je Rim saznao za herezu u Bosni tek potkraj XII stoljeća, a poznato mu je bilo i to da Anzelmo iz Aleksandrije (oko 1270) datira njezinu pojavu

---

<sup>1</sup> Dr. O. Dominik Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962, 508.

<sup>2</sup> Nije riječ samo o isticanju »hrvatske Bosne« ondje gdje tome nije mjesto nego o historijski neispravnom nazivu koji Mandić često daje heretičkoj »Crkvi bosanskoj« odnosno onaj crkvi koja se u latinskim izvorima XIII st. naziva »Ecclesia Sclavoniae«. Ona bi se, piše Mandić (50), »imala prevesti, 'crkva Hrvatska' ili 'crkva Hrvata'«, jer se imena Sclavonia i Sclavi upotrebljavaju tobože za hrvatske zemlje i njihovo stanovništvo. Njihovo je značenje, naprotiv, mnogo šire i označava južno slavenstvo uopće, a u dubrovačkim se izvorima ime »Sclavonia« primjenjuje napose na Srbiju. S obzirom na to, ono se često neispravno prevodi kao »Slavonija«, pa u tome griješi i Mandić nazivajući »Ecclesiu Sclavoniae« »crkvom Slavonije« mjesto da je nazove »slavenskom crkvom«. Netočan je, nadalje, zaključak koji Mandić izvodi iz spomenutih pretpostavaka. »Sijelo 'crkve Slavonije'« — tvrdi on — »bilo je u Bosni i pod njezinu vlast potpadali su svi vjernici te sljedbe u svim hrvatskim zemljama« (50). Za tu tvrdnju nije mogao naći dokaza u suvremenoj izvornoj građi.

najranije u drugu polovicu XII stoljeća,<sup>3</sup> ipak je na temelju jedne proizvoljne računice ustvrdio da se bogumilstvo proširilo u Bosni za vrijeme bugarske odnosno makedonske vlasti nad njom između 989/990. i 1018. Štoviše, Anzelmovu vijest o bosanskim trgovcima koji su se s herezom upoznali navodno u Carigradu datirao je u doba cara Ivana Cimiska i tako prve njezine početke u Bosni stavio u doba između 971. i 976.

Spomenuta računica, koja mu je omogućila takvu konstrukciju, sastojala se u pretpostavci da su tobožnji »djedovi« »Crkve bosanske« iz zapisa u fragmentu Batalova evanđelja (1393).<sup>4</sup> koji se ondje spominju prije podatka o »gospodinu« Rastudiju, bili heretički poglavari prosječno po četrnaest godina. Taj je, pak, broj dobio iz dalje pretpostavke koju je tek i trebalo dokazati, tj. da je »Crkva bosanska« osnovana »negdje između godine 1000 i 1018«. Prema tome, problem bi doista bio jednostavan: broj godina koje odvajaju osnutak »Crkve bosanske« od tobožnjeg vremena Rastudijeva trebalo je podijeliti s brojem tobožnjih »djedova«! Tako se Mandićev metodički postupak u tom neobično važnom pitanju sastojao od čitavog niza nedokazanih i proizvoljnih pretpostavaka. Napokon je Mandić ipak pronašao neki izvor kojim je svoje domišljanje pokušao potkrijepiti: bilo je to grčko žitije Ivana Vladimira, dukljanskog kneza, sastavljeno potkraj XVII stoljeća i objavljeno godine 1690.

<sup>3</sup> Anzelmov podatak, jedinstven u izvornoj građi, glasi: »Postea (tj. nakon postanka »grčke crkve« u Carigradu, pod neposrednim utjecajem bugarskog bogumilstva; J. Š.) francigenae iverunt Constantinopolim ut subiugarent terram et invenerunt istam sectam, et multiplicati fecerunt episcopum, qui dicitur episcopus latinorum. Postea quidem de Sclavonia, scilicet de terra que dicitur Bossona, iverunt Constantinopolim causa mercacionis; reversi ad terram suam praedicaverunt et, multiplicati, constituerunt episcopum qui dicitur episcopus Sclavonie sive Bossone.« (A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, Archivum fratrum praedicatorum XIX, 1949, 308.) Podatak nije kronološki jasan, jer se vijest o postanku bosanske hereze nadovezuje na saopćenje o osvojenju Carigrada od strane francuskih križara, do čega je došlo tek za četvrte križarske vojne 1204. Budući da se u izvornoj građi već 1167. spominje sedam katarskih crkava, a među njima i »ecclesia Dalmatiae«, Dondaine je zaključio da se Anzelmov podatak mora odnositi na drugu križarsku vojnu 1147—49, iako ona nije imala za cilj osvojenje Carigrada. Prema tome bi »ecclesia Dalmatiae« nastala negdje između 1147. i 1167, ali još uvijek ostaje neobjašnjeno zašto Anzelmo spominje baš Bosnu i njezine trgovce. O nekim neposrednim trgovačkim vezama između srednjovjekovne Bosne i Carigrada nema traga u sačuvanoj građi niti su one u tako rano vrijeme uopće vjerojatne. Podatak bi se, naprotiv, mogao prije dovesti u vezu s dalmatinskim gradovima, na kakav zaključak upućuje i naziv »ecclesia Dalmatiae« (1167). Iz svega se navedenoga vidi da se ni Anzelmovi podaci ne mogu upotrijebiti bez kritičke analize i da se o nekoj »predaji bosanske crkve«, kako ih Mandić naziva (125), ne može govoriti.

<sup>4</sup> Faksimile cijelog fragmenta Batalova evanđelja sa spomenutim zapisom objavio je Đ. Sp. Radojičić, Odlomak bogomilskog jevanđelja bosanskog tepačije Batala iz 1393 godine, Izvjestija na Instituta za istorija BAN 14—15, Sofija 1964, 495—509. Radojičić je, godinu dana prije, 1963, iznio isto mišljenje kao i Mandić, iako mu tada, kako kaže, njegova knjiga nije još bila pristupačna. Prema njegovu uvjerenju, zapis sadržava popis »poglavara bogomilskih«, od prvoga Jeremisa, koji je »očevidno« istovjetan s bugarskim popom Jeremijom (o. 1050), »kome se pripisuje da je bio »tvorac heretičkih knjigama«. Radojičić se tada potpuno suglasio i s hipotezom Solovjeva o Rastudiju-Aristodiju, koji je nakon svoje konverzije, tobože »ponovo postavši jeretik, reorganizovao bosansku bogomilsku crkvu« (Istočna i zapadna komponenta starih južnoslovenskih književnosti, Glas SAN 261, 1963, 12—14).

Prema ovom spisu, Ivan Vladimir je između ostaloga, uništavao »bogomile i heretike masalijane«. Nije, doduše, isključeno da se njegov autor poslužio nekim starijim tekstom o njemu, ali se takav nije sačuvao niti se on spominje u starijoj literaturi, osim u Ljetopisu popa Dukljanina.<sup>5</sup> Neovisno o, još i danas spornom, pitanju postanka Ljetopisa u cjelini i podataka o »knjizi« u kojoj su navodno ispričana kneževa djela napose, svakako je značajna činjenica da unatoč dosta opširnom poglavlju o knezu Vladimiru nema u Ljetopisu nikakva podatka o hereticima u njegovoj državi koja je, osim Duklje, obuhvaćala i Zahumlje s Trebinjem. Uza sve to je Mandić, pretpostavljajući da je ta država zajedno s Bosnom pripadala nekoj, po njemu izmišljenoj, saveznoj državi hrvatskoj, protegnuo onu vijest o hereticima i na Bosnu. Ako se tome doda daljnje Mandićevo domišljanje da se u imenu Jeremis Batalova zapisa krije ime legendarnog popa Jeremije koji je kao bogumil sastavljao navodno u Bugarskoj apokrifne,<sup>6</sup> onda ne može biti sumnje da Mandićeva konstrukcija o počecima »Crkve bosanske« pripada svima svojim pojedinostima carstvu bajki.<sup>7</sup>

Isto obilježje ima i druga hipoteza koja u svojoj osnovi nije Mandićeva nego počiva na nekim domišljanjima Kniewalda i Solovjeva. Od prvoga je on preuzeo pretpostavku o Belizmenu, koga inače proklinje srpski sinodik, kao izbjeglom katarskom herezijasaru koji se pred progonima sklonio u Bosnu, a od drugog pretpostavku o Grku Rastudiju kao osnivaču »Crkve bosanske«. Ali budući da se potonja pretpostavka nije mogla uskladiti s njegovim domišljanjem o znatno ranijim počecima »Crkve bosanske«, Mandić je Rastudija pretvorio u »djeda« koji je pod tobožnjim utjecajem Belizmenčevim pristao uz radikalni dualizam i »Crkvu bosansku« reorganizirao na njegovim temeljima. I ta se hipoteza sastoji zapravo od mnogih pretpostavaka, lišenih bilo kakva oslonca u izvorima, od tobožnjeg bijega izmišljenog »djeda« Tomaša-Bartula u Francusku<sup>8</sup> do tobožnje obnove »Crkve bosanske« 1228/29.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Sačuvane su dvije redakcije ovog spisa iz pera istog autora, grčkog episkopa Kozme. Obje sadržavaju »neke očevidne pogreške i anahronizme koji smanjuju njegovu vrijednost historijskog izvora«, konstatira D. Angelov, *Bogomilstvo v Bălgarija*, Sofija 1969, 44, ali podatak o hereticima smatra ipak vjerodostojnim (usp. također 345). Već je F. Šišić, *Letopis popa Dukljanina*, 1928, 123, upozorio da o sv. Vladimiru »nigde nema traga ni u srpskoj srednjovekovnoj hagiografiji ni u literaturi«, a niti »u katalogu katoličkih svetaca nigde nije ubeleženo njegovo ime«. Prema tome, postojanje nekoga starijeg slavenskog žitija, kako pretpostavlja Angelov, nije ničim zasvjedočeno.

<sup>6</sup> S obzirom na prije navedeno mišljenje Đ. Sp. Radojičića (v. bilj. 4) o tobožnjem popu Jeremiji treba upozoriti da se na snimku Batalova zapisa jasno čita ime Jeremis, s poluglasom na kraju, tako da se neka pogreška pisara ne može pretpostaviti.

<sup>7</sup> Angelov, n. dj., 345—346, bilj. 5, usvaja Mandićevu hipotezu o postanku »Crkve bosanske«, a Jeremiju, kao njezina prvog poglavara, stavlja »približno između 1015—1024«, ali neosnovanim smatra Mandićevo domišljanje o počecima hereze u Bosni u 70-im godinama X stoljeća i njegovo poistovjećivanje tobožnjeg Jeremije s poznatim bugarskim piscem apokrifnih tekstova.

<sup>8</sup> Usp. o tome J. Šidak, O pitanju heretičkog »pape« u Bosni 1223. i 1245, *Razprave SAZU V (Hauptmannov zbornik)*, 1966, 145—160.

<sup>9</sup> Mandić se domišlja da je veronski Belesmenc — kako on naziva Belazinansu, da bi ga učinio što srodnijim Belizmenu — »zaredio Rastudija za bosanskoga biskupa ili djeda« i tako ponovo uspostavio »svećenički Red u bosanskoj novomanihejskoj crkvi«, prekinut tobožnjim bijegom Tomaša-Bartula u Francusku (148). — Kako Mandić i sam konstatira (59), Belazinansa je u Veroni »živio i biskupovao sve do god. 1250«.

Mandić je na taj način mislio da spasi vjerodostojnost glavne optužbe s katoličke strane o Bošnjanima kao strogim dualistima koji bi to bili ostali do kraja svog opstanka. Ipak nije ni on mogao previdjeti nesklad koji ovu optužbu dijeli od svjedočanstava iz kruga »Crkve bosanske«. »Međutim«, konstatira on, »ako proučimo same bogomilske izvore u Bosni, koji počinju koncem 14. stoljeća i sižu do treće četvrti 15. stoljeća, vidjet ćemo, da nam oni većinom govore o bogomilskom umjerenom dvopočelničtvu, i to o njegovu razvijenom stanju, koje se u izrazima i poimanjima znatno približilo katoličkoj nauci. Iz tih se izvora vidi, da su bosanski krstjani najkasnije od konca 14. stoljeća napustili dapače i stari bogomilski doketizam, u koji su strogi dvopočelnici trajno vjerovali.« (376) Konstatirao je nadalje da »krstjani« tada »niju su zauzimali onakav neprijateljski stav prema Starom Zavjetu i njegovim patrijarsima kao bogomili dragovičke crkve i talijanski katari albanićanske sljedbe« (103) i da su, štoviše, »u zadnjem razvojnom stupnju uistinu častili križ Isusov« (382). Bilo je, misli on, i pojedinaca među njima kao što je bio »krstjanin« Hval, koji su »o sv. Ivanu Krstitelju dobro mislili« (368). Itd.

Uza sve to je Mandić čvrsto vjerovao u istinitost latinskih optužaba, pa i onih najtežih koje je još 1461, uoči pada Bosne, iznosio kardinal Torquemada. »Ali za Bosansku crkvu«, zaključuje on, »izvori od sredine 13. stoljeća do propasti Bosne god. 1463. nedvojbeno tvrde, da je ona u tom razdoblju službeno napustila umjerenom dvopočelništvo i prihvatila ono strogo, koje su slijedili stari manihejci i Dragovička crkva« (372). U isti mah je tom »službenom« gledištu »Crkve bosanske« suprotstavio »trajni opstanak umjerenoga dvopočelništva u Bosni« (375), »barem od konca 14. stoljeća, od kada su sačuvani [...] vlastiti izvori« iz njezina kruga (379), a među »bogomilskim posebnostima« »Crkve bosanske« osobito je istaknuo »slavljenje krsnoga imena, nedjelje i svetkovina« (osim Vodokršća) kao jednu »od najupadljivijih vidljivih razlika između Bosanske crkve i svih drugih bogomilsko-katarskih crkava« (388), u čemu se ona »udaljila« od njih još u samom početku kad se »bogomilstvo u hrvatskim zemljama najprije pojavilo« (388). A »pod jakim i neodoljivim utjecajem svoje narodne hrvatske okoline« (390) udaljila se od njih i s obzirom na »čaćenje mrtvih tjelesa« (390).<sup>10</sup>

Da bi izmirio tolike oprečne tvrdnje, Mandić je prvi put u historiografiji o bosanskoj herezi nabacio misao o tome »da je u bogomilskoj bosanskoj crkvi bilo raznih struja u vjerskim stvarima« (373, bilj. 142). Tu misao, samu po sebi ne bi trebalo naprečac odbaciti kao nemoguću, jer je slična pojava zasvjedočena i među talijanskim dualistima, ali nekih konkretnih podataka o tome, kakvima obiluju protuheretički spisi na Apeninskom poluotoku, osobito iz XIII stoljeća, u »Crkvi bosanskoj« nema. »O Bosanskoj crkvi«, priznaje Mandić, »ni strani ni domaći izvori nigdje izričito ne govore, da bi u njoj postojale

<sup>10</sup> U pitanje stećaka i njihova ukrasa Mandić nije dublje ulazio. Nije, doduše, pristao uz mišljenje da su oni u cjelini značajni za »Crkvu bosansku«, ali je i u to pitanje unio neka suvišna domišljanja. Ustvrdio je da su se stećci počeli stavljati na grobove u Paganiji (neretvanskoj Krajini) »u 7. i 8. vijeku« i da »većina vjerskih motiva na stećcima potječu od hrvatske poganske, dapače iz najstarije hrvatske iranske baštine« (101). Uza sve to smatra manihejskima simbole na stećcima koji se pripisuju »krstjanima« (»apostolski štap«, »krstjanske štake«), a prihvaća i mišljenje Solovjeva o antropomorfnim križevima (102). Osim toga objašnjava i podizanje stećaka izvan groblja, »na svom plemenitom«, novomanihejskim utjecajem (101).

dvije struje ili dva smjera u nauci, pa se dosada većinom držalo, da su bogomili u Bosni bili trajno jedinstveni u svojim vjerskim stvarima» (376). Kako se vidi iz prethodnih citata, Mandić se u daljem razmatranju nije ograničio samo na osnovno pitanje strogog i umjerenog dualizma nego je pretpostavio da je među »krstjanima« bilo uopće različitih struja »u vjerskim stvarima«, a dopustio je, štoviše, i mogućnost individualnih skretanja sa »službenog« pravca. U potrazi za dokazima koji bi opravdali ovo njegovo domišljanje Mandić je za pravo mogao utvrditi samo postojanje dviju oprečnih »struja«: jedne koja progovara kroz svjedočanstva »Crkve bosanske« i druge koja joj se suprostavlja u latinskim spisima. Budući da među potonjima pripada posebno značenje spisu Torquemada, Mandić se poziva upravo na tog pisca kao svjedoka za ispravnost svoje hipoteze o različitim strujama u »Crkvi bosanskoj«. Međutim, Torquemada ne spominje neke struje, nego konstatira naprotiv da u svom spisu pobija pedeset zabluda koje su, prema izvještaju franjevacca iz Bosne, zajedničke тамошњим »manihejima« (manicheos ipsos communiter inuolui et depreuari). Pored tih brojnih zabluda, koje bi, prema Mandićevu mišljenju, sadržavale »službenu nauku« »Crkve bosanske«, nema više mjesta za bilo koje drugo učenje.

Mandić je, najzad, pokušao da daljim dokazima potkrijepi mišljenje koje i danas u nauci prevladava o uređenju »Crkve bosanske«. Odvojio se, doduše, od njega spoznajom da su »bosanski krstjani bili redovnici« (186; naslov odjeljka),<sup>11</sup> ali ga ona nije spriječila da uobičajenu shemu o dualističkom obilježju tog uređenja ispuni naknadnim domišljanjima bez oslonca u izvornoj građi. Iako se može raspravljati o značenju pojedinih naziva koje »gost« Radin upotrebljava u svojoj oporuci, naziv »dobri mužje«, a pogotovu »dobri Bošnjane«, ne može se protegnuti na sve vjernike »Crkve bosanske« bez razlike, kako to Mandić čini (200), jer oni nemaju vjersko nego staleško značenje.<sup>12</sup> Ne može se, nadalje, isključivo na temelju analogije prema katarskom primjeru, unijeti u

<sup>11</sup> Iako »krstjane« smatra redovnicima, Mandić ne govori o njihovim samostanima nego o »kućama«, kako se oni nazivaju u domaćim i dubrovačkim izvorima (hiža, domus christianorum). Tako su se, uostalom, nazivali tada i samostani franjevacca u Bosni. U oduzeloj poglavlju (Kuće bosanskih krstjana, 301-323), lokalizira on jedanaest »izvorima zajamčenih« i, na temelju različitih, ali nedovoljno pouzdanih kriterija, isto toliko »vjerojatnih kuća«. Za razliku od mišljenja koje danas u nauci prevladava, dopušta da su »krstjani« »uz svoje kuće imali sigurno i nešto posjeda« (njiva i šuma), iako »dosta čednih« (320). Ispravno zaključuje da je »djed« imao sjedište u »kući« »krstjana«, ali oskudni podaci u izvorima ne čine uvjerljivom njegovu misao o »glavnoj kući [...] u kojoj je stanovao djed bosanski« i koja se tobože do 1222. nalazila u Janjićima, zatim u Moištri (toponim, izveden od riječi molstir, manastir!) a od sredine XIV stoljeća opet u Janjićima (304). Međutim, prvi podatak o »djedu« potječe tek iz vremena oko 1326. i tada on boravi »na Moištri, u gosti velikoga hiži u Radoslavi«. Te riječi pokazuju da je starješina krstjanske kuće bio »gost«, a ne »starac«, kako Mandić misli. Ne čini se vjerojatnom ni njegova pretpostavka da se izraz »u Radoslavi« (zacijelo pogrešno m.j. u Radoslavi) odnosi na gostinjac kojim je gost Radoslav upravljao (213). Pogotovu zato što je na str. 166 otišac u svom domišljanju tako daleko da je »veliku Radoslavu« (!), o kojoj izvor ništa ne zna, opisao kao »veliku blagovaonicu bogomilskoga gostinjca«!

Netočna je, najzad, Mandićeva tvrdnja da se počasni naslov »gospodin« daje »svim bosanskim krstjanima samostancima« (196). Običnim se »krstjanima« on uopće ne daje.

<sup>12</sup> Usp. pobliže o tome J. Šidak, »Crkva bosanska« i problem bogumilstva u Bosni, Zagreb 1940, 100—101.

tu shemu neke »posnike« i »očenašnike«, kao prelazni stupanj prema »krstjanima«-redovnicima, kad o njima nema traga u bosanskim izvorima, a ne poznavaju ih ni latinski izvori o Bošnjanima. Za svoje mišljenje o »starcu« kao starješini »krstjanskih« samostana (hiža) Mandić nije mogao navesti ni jedan izričit dokaz, a čast »gosta« ograničio je na upravu gostinjsca, iako mu je poznato da je ona bila viša od časti »starca«. <sup>13</sup> »Ređenici« koji, po njegovu mišljenju, slijede iza »staraca« obuhvaćali bi veći broj »gostiju-apostola«, koje izvori, međutim, nigdje ne spominju. <sup>14</sup> Odričući »starcima« status »ređenika«, također nepoznat suvremenim izvorima, Mandić je razdvojio jedinstveni čin »strojnika« koji obuhvaća »starce« i »goste« kao »poglavite« krstjane (domini maiores christianorum). Potpuno je, naprotiv, izmišljen »veliki starac«, koga Mandić jedinog od »staraca« ubraja u »ređenike« da bi na taj način dobio zamjenu za čin katarskog »filius minor«. Jedan jedini podatak o »gostu velikom«, koji pridjev ima samo počasno značenje kao i u naslovu banova Kulina i Mateja Ninoslava (u ovoga i na pečatu!) dovoljan je Mandiću, kao i A. Schmausu koji je to prvi uradio, da ovu čast izjednači s činom »filius maior« u kataru, dakle sa zamjenikom i nasljednikom episkopa. <sup>15</sup> Preostaje, najzad, sam »episkup Crkve bosanske«, nazivan obično »djedom«, koga Mandić u svojoj shemi naziva »bogomilsko-katarskim papom«, iako to on nije nikada bio niti su dualistički heretici ikada imali poglavara te vrste. <sup>16</sup>

Od važnijih problema iz povijesti »Crkve bosanske« Mandić je posebnu pažnju s pravom obratio ulozi franjevacu, ali je pri tom nastojao da uspjeh svog reda u obraćanju heretika u Bosni što više uzveliča, a značenje »Crkve bosanske« već u prvim desetljećima XV stoljeća osjetljivo umanjuje. Iako i sam konstatira da je odaziv franjevacu za misionarski rad u Bosni bio potkraj XIV stoljeća slabiji nego što su to u Rimu očekivali, ipak je ustvrdio da je već nepuna tri decenija nakon osnutka vikarije, koji stavlja u godinu 1340, broj domaćih franjevacu toliko porastao da su se nepodobni za misionarski rad, na-

<sup>13</sup> O činu »gosta« i »starca« usp. članke J. Šidaka u Enc. Jugoslavije 3, 1958, 511, i 8, 1971, 127.

<sup>14</sup> Iako ovim tobožnjim članovima hijerarhije »Crkve bosanske« posvećuje oduži članak (216—220), Mandić nije u domaćoj građi mogao naći nesumnjiv dokaz u prilog pretpostavci da je u toj crkvi postojala neka ustanova »dvanaest, apostola'«. Povadio je iz bosanskih isprava primjere gdje se u formuli sankcije spominje »dvanaest svetih vrhovnih apostola« i zaključio da atribut »vrhovni« pretpostavlja postojanje 12 »zemaljskih apostola«, pomoćnika »djedovih«. Drugi dokaz bio bi tobože sadržan u glosi Srećkovićeve evanđelja u kojoj se spominju »dvinadesete apostol'ije vse dni grihe obličajut'«. To je Mandiću bilo dovoljno da zaključi da su ti »apostoli« — »neka vrsta župnika, bosanske crkve!« (220)

<sup>15</sup> Usp. Alois Schmaus, Der Neumanichäismus auf dem Balkan, Saeculum II, 1957, br. 2, 287. — Ne ulazeći u pitanje o značenju naslova »veliki gost«, Solovjev (Vjersko učenje, 33) zaključio je da je »veliki gost« Radoslav iz isprave oko 1326. »bio najistaknutiji pored djeda Radoslava, i da ga je zamijenio u djedovskoj časti, čim je prvi Radoslav umro«. Smatrao je da je to već samo po sebi jasno, ali ga je slučaj »djeda velikog« u istoj ispravi mogao uvjeriti da tome nije tako. Budući da izvorna građa poznaje samo jednog »djeda«, atribut »veliki« može imati samo počasno značenje. Zbog toga je upotrijebljen samo u spomenutom slučaju, a u svim se ostalima izostavljao. Usp. opširnije o tome J. Šidak, Pitanje »Crkve bosanske« u novijoj literaturi, Godišnjak ID BiH V, 1953, 146—148.

<sup>16</sup> Usp. Šidak, O pitanju heretičkog »pape«.

vodno, mogli ukloniti iz Bosne (175). Štoviše, već 1402, piše Mandić, izvijestio je vikar Rimsku kuriju da su franjevci do tada »obratali i pokrtili« oko 500 tisuća »bogomila« (179).

Mandić je doista dokazao da izvor navodi 500 (quingenta) a ne pedeset (quinqueginta) tisuća obraćenih, ali nije pri tom uzeo u obzir golemo prostranstvo franjevačke vikarije, koje se nije ograničavalo samo na tadašnju Bosnu, niti činjenicu, dovoljno zasvjedočenu upravo za to vrijeme, da su bosanski franjevci obraćali, pa i pokrštavali također i pravoslavne (izvor, kojim se služi, ne spominje bogumile nego nevjernike, *infideles*, kako su tada nazivani i shizmatici, a ne samo heretici).

Pretpostavka o golemom uspjehu franjevačke misije, koji je izražen u irealnoj brojci od oko pola milijuna obraćenih, protivi se nadalje činjenici kojoj je Mandić i sam pridao naročito značenje, a to je velik broj izvornih podataka, različite vrste, koji upravo u doba od kraja XIV stoljeća do žestokih progona 1459. pouzdano govore o njezinu golemom utjecaju u društvu i na dvoru. Potvrđuju to i pape Eugen IV (1445) i Pio II (1461), a značajna je i akcija Baselskoga koncila (1433—35) da bosanske »krstijane« privede crkvenom jedinstvu.<sup>17</sup>

Unatoč mnogim svojim nedostacima, Mandićevo je djelo do danas doista najcjelovitiji prikaz heretičke »Crkve bosanske«, pa mu već zbog toga pripada važno mjesto u cjelokupnoj literaturi o njoj.<sup>18</sup> Posebno, pak, značenje za dalji

<sup>17</sup> Opširnije o djelatnosti bosanskih franjevaca do 70-ih godina XIV st. usp. J. Šidak, Franjevačka »Dubia« iz g. 1372/3. kao izvor za povijest Bosne, Istoriski časopis V (Radonicev zbornik), 1955, 207—231, a u XV st. isti, O autentičnosti i značenju jedne isprave bosanskog djeda« (1427), Slovo 15—16, 1965.

<sup>18</sup> Ovdje nije mjesto da se Mandićeva knjiga ocijeni u svima svojim pojedinostima. Nedostaci koji su za nju najznačajniji dovoljno su naprijed istaknuti. Ipak je potrebno da se s nekoliko primjera ilustrira njegov odnos prema činjenicama kao takvima. Govoreći o rubnim bilješkama u Srećkovićevu evanđelju, Mandić tvrdi da ih Speranski datira u vrijeme »prije sredine 15. stoljeća« (98, bilj 353), dok taj autor izričito spominje XV—XVI st. ([. . .] Marginalglossen des XV—XVI. Jahrh[. . .]). U citatu iz Torquemadina spisa (109) dodaje imenu Ivana Krstitelja riječ: (Vodonosca) koja se spominje samo u jednoj od gore spomenutih glosa. Da bi »djeda Miroslava«, koji se 1305. nalazi na srpskom dvoru, uklopio u tobožnji spisak »djedova« u kojem ga inače nema, pridaje mu nadimak Povržen (to se ime u spisku nalazi) u izmišljenom značenju »povrgnut« tj. »istjeran iz svoga bosanskoga sjedišta« (164). Izraz »in supra Vrhbosna« u listini iz 1244. prevodi riječima: »na Brdu povrh Vrhbosne« (158, bilj 214), iako se već na prvi pogled vidi da je prepisivač pogrešno unio riječ »supra« mjesto »supa« (župa), koja se u toj listini više puta ponavlja. Od str. 49 dalje (prema indeksu najmanje šest puta) spominje Petra Patka (Patak!), »prema imenu Hrvata«, kao autora dominikanske kronike iz 1259, iako je riječ o poznatom samostanu u Sárospataku, u sjevernoj Ugarskoj. Upućuje na pismo patrijarha Teofilakta (222) kao dokaz da je s imenom »bogomila« »bio vezan pojam kriovovjerja«, iako se to ime ondje uopće ne spominje. Tvrdi da se pismo patrijarha Genadija II sinajskim kaluđerima nije sačuvalo u izvorniku, (42, bilj. 75), iako ga Migne, PG 160, donosi u izvrtku, a L. Petit 1928. u cjelini. Kao primjer za odijevanje »krstijana« navodi Hvalov zbornik (240) mjesto Radosavljeva rukopisa, gdje je u kolofonu nacrtan lik toga »krstijanina«. Ime cara Ivana Vladislava dosljedno piše Ivan Vladimir, a u isto vrijeme govori o dukljanskom knezu tog imena. Tvrdi da se »velmože« bosanskih isprava razlikuju od velikaša (412), iako je riječ o sinonimima. Izmišlja da je Rastudije »umro prije god. 1230« (149), odnosno »oko 1229« (152), da bi mogao naći mjesto za »okretnog domaćeg sina, Velikog gosta Radoja« (152), koje se ime spominje samo u Batalovu popisu bez ikakva dodatka. Prezime vojvode Jurja Dragišića iz 1446. promijenio je u Dragičević (409). Itd.



razvoj ove problematike ima ono po tome što unatoč nekritičkom odnosu prema latinskim izvorima uočava osnovni nesklad u izvornoj građi, te s novim podacima potkrepljuje misao Račkoga o evoluciji »Crkve bosanske« prema pravovjernom kršćanstvu barem u doba iz kojeg su se oni u najvećem svom broju sačuvali,<sup>19</sup> tj. od kraja XIV stoljeća dalje. Tu je spoznaju autor, doduše, zamutio svojom »pretpostavkom« o »službenoj« i neslužbenoj nauci »Crkve bosanske« kao tobožnjoj posljedici različitih struja u njoj, ali je i protiv svoje volje teško uzdrmao vjeru u pouzdanost protivničkih optužaba. Dalji njegov prinos konačnom riješenju problema »Crkve bosanske« sastoji se u spoznaji o redovničkom značaju bosanskih »krstjana«, koja nužno povlači za sobom i neke konsekvencije na koje Mandić nije pomišljao. Odlučno je pri tom da je ovu spoznaju mogao pomiriti sa svojom dualističkom tezom, što mnogi još uvijek smatraju nemogućim.<sup>20</sup>

Izdajući 1963. svoj popularni prikaz »Bosanskih heretika«,<sup>1</sup> Anto Babić nije, dakako, mogao uzeti u obzir Mandićevu knjigu koja je izašla tek godinu dana prije. Međutim, iznenađuje da se on u »Napomenama o upotrebljenim izvorima i literaturi«, osim četiriju izuzetaka, ograničio na priloge koji su bili

<sup>19</sup> Treba podsjetiti da iz istog razdoblja potječu svi najvažniji latinski spisi koji, s nekim razlikama, optužuju bosanske heretike kao stroge dualiste. Osim toga, kvantitativni porast izvorne građe, domaće i strane, osobito iz Dubrovnika, od kraja XIV stoljeća dalje, ne dokazuje još da je već i prije nije bilo više nego što nam se do danas sačuvala.

<sup>20</sup> O Mandićevoj knjizi pojavile su se uskoro dvije ocjene: M. Pervana i E. Wernera. Prvi (Dobri pastir XIII—XIV, Sarajevo 1964, 427—432) osvrće se uglavnom na Mandićevu kritiku njegova mišljenja da Rim nije nikada bosanske »krstjane« osudio zbog hereze i s pravom upozorava na protuslovlja u Mandićevu pokušaju da ukloni osnovni nesklad u izvornoj građi. Drugi (Studi medievali, 3. ser. V, 11, 1964, 675—683) ocijenio je Mandićev rad kao »impozantnu i originalnu sintezu« (678) te se suglasio s njegovom hipotezom o počecima »Crkve bosanske« i o postojanju dvojstva u njezinu učenju od kraja XIV stoljeća. Pristajući uz Mandićevu »originalnu tezu« (676) o Belizmenu i Rastudiju, Werner je usvojio i njegovu pretpostavku o prelasku »Crkve bosanske« s umjerenog na apsolutni dualizam (681) u XIII stoljeću. Uz to se odrekao svoga prijašnjeg mišljenja o isključivo bogumilskom obilježju stećaka i pristao uz teoriju M. Wenzel o njihovoj tobožnjem vlaškom porijeklu (678).

Kao negativne strane Mandićeva djela istaknuo je njegov »ponekad odviše nebrizan postupak« s izvorima (679), nedovoljnu analizu »kataloga djedova« u fragmentu Batalova evanđelja (680), njegovo potcjenjivanje pavlikijanskog utjecaja na Balkanu i nakon pojave bogumilstva (681) te potpuni nemar za uočavanje socijalnih i ekonomskih uzroka u nastanku i proširenju bosanske hereze (678).

<sup>21</sup> Anto Babić, Bosanski heretici, Sarajevo 1963, str. 176. Taj je rad uvršten u knjigu istog autora koja je 1972. izašla pod naslovom: »Iz istorije srednjovjekovne Bosne« i u kojoj on obuhvaća str. 197—304. Na žalost, ovo izdanje pretisnuto je sa svim štamparskim pogreškama, a ni neke sadržajne, iako su očigledne, nisu popraćene odgovarajućim bilješkama. Tako se, npr., poznati popis »errores hereticorum bosnensium« datira godinom oko 1357. mjesto 1375 (258), a fragment Batalova evanđelja g. 1493. mjesto 1393 (266). Od sadržajnih pogrešaka, kojih ima više, trebalo je ispraviti barem onu u kojoj autor formulu »did kon dida« u nekim ispravama prevodi riječima »djed uz djeda« (262), mjesto »djed nakon djeda« (usp. Šidak, »Crkva bosanska«, 120) gradeći na toj pogrešci jednu od svojih neispravnih pretpostavaka.

objavljeni do 1953, a nije naveo neke važnije kojima se prilikom pisanja nesumnjivo poslužio ili koji su po svojim rezultatima zavrijedili da budu svakako spomenuti.<sup>22</sup>

Babić nije pristupio radu na svojoj knjižici kao istraživač niti je u literaturu o obrađenom problemu mogao unijeti nijedan svoj prilog takve vrste. Do tada je objavio samo kraći prikaz o novijim pogledima na taj problem,<sup>23</sup> a kasnije nije više o njemu pisao. Iako je, dakle, »Bosanske heretike« izradio isključivo na temelju literature, ipak je u tom tekstu zauzeo određeno stajalište koje se iz više razloga ne može mimoći.

Iako piše pod jakim dojmom radova A. Solovjeva kojih rezultate nekritički preuzima i ondje gdje su oni u diskusiji što je prethodila njegovu pisanju utvrđeni kao promašeni,<sup>24</sup> Babić nije ipak mogao izbjeći onaj osnovni nesklad koji je za ovu problematiku uopće značajan. Bio je, doduše, uvjeren da analiza oporuke »gosta« Radina dokazuje veliku sličnost i podudaranje u unutrašnjem uređenju između »Crkve bosanske« i zapadnih dualista, ali je kao »očiglednu« ocijenio i činjenicu da u krugu te crkve »nije bila isključena upotreba znaka križa, upotreba crkava, svetačkih slika, relikvija i drugih nekih spoljnih znakova 'pravovjernosti' koje su zapadni i istočni heretici načelno odbacivali i prezirali« (8). Uza sve to je ustvrdio da su »osnovne tačke« bosanske hereze u latinskim spisima koji je pobijaju »formulisane jasno i nedvosmisleno« i da je »u njima, gotovo u potpunosti, sadržana vjerska doktrina crkve bosanske i njen načelan stav prema ortodoksnom vjerovanju i praksi zvanične crkve« (100). Vjera u potpunu istinitost protivničkih optužaba spriječila ga je, štoviše, da izlaz iz tih protuslovlja nađe u evoluciji »Crkve bosanske«.

Nesigurnost i kolebljivost u donošenju zaključaka uopće je značajna za ovaj Babićev rad. Osim različitih pojedinosti pokazuje to i njegov prikaz o počecima »Crkve bosanske«. Prvu pojavu heretičkog učenja u Bosni datira on, na temelju vijesti u Anzelma iz Aleksandrije, »u sam početak druge polovine XII stoljeća«, nakon čega se heretički pokret »nešto kasnije«, kako misli, po-

<sup>22</sup> U svojoj ocjeni Babićeve knjižice S. M. Ćirković (Godišnjak ID BiH XIV, 1964, 290) napominje da su u prikazu događaja 1232/33. »korišćeni rezultati kritičkog pretresa izvora za ovo razdoblje (J. Šidak, 'Ecclesia Sclavoniae' i misija dominikanaca u Bosni), ali u pregledu literature, koji predstavljaju jednu vrstu sasvim male probrane analitičke bibliografije, te veoma važne rasprave nema«. Uostalom, Babić ne spominje uopće ni jedan od brojnih radova istog autora koji su nastali u desetljeću od 1953—63. niti upoznaje čitaoca s njihovim rezultatima. — Neke su bilješke i inače nedovoljne da čitaoca upute u bitne rezultate radova koje navode (značajan je slučaj s Truhelkinim izdanjem oporuke »gosta« Radina), ili da mu saopće važne promjene i ocjene koje su bile objavljene još prije g. 1963 (usp. napomenu o Stojanovićevu izdanju Batalova fragmenta i kritičku ocjenu podatka o »kristjanima« 1690). Netočan je podatak prema kojem D. Obolensky usvaja »bez ograde koncepciju Račkog o heretičnosti crkve bosanske« itd.

<sup>23</sup> Anto Babić, Noviji pogledi u nauci o pitanju srednjovjekovne crkve bosanske, Pregled (Sarajevo), 1954, br. 2, 101—107. I taj je prilog uvršten u njegovu naprijed spomenutu knjigu (str. 34—48). — Sličan je i uvodni tekst kojim je Babić popratio V svezak »Godišnjaka« (1953) posvećen u cjelini istom problemu.

<sup>24</sup> Babić smatra mišljenje Solovjeva o Aristodiju-Rastudiju »dobro osnovanim« (69); ne sumnja u to da je u bosanskim rukopisima »našao elemenata koji se podudaraju s učenjem« dualističkih heretika (15, usp. i bilješku na str. 30) i da njegove »naučno osnovane hipoteze [...] otvaraju uvid u neka, do sada nejasna pitanja organizacije i strukture crkve bosanske« (173).

javljuje ondje »u vidu organizovane heretičke crkve sa svojim starješinama, redovnicima i redovnicama — 'krstjanima' i 'krstjanicama' koji su živjeli u 'bratstvima' prema običajima monaškog života« (74). Potonje je mogao ustvrditi samo na temelju bolinopoljske izjave koja je nastala pola stoljeća kasnije, u doba kada Aristodije-Rastudije, prema mišljenju Solovjeva koje Babić, kako je već rečeno, smatra »dobro osnovanim«, postaje »prvi u nizu starješina (djedova) heretičke crkve bosanske«. Poslije svega nije jasno zašto on »definitivnu organizacionu fizionomiju« te crkve pronalazi tek u prvoj polovici XIV stoljeća (107).

Niti u prikazu hijerarhije »Crkve bosanske« Babić nije uspio da iznese dosljedno obrazloženo mišljenje. Zaveden svojim pogrešnim tumačenjem formule »did kon dida« (v. ovdje bilj. 21) domišlja se da ona, kao i izraz »gost veliki«, »po samom značenju izraza«, odgovara »funkciji djedovog zamjenika ili pomoćnika«, koji je istovjetan s katarskim »filius maior« (108). A da pretpostavku o analogiji s uređenjem zapadnih dualista učini vjerovatnijom, ne isključuje mogućnost da osamljeni spomen o »gospodinu starcu Radosavu unuku« (1454) odražava čin poznat u katara pod imenom »filius minor«. U istu je svrhu pokušao da u bosanskim izvorima nađe potvrdu za postojanje stalne »ustanove dvanaest odabranih strojnika«, ali je pri tom dvaput izostavio u citatu one riječi koje govore protiv postojanja takve ustanove u »Crkvi bosanskoj«. <sup>25</sup>

Babić nije načistu ni sa značenjem »krstjana«; izjednačuje ih sa »savršenim« dualistima, ali ih uz to smatra redovnicima, iako, »bez nekih propisanih pravila« (111), i spominje njihove »redovničke zajednice« i kuće (112). Tvrdi, nadalje, da »nema ni indirektnih podataka iz kojih bi se [...] moglo naslutiti« (116) da je »Crkvi bosanskoj« ili »krstjanima« darivan kada kakav zemljišni posjed, a ipak se njihovo nepokretno vlasništvo spominje u bolinopoljskoj izjavi, a i on sam smatra vjerovatnim da su »krstjani« obrađivali zemlju koja je pripadala njihovim kućama, ne isključujući čak ni to da su pojedine od njih »uzimale i dijelove zemlje da je obrađuju u kmetskom odnosu i feudalcu daju uobičajenu rentu« (116/7). Međutim, potonja se pretpostavka ne može osloniti ni na koji izvorni podatak. <sup>26</sup>

S rukopisima iz kruga »Crkve bosanske« Babić se nije pobliže upoznao. U protivnom ne bi mogao govoriti o »alegoričnim slikama« u njima (114), kojih ondje nema, niti o »vrlo značajnim zapisima uz tekstove koji su služili kao njihov komentar« (101) jer je takve glose mogao naći samo u izgubljenom Srećkovićevu evanđelju. Neosnovana je i njegova pretpostavka da su heretici izbjegli iz Srbije nakon Nemanjina progona i prenijeli u Bosnu »vjerovatno« i »slovenske heretičke knjige« (67), o kojima se čak nije sačuvao niti najmanji

<sup>25</sup> U svojoj ispravi o izmirenju sa ženom i sinom iz 1453. herceg Stjepan izričito zahtijeva da u sudu koji bi ubuduće trebao presuditi njihovu eventualnu krivicu bude između 12 strojnika i gost Radin (F. Miklošič, Monumenta serbica, 1858, 459). Tom broju »strojnika« odgovara i »dvanaest vlastela našijeh' poglavitêh« kao članova istog suda, ali ni njih Babić ne spominje.

<sup>26</sup> Osim spomenute izjave iz g. 1203, o zemljišnom posjedu krstjanskih samostana (papa Pio II naziva ih cenobijima!) govori podatak iz 1441. o »kontrati« gosta Gojsava (M. J. Dinić, Iz dubrovačkog arhiva III, 1967, 195), a neizravno i podaci iz turskih deftera (usp. Muhamed Hadžija hić, Zemljišni posjedi »Crkve bosanske«, HZ XXV—XXVI, 1972—73, 461—480).

spomen. Ako se ovaj pretpostavci doda i ta da su tek ovi bjegunci prenijeli iz Makedonije u Bosnu također »slovenski obredni jezik« (67), onda se postavlja pitanje kako Babić uopće zamišlja katoličku biskupiju u Bosni oko 1200. kad nešto kasnije i sam konstatira da je ondje »vjerska crkvena služba vršena na slovenskom jeziku prema slovenskim liturgijskim knjigama koje su mogle da se ovdje udomače putem djelovanja ćirilometodske crkve« (72), a izričito spominje i »slovenski obred« u toj biskupiji (73).

U nastojanju da ukloni nesklad u izvornoj građi, Babić je na bosanske heretike primijenio i poznatu tvrdnju ortodoksnih pisaca o bogumilskom »pre-tvaranju i prikazivanju svoje vjere« (20). No budući da mu je povezanost »Crkve bosanske« s državom bila dobro poznata, domišlja se da su »česti pohodi ugarske krstaške vojske« i »pritisak rimske inkvizicije koja je u Bosni djelovala pod zaštitom ugarske države« (20) utjecali na Bošnjane u istom smislu. Takvo domišljanje odgovara donekle samo vremenu bana Mateja Ninoslava, ali ono ne prinosi ništa objašnjenja spomenutog nesklada.

Svojim nedovoljno određenim odnosom prema različitim hipotezama i kon-troverzama u mnogim pojedinostima, koji se odražava i u njegovu stilu, Babić često izbjegava da jasno izrazi vlastito mišljenje, ali se unatoč toj neodređenosti ipak vidi kojem mišljenju naginje. Poučan je za to primjer njegovo pisanje o Belizmencu, kada »zanimljivu pretpostavku« o tobožnjem heretičkom »anti-papi« ocjenjuje kao moguću (129). Neka, pak, važna pitanja koja su u nauci sporna Babić je naprosto prešutio. O stećcima i njihovu ukrasu, npr., nije ništa rekao, pa bi to upućivalo na zaključak da se s mišljenjem Solovjeva o njihovu manihejskom značenju nije složio.<sup>27</sup>

Kao popularan prikaz, izrađen s razmjerno dobrim poznavanjem literature i čitko napisan, knjižica A. Babića jedini je tekst ove vrste u nas uopće. Utoliko više treba požaliti njegove nedostatke koji su se, s nešto više truda, mogli izbjeći. Nekih novih spoznaja nije donio, a štošta je i suviše zamrsio. Pretje-rano je reći da se prvi »potrudio da sasvim konkretno pokaže ulogu i uticaj bosanske crkve u političkom životu«,<sup>28</sup> jer je to, s oskudnijim materijalom, ura-dio već B. Petranović, koji je u tome nadmašio samog Račkoga.<sup>29</sup> Ne može se ni ustvrditi da on prvi »odlučno i jasno konstatuje da bosanska crkva nestaje nimalo misteriozno«,<sup>30</sup> jer je u tome slijedio A. Solovjeva,<sup>31</sup> a ni progoni bosanskih heretika za kralja Tomaša uoči pada Bosne pod Turke nisu bili nauci nepoznati.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Od daljih nedostataka Babićeva rada upadaju u oči ova dva: šutnja o značajnoj akciji Baselskog koncila 1433. da bosanske heretike privede crkvenom jedinstvu i netočan podatak o vijesti iz sredine XVII stoljeća da su bosanske knjige donijeli među bugarske pavličane »bosanske izbjeglice« u vrijeme oko pada Bosne.

<sup>28</sup> Ćirković, n. dj., 291.

<sup>29</sup> Još 1937. je pisac ovih redaka upisao u zaslugu Petranoviću što je prvi pokušao da prikaže ulogu »Crkve bosanske« u državnom i socijalnom životu i zaključio da taj prikaz, koji je ocijenio kao »najbolji dio njegove rasprave«, u čemu je »daleko premašio Račkoga«, »nije do danas ništa izgubio od vrijednosti« (Šidak, Problem, 44/5). Usp. također Šidak, »Crkva bosanska«, 117 i d.

<sup>30</sup> Ćirković, n. dj., 291.

<sup>31</sup> A. Solovjev, Postanak i propast »Bosanske crkve«, Prosvjetni radnik II Sarajevo 1947, br. 6—8, te »Nestanak bogomilstva i islamizacija Bosne«, Godišnjak ID BiH I, 1949, 42—79.

<sup>32</sup> Kao i Solovjev, Babić datira početak tih progona netočno u g. 1449/50.

Iako Babić nije dovoljno istaknuo tendencije u historiografskom razvoju problema »Crkve bosanske« nakon 1945, ipak se iz njegova prikaza vidi da osnovna smetnja u rješavanju tog problema nije još uklonjena, ali da se spoznaja o neskladu u izvornoj građi ni poslije radova A. Solovjeva i D. Kniewalda ne može više previdjeti. Babić je tu činjenicu izrazio trijeznim riječima da su »rezultati novijih ispitivanja dali jasniju sliku o ovom problemu i otklonili nešto od protivurječnosti između latinskih izvora i domaćih spomenika« (15). Dalje od te konstatacije nije se više odvažio ići. Čini se da je svjesno odustvo od toga da dublje ulazi u srž problema — u učenje »Crkve bosanske«. Težište je položio na njezino uređenje i uglavnom je s pomoću analogije nastojao dokazati da je ono, kao i njezine »obredne forme«, nastalo pod utjecajem zapadnih dualista (69).

Treći pokušaj S. Čirkovića da se, na temelju svih dotadašnjih rezultata u proučavanju bosanske hereze, izradi njezin cjeloviti prikaz, po svom je opsegu najmanji, ali neusporedivo kritičniji i samostalniji od dvaju prethodnih. Opseg mu je bio određen značajem referata na jednom znanstvenom skupu, održanom u Firenci 1963,<sup>33</sup> ali je autor ograničenost svog izlaganja nadoknadio obilatim znanstvenim aparatom. Kao što je naprijed rečeno, on je rezultate svog upoznavanja s ovim predmetom unio i u svoju »Istoriju srednjovekovne bosanske države« (1964), a dvije godine prije objavio je i raspravu u kojoj je ponovo potvrdio poznatu činjenicu da je »Crkva bosanska« »važila kao čuvar zakona, pravde i vlasteoskih prava i bila neophodan elemenat u bosanskom državnom organizmu«.<sup>34</sup>

Iznenaduje što Čirković smatra da je problem »Crkve bosanske« »stvo ren«<sup>35</sup> tek u 20-im godinama XX stoljeća, zacijelo pomišljajući na raspravu V. Glušca iz g. 1924. Prema tome, i jaz između bosanskih i latinskih spisa o njeznom učenju ocjenjuje on kao »umjetan«.<sup>36</sup> Historiografski razvoj, od Petranovića i Račkoga dalje, pokazuje, naprotiv, da su svi pisci koji su dublje ulazili u tu materiju uočavali nesumnjivi nesklad u sačuvanoj izvornoj građi i na različite načine pokušavali da ga objasne. Svega jedan rukopis, zbornik »krstjanina« Hvala, bio je dovoljan da Račkog navede na misao o približavanju »Crkve bosanske« službenom kršćanstvu u doba kada je latinski spisi dosljedno optužuju da pristaje uz radikalni dualizam. Još je dalje u tom pravcu otišao Č. Truhelka kada je upoznao oporuku »gosta« Radina. Od tada pa do danas nije više nijedan pisac mogao taj nesklad mimoći. V. Glušac nije, dakle, trebao da stvara jedan znanstveni problem koji je već davno prije njega postojao i koji se s pronalaženjem nove izvorne građe stalno produbljavao. On je samo pokušao da ga na svoj način riješi. Najzad, ni sam Čirković nije mogao poreći

<sup>33</sup> Sima M. Čirković, Die bosnische Kirche, Accademia nazionale dei Lincei CCCLXI, 1964, 547—575.

<sup>34</sup> isti, »Verna služba« i »vjera gospodska«, Zbornik Filozofskog fakulteta VI-2, Beograd 1962, 95—112.

<sup>35</sup> »Es wurde das Problem 'der bosnischen Kirche' geschaffen, das nicht aufhörte die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich zu ziehen.« (547)

<sup>36</sup> »... ein künstlicher Abgrund zwischen den 'lateinischen' und den heimischen Quellen gezogen wurde.« (558)

da domaća izvorna građa ne potvrđuje sve optužbe protivničkih spisa, iako je nastojao da razlike među njima što više umanjí.<sup>37</sup>

Pri tom je osporio svako veće značenje rukopisima koji su nastali u krugu »Crkve bosanske« i koji su upravo u poratnom razdoblju postali predmet temeljitijeg i svestranijeg proučavanja. Već sama činjenica da oni, osim oporuke »gosta« Radina, jedini — ukoliko su do danas poznati — sadržavaju neposredno svjedočanstvo o vjerovanju bosanskih »krstjana« ne govori u prilog ovom Ćirkovićevu mišljenju. Oni pogotovu ne potvrđuju njegovu tvrdnju da svoju »pripadnost jednoj heretičkoj crkvi dokazuju više izborom i podjelom tekstova negoli eventualnim promjenama u dualističkom smislu«. Određenija je njegova konstatacija prema kojoj je »uzaludnim i beskorisnim« bilo nastojanje A. Solovjeva da u bosanskim evanđeljima pronađe neka dualistička »retuširanja«. Ćirković, štoviše, smatra da je Solovjev na taj način »skrenuo diskusiju na potpuno krivu stranu«, iako se ne može poreći da je upravo otpor protiv ove pretpostavke urodio pojačanim interesom za rukopise »Crkve bosanske«. Samo u nekoliko godina prije Ćirkovićeva referata pronađena su i obrađena tri potpuna evanđelja od kojih se dva odlikuju također izuzetnim likovnim ukrasom. Iako Ćirković nije analizi tog ukrasa obratio dovoljnu pažnju, ipak mu se čini da se njegova pojava »ne podudara potpuno s doktrinom« bosanske hereze, kako je prikazana u protivničkim izvorima. U oskudici domaće izvorne građe koja bi izričito govorila o učenju »Crkve bosanske«, taj ukras ima doista veće značenje od isključivo iluminacionog, jer se u njemu nužno odražava bar ponešto od spomenutog učenja. Nije nimalo slučajnom činjenica da se misao o evoluciji »Crkve bosanske« nametnula Račkom upravo u vezi s minijaturama Hvalova zbornika.

Preostaju dakle, po Ćirkovićevu mišljenju, samo glose u kojima se tumače pojedina mjesta u tekstovima evanđelja. Treba odmah reći da ne dolaze u obzir »osobito« (besonders), kako Ćirković kaže, glose izgubljena Srećkovićeva evanđelja, nego isključivo one, jer drugih zapisa ove vrste nema u sačuvanim rukopisima. A, kako je već rečeno, bosansko porijeklo tih glosa nije sasvim nesumnjivo. Ćirković je uvjeren da su one izrazito dualističkog značaja, iako mu je poznato da osuda Mojsija, Ivana Krstitelja i Starog zavjeta ne nalaze potvrde u drugim rukopisima.<sup>38</sup> Uza sve to smatra on uglavnom točnima optužbe protivničkih spisa, pa isključivo na njihovu temelju rekonstruira i učenje »Crkve bosanske«. Smatra, štoviše, da dotadašnja diskusija pokazuje kako »i domaći izvori većim dijelom potvrđuju ono što se u latinskim izvorima pripisuju bosanskim patarenima« i kako »ima veoma malo onoga što protuslovi izjavama katoličkih tekstova ili dualističkoj nauci i praksi«.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> One se, po njemu, tiču odnosa prema Starom zavjetu, svetim slikama, blagdanima i milostinjí.

<sup>38</sup> Ćirković se povodi za Solovjevom i u čitanju izraza »vëra idina« kao »vjera Jidina« (tj. Judina), što bi trebalo značiti Stari zavjet, iako to tekst glose ni po pismu ni po sadržaju ne dopušta. Usp. J. Šidak, Današnje stanje pitanja »Crkve bosanske« u historijskoj nauci, HZ VII, 1954, 136.

<sup>39</sup> »In der Diskussion [...] hat sich herausgestellt, dass auch heimische Quellen den grössten Teil dessen bestätigen was den bosnischen Patarenen in den lateinischen Quellen zugeschrieben wird, und dass es gleichzeitig sehr Weniges gibt, was den Aussagen katholischer Texte oder der dualistischen Lehre und Praxis widerspricht.« (558)

U pitanje simbolike na ukrasu nadgrobnih stećaka Ćirković također nije dublje ulazio, iako je A. Solovjev poglavito na njemu — osim tobožnjih dualističkih obilježja u bosanskim evanđeljima — osnovao svoju tezu. Ćirković, naprotiv, smatra dokazanim da se ovi spomenici »ne ograničavaju na teritorij Bosne, a još su manje u vezi s 'bosanskom vjerom'«. Uza sve to ne sumnja da i »bogumilska simbolika« pripada među »glavne izvore inspiracije« za »kovače« stećaka, iako priznaje da se na nju »rijetko nailazi« i da se ona može »samo s najvećim trudom dokazati«. <sup>40</sup> Utoliko više začuđuje što, s pozivom na mišljenje Solovjeva, smatra dokazanim da su bosanski heretici »zazirali« (vermieden) od simbola križa.

Prema tome, Ćirkovićevi bi pogledi na učenje »Crkve bosanske« trebali da budu opširnije izloženi i potkrijepljeni s više konkretnih podataka. Ovako, kako ih je u ovom referatu iznio, oni nisu među sobom potpuno usklađeni.

Što se nosilaca bosanske hereze tiče, Ćirković ne sumnja u redovničko obilježje »krstjana« iz bolinopoljske izjave, a ne pristaje ni uz mišljenje da je hijerarhija »Crkve bosanske« analogna onoj u zapadnih katarata. <sup>41</sup> No, on ipak odriče značaj pravih redovnika »krstjanima« »Crkve bosanske« i pridaje tom pojmu značenje koje u takvoj širini ne odgovara sadržaju koji on ima u bosanskim izvorima. Dovoljno je podsjetiti na ono mjesto u oporuci hercega Stjepana Vukčića (1465) gdje on »gosta« Radina i mileševskog mitropolita Davida naziva svojim redovnicima, ili na pismo Dubrovčana Tvrtku II iz 1442. u kojem oni izjednačuju u svojstvu redovnika »krstjane« i franjevce. Nije, dakle, riječ o upotrebi nekoga neodređenog termina, nego jednog naziva koji je za one koji ga upotrebljavaju imao točno određen sadržaj pripadnika crkvenog reda, bez obzira, je li to bosanski »krstjanin«, pravoslavni monah ili katolički franjevac. <sup>42</sup>

Nedovoljno objašnjena ostala je Ćirkovićeva tvrdnja da »nema nikakva dokaza za kontinuitet između monaške zajednice od 1203. i kasnije bosanske crkve«, <sup>43</sup> osim imena »krstjana«. Ćirković je uvjeren da je D. Kniewald »temeljito dokazao« dualistički karakter »krstjana« iz 1203, iako pri tom »nije uklonio sve poteškoće«, pa nije jasno što bi, zapravo, trebalo da tu zajednicu heretika-dualista odvađa od radikalno-dualističke, kakvom je Ćirković smatra, »Crkve bosanske«, od kojih ih dijele svega tri desetljeća. Vjerojatno bi to mišljenje trebalo povezati s njegovom osnovnom tezom koja po mnogočemu zavređuje da bude temeljitije izložena. Naime, protivno Mandićevu mišljenju da je riječ o Bosni, Ćirković s pravom smješta »ecclesiu Dalmatiae« iz 1167. u

<sup>40</sup> »Dieses letzte Element ist selten anzutreffen und nur mit grösster Mühe nachzuweisen.« (569) U čemu bi se taj »bogumilski« element konkretno očitovao, autor ne kaže, a niti u bilješki uz tu rečenicu nema traga nekom objašnjenju o tome.

<sup>41</sup> »Diese Hierarchie ist jener der Katharer nicht analog, sie ist aber genauso weit entfernt von den Ämtern und Würden in der orthodoxen oder katholischen Kirche.« (556)

<sup>42</sup> Usp. o tome J. Š i d a k, Samostalna »crkva bosanska« i njezini redovnici, Nastavni vjesnik L. 1941—42, 5—8.

<sup>43</sup> »Andererseits gibt es keinen Beweis für eine Kontinuität zwischen der Mönchsgemeinschaft von 1203 und der späteren bosnischen Kirche« (550, bilj. 9).

dalmatinske gradove, gdje se heretici dualisti potkraj XII stoljeća doista pojavljuju, i poistovjećuje je s kasnijom »ecclesiom Sclavoniae«, što tadašnja jezična praksa dopušta. Jedan podatak iz g. 1259, koji »ecclesiu Sclavoniae« smješta u Bosnu i Dalmaciju,<sup>44</sup> potvrđuje, prema Ćirkoviću, širenje hereze iz Dalmacije u Bosnu,<sup>45</sup> o čemu govore i suvremena vrela, pa se tako ime »ecclesiae Sclavoniae« prenijelo najzad na Bosnu kao novo žarište hereze. Ondje zatim, od 1233. dalje, nastaje »Crkva bosanska« na taj način da se »jedan dio krivoverske dualističke 'ecclesiae Sclavoniae' i domaće slavenske biskupije stopio u bosansku crkvu.«<sup>46</sup> Međutim, s obzirom na to da se nakon toga ne spominju u suvremenoj građi neki heretici koji bi se mogli shvatiti kao preostali dio »ecclesiae Sclavoniae«, koja se sredinom stoljeća poistovjećuje na Zapadu s »Crkvom bosanskom«, niti se od toga vremena u izvorima javljaju neki ostaci bivše katoličke »ecclesiae bosnensis«, s njezinim slavenskim obredom, takav se zaključak o postanku »Crkve bosanske« ne čini vjerojatnim. Uostalom, on bi se svakako morao potkrijepiti jačim argumentima.

Pouzdanim ostaje, za sada, Ćirkovićeva uvjerenje koje se velikim dijelom osniva na rezultatima pisca ovih redaka<sup>47</sup> o tome da se tek od neuspjelog pokušaja oko reforme katoličke »ecclesiae bosnensis« 1232/33, može govoriti o herezičkoj »Crkvi bosanskoj«. U skladu s time, Ćirković odbacuje hipotezu Solovjeva i Kniewalda o Aristodiju-Rastudiju kao osnivaču te crkve, ali pristaje uz njihovo mišljenje da je »ecclesia Sclavoniae« ispovijedala umjereni, a »Crkva bosanska« radikalni (dualizam), dovodeći tu promjenu u vezu s prijenosom »težišta« hereze iz Dalmacije u Bosnu.<sup>48</sup> Potonja bi pretpostavka također zahtijevala da bude objašnjena i potkrijepljena dokazima.

Od važnijih pojedinosti Ćirkovićeva referata potrebno je osvrnuti se napose na dvije. Prva se odnosi na pitanje zemljišnih posjeda »Crkve bosanske«, koje Ćirković ne samo da osporava nego na temelju podataka u turskim defterima<sup>49</sup> zaključuje da se uvriježeno mišljenje o nepostojanju zemljišnih posjeda u bosanskih patarena mora napustiti. Ovu tvrdnju ne ograničava na krstjanske »hiže«, već pretpostavlja da su alodijalna zemljišta posjedovali također poje-

<sup>44</sup> »Item in Bosnia et Dalmatia, que apud eos ecclesia Sclavoniae nuncupatur [...]« Usp. J. Š i d a k, »Ecclesia Sclavoniae« i misija dominikanaca u Bosni, Zbornik FF u Zagrebu III, 1955, 37.

<sup>45</sup> Uza sve to, Ćirković ne isključuje mogućnost da je zbog Nemanjina progona došlo do »strujanja« hereze također iz Srbije (548).

<sup>46</sup> »Ein Teil der ketzerischen dualistischen 'ecclesia Sclavoniae' und des heimischen slawischen Bistums verschmolz in der bosnischen Kirche, die seit damals für eine Zeit lang die einzige christliche Kirchengemeinschaft in Bosnien war.« (554)

<sup>47</sup> »Die hier dargelegte Auffassung der bosnischen Kirche [...] zum grossen Teil auf den Forschungen von J. Šidak fusst [...]« (554, bilj. 17).

<sup>48</sup> »Die Tatsache, dass die 'Ecclesia Sclavoniae' den gemässigten Dualismus vertreten hat, während die Patarenen der bosnischen Kirche radikale Dualisten waren, darf nicht übersehen werden [...] Diese Veränderung steht wahrscheinlich in Verbindung mit der Verschiebung des Schwerpunktes aus Dalmatien nach Bosnien« (554—555, bilj. 18).

<sup>49</sup> Tu je građu u izvacima objavio 1960. Tayyib Okić, Les Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d'après les documents turcs inédits, Südost-Forschungen XIX, München 1960.



dini »krstjani« i članovi hijerarhije.<sup>50</sup> Kao što je već naprijed rečeno, »hiže« bosanskih redovnika bile su snabdjevene zemljišnim posjedom, ali nema izvornog podatka koje bi takvu mogućnost dopuštao i kod pojedinih »krstjana«. Ni vijesti turskih deftera ne mogu poslužiti kao potvrda za takvu mogućnost jer one ne govore o redovnicima-krstjanima, nego o vjernicima, zacijelo kmetovima na zemlji njihovih »hiža«.<sup>51</sup>

Druga se pojedinost odnosi na pitanje nestanka »Crkve bosanske«. Kako je već rečeno, Čirković zastupa mišljenje da je ona bila »uništena« (vernichtet) u doba progona za kralja Tomaša i da su od nje preostali »u okviru drugih crkava« samo neki »nezatni ostaci«. Tako je pokušao objasniti neke sasvim nepouzdanе vijesti o poturima i sl. u XVII i XVIII stoljeću, a mlađe vijesti nije više ni uzeo u obzir.

Zajedno s referatom S. Čirkovića objavljen je 1964. također referat Dragutina Kniewalda o hijerarhiji i obredima bosanskih »krstjana« koji je autor predložio istom znanstvenom skupu u Rimu.<sup>52</sup> On se tako nakon petnaest godina ponovo vratio problemu »Crkve bosanske«, o kojem kasnije nije više pisao. Iako je i dalje ustrajao na gledištu koje je 1949. iznio, ipak je iz diskusije koja je zatim slijedila uzeo u obzir neke važnije rezultate. Zadržavajući svoje mišljenje o dualističkom obilježju bolinopoljskih »krstjana«, ocijenio je dokaze Maje Miletić o njihovoj pripadnosti redu bazilijanaca kao konačne (endgültig), a veoma vjerojatnim označio je mišljenje da su biskupi katoličke »ecclesiae bosnensis« proizlazili iz redova »krstjana« i bili uz to najčešće njihovi poglavari.<sup>53</sup> Pristao je također uz mišljenje, koje je prvi izrazio još B. Petranović, da je obred »utješnja« (consolamentum), tako značajan za zapadne dualiste, preuzet iz istočnog monaštva i konstatirao uopće da se »mnogi starokršćanski elementi u hijerarhiji i kultu bosanske crkve ne mogu previdjeti«.<sup>54</sup> I njegov odnos prema mišljenju Solovjeva o tobožnjim dualističkim elementima postao je suzdržljiviji. Iako ga se ne odriče, ipak smatra da »bosanske glose i tekstovne varijante treba još sistematski i bez predrasuda istražiti«.

Međutim, u prikazu hijerarhije »Crkve bosanske« nije ni ovom prilikom uspio izbjeći neke pretpostavke koje izvorna građa ne potvrđuje niti opravdava

<sup>50</sup> »Die 'Krstjani' und die Mitglieder der Hierarchie hatten als Einzelne zweifellos Allodialbesitze gehabt. Die Angaben der Defter sprechen auch von Landbesitzern, welche auch die Gemeinschaften der bosnischen 'Krstjani' hatten.« (568, bilj. 62).

<sup>51</sup> Usp. Hadžijahić, Zemljišni posjedi »Crkve bosanske«.

<sup>52</sup> D. Kniewald, Hierarchie und Kultus Bosnischer Christen, Accademia nazionale dei Lincei CCCLXI—1964, Quaderno 62, 579—606.

<sup>53</sup> ... sind, allem Anschein nach, aus den Reihen der krstjani hervorgegangen. Vielleicht waren sie zumeist Vorgesetzte der Gemeinschaft Bosnischer Christen und zugleich Bischöfe in einer Person. So war es vielleicht auch 1203 [...]« (583) Autorova suzdržana stilizacija druge rečenice nije opravdana. Izvori pokazuju s dovoljnom jasnoćom da je »djed« »krstjana« (»diedo patarenorum« u dubrovačkim spisima) »episkup crkve bosanske«.

<sup>54</sup> »In der Hierarchie und im Kultus Bosnischer Christen sind viele altchristliche Elemente nicht zu verkennen.« (605)

sumnju u njezino značenje. Primio je, doduše, kao ispravno mišljenje da je »gost« upravljao većim zajednicama »krstjana« i da je njegovo poistovjećivanje s katarskim filius maior »veoma problematično« (sehr fraglich). Priznao je, nadalje, da za mišljenje o »starcima« kao 12-orici apostola koji obilaze vjernike ili za njihovo izjednačenje s katarskim filius minor nema dokaza u izvorima, ali je pogriješio smatrajući najvjerojatnijim da bi »strojnike«, kako se zajedničkim imenom nazivaju »starci« i »gosti«, trebalo izjednačiti s katarskim djakonima. Pogotovu je zastranio domišljajući se da bi »sacerdotes rustici vel scismatici« iz »Dubia« (1373), koji bi franjevcima trebali pomoći u krštavanju heretika, mogli biti »obraćeni ili napola obraćeni strojnici«.

Poričući svaku mogućnost obreda mise u »Crkvi bosanskoj« — ne smatra takvom ni »službu božiju« u Radinovoj oporuci — Kniewald se, osim »utješennja«, zadržao na obredu lomljenja hljeba (fractio panis), kako ga je opisao M. Orbini, i zaključio da se i taj obred nadovezuje na drevni kršćanski običaj posvete hljeba.<sup>55</sup>

Kniewald nije ni sada ublažio svoj sud o Bošnjanima kao radikalnim dualistima. Oni su — zaključuje on — »do propasti Bosne 1463. čvrsto ostali na istom stajalištu koje se sa sigurnošću može utvrditi inverzijom njihove izjave od 1203«. Uza sve to uviđa da se analiza te izjave ne može smatrati završenom i da u tome treba postupati »s velikim oprezom (mit grosser Vorsicht)«. Tekst oporuke »gosta« Radina nije utjecao na njega da se prikloni tezi o evoluciji »Crkve bosanske« prema pravovjernom kršćanstvu. Štoviše, nastojao je da takva obilježja u njoj oslabi neopravdanom pretpostavkom o obziru prema katoličkoj sredini u kojoj je nastala. Učinio je to i s kršćanskim blagdanima, na koje Radin želi da njegov nećak, »gost« Radin Seoničanin, daruje različite pripadnike njihove vjere, a među tim blagdanima spominje i svoje krsno ime (sv. Georgije).

Radinovoj je oporuci Kniewald pridao neko značenje samo po tome što ona, tobože, potvrđuje podjelu bosanskih heretika na »savršene« i »vjernike«. Podrazumijevajući pod »mrsnim ljudima« obične vjernike, on je sve ostale vrste pripadnika »Crkve bosanske« — od »kmetova« preko »dobrih muževa« do »krstjana« koji »grijeha ne ljube« — ubrojio među »savršene«. Na taj način pripadali bi im i oni koje bi Radinov nećak trebao obdariti »kako koga vidi i zna od našega zakona, ili slépa, ili hroma, ili mlobna ili uboga«, jer tek nakon ovih slijede najzad u tekstu oporuke i »mrsni ljudi«!

Spomenuti radovi koji su bili objavljeni u kratkom razdoblju između 1962. i 1964. nesumnjivo su još više učvrstili koncepciju o pripadnosti »Crkve bosanske« dualističkom pokretu, ali su pokazali da u njoj ima još mnogo praznina i nerazjašnjenih pitanja o kojima ovisi cjelovito rješenje toga problema.

---

<sup>55</sup> Orbinijev opis tog obreda završava riječima: »... Et fatto ciò con questo communicaua il popolo«. Kniewald dodaje (599, bilj. 53) da je riječ »communicaua« naknadno precrtana i zamijenjena riječju »daua«, ali ta promjena nema nikakovo značenje jer je izvršena tek u jednom primjerku Orbinijeve knjige (K. ne kaže kojem).

Oni su očigledno dokazali i to da problem »Crkve bosanske« još uvijek postoji i da njezin dualistički »okvir« treba tek, po mogućnosti, ispuniti što pouzdanijim i cjelovitijim sadržajem.<sup>56</sup>

## II

U naprijed označenom smjeru kretao se tada i rad pisca ovih redaka. Osim nekih ocjena koje se odnose na bogumilstvo i dualističke hereze uopće,<sup>57</sup> u tim su prilogima osvijetljena neka važnija pitanja iz kompleksa bosanske hereze. Autor je uspio da do sada jedinom poznatom pismu »djeda« Radomira iz g. 1404. pridruži ispravu »djeda« Mirohne iz g. 1427. dokazavši da ona, osim imena destinatarata, sadrži autentičan prijevod originalne isprave na latinski jezik.<sup>58</sup> U vezi s pitanjem njezine autentičnosti, on je, suprotno nekim novijim mišljenjima (Dinić, Čirković), došao također do zaključka da se »o nekom opadanju ugleda i utjecaja 'crkve bosanske' u 20-im i 30-im godinama (XV stoljeća) ne može govoriti«. — Na temelju pomnive analize izvora o katarskom »antipapi« iz 1223. dokazao je, nadalje, da se o njegovu tobožnjem bijegu iz Bosne u Francusku ne može govoriti i da su domišljanja D. Kniewalda i, pogotovu, D. Mandića o nekom sudbinskom zaokretu do kojega je zbog toga u razvoju bosanske hereze došlo neosnovana.<sup>59</sup> Iako je pitanje Bosne kao središta toga »antipape« ostavio, zbog nedovoljno sigurnih podataka, otvoreno, dokazao je na temelju novo otkrivenih pisama Inocencija IV da je taj papa 1245. ponovo poduzeo akciju protiv bosanskih heretika i njihova poglavara koga oni, navodno, zovu »papom«. Prema tome, njegovo pismo od 19. VIII 1245 (ne 1244!), u kojem se taj podatak nalazi, ne odnosi se na Češku (Boemiu),

<sup>56</sup> Objavljujući tekst predavanja G. Čremošnika, Zadnja raziskovanja o bosanskih bogomilih, iz 1952, B. Grafenauer je 1964. opravdano konstatirao da su i unutar »okvira« Račkoga »ostala mnoga vprašanja še odprta, vsekakor številnejša, kakor se je zdelo prof. Čremošniku« (Zgodovinski časopis XVIII, 236). S obzirom na diskusiju o radovima A. Solovjeva, na temelju kojih je Čremošnik tada ocjenjivao stanje problema »Crkve bosanske« u nauci, Grafenauer je, nadalje, svoj sud ispravno izrazio ovim riječima: »V teh diskusijah se je vsekakor že doslej (tj. do 1964; J. Š.) pokazalo, da kljub trdnosti 'okvira' koncepcije Račkoga v podrobnostih slika vendarle v marsičem ni tako jasna in preprosta, kakor se je zdelo po prvih razpravah A. Solovjeva 1952; v marsičem namreč podajajo zahodni viri vendarle shematično sliko, ki v podrobnostih življenju ni ustrezalo. Tako rezultatov A. Solovjeva danes vendarle ne sprejemamo več s tak malimi rezervami, kako se je zdelo prof. Čremošniku« (238).

<sup>57</sup> J. Šidak, O nekim prilogima B. Primova problemu bogumilstva, HZ XIV, 1961, 311—317; O nekim posljednjim prilogima B. Primova problemu bogumilstva, Slovo 14, 1964, 160—163; ocjena knjige »Bogomilstvoto v Bălgarija, Vizantija i Zapadna Evropa v izvori«, Slovo 18—19, 1969, 414—421, koju su priredili D. Angelov i B. Primov. Sve tri ocjene, a pogotovu treća, dodiruju također odnos autorâ prema problemu »Crkve bosanske«.

<sup>58</sup> J. Šidak, O autentičnosti i značenju jedne isprave bosanskog »djeda« (1427), Slovo 15—16, 1965, 282—297. Usp. i P. Anđelić, Originalni dijelovi dviju bosanskih povelja u falsifikatima Ivana Tomka Marnavića, GIZM, Arheologija, n. s. XXI, 1971, 347—360, koji je došao do istog rezultata.

<sup>59</sup> Šidak, O pitanju heretičkog »pape«.

kako je mislio još F. Palacký (1868) i zatim pisac ovih redaka (1953).<sup>60</sup> Prilog o bosanskim rukopisima u lenjingradskoj Državnoj biblioteci upotpunio je naše poznavanje tekstova iz kruga »Crkve bosanske« novim, korisnim podacima.<sup>61</sup> — Ocjenjujući posljednji rad A. V. Solovjeva o oporuci »gosta« Radina (1965), s njezinim prijevodom na francuski jezik, autor je prikazao diskusiju koja se od njezina otkrića 1911. još uvijek u nauci vodi, smatrajući nakon svega ispravnom svoju analizu toga dokumenta iz g. 1941.<sup>62</sup> U posljednjem prilogu koji je 1972. posvetio radu J. Matasovića o dualističkim sektama autor je ocijenio njegovu neobjavljenu bečku disertaciju iz 1915, i danas još vrijednu pažnje, te odredio odnos njegovih triju objavljenih rasprava o tom predmetu prema njoj.<sup>63</sup>

Nakon Gluščeve i Petrovićeve knjige nije se više pojavilo neko opširnije djelo ili oveća rasprava u kojoj bi došla do izražaja težnja da se ospori istinitost koncepciji Račkoga. Božidar K o v a č e v i ć je, doduše, još jednom poslije 1938. pokušao da to uradi, ali neke nove argumente ili saznanja nije mogao u taj pokušaj unijeti.<sup>64</sup> Štoviše, polazeći od koncepcije B. Petranovića, koji je — kako on kaže — »unekoliko pokazao put«, nije uspio da jasno odredi svoje stajalište ili barem pregledno izloži stanje problema u »svetlosti današnjih istraživanja«. Ostao je pri svojoj starijoj pretpostavci o postojanju nekoga »divljeg«, »slobodnog hrišćanstva« u zaleđu jadranskog primorja, koje je još od samih početaka kristijanizacije ostalo »van vasseljenskih jurisdikcija«, dopunjujući je daljim pretpostavkama o tome da je »u hrišćanske dogme svakako prodirao koji ostatak prehrišćanskih mitova i običaja, pa je mogla dopreti i poneka jeretička iskra iz Vizantije, Makedonije i Bugarske«. Pri tom je sklon

---

<sup>60</sup> Miroslav B r a n d t, Dubrovnik i heretička Bosna u prvoj polovini XIII stoljeća, Anali Instituta JAZU u Dubrovniku XII, 1970, 27—57, pristaje, na temelju istih izvora, uz mišljenje D. Mandića o događajima u Bosni 20-ih godina XIII stoljeća.

Pisac ovih redaka konstatirao je već 1955 (»Ecclesia Sclavoniae«, 245), da novo pronađena građa, tada poznata samo u registima, potvrđuje akciju Rimske kurije u Bosni 1245. Međutim, ni 1966. nije mu bio pristupačan potpun tekst spomenute isprave Inocencija IV. Sada kada raspolaže svim tekstovima iz g. 1245. može s potpunom sigurnošću potvrditi ispravnost svoga zaključka da se ta isprava doista odnosi na Bosnu. [Usp. J. Š i d a k, Nova građa u akciji Rimske kurije u Bosni 1245, u ovom svesku HZ.]

<sup>61</sup> J. Š i d a k, Bosanski rukopisi u Gosudarstvennoj publicnoj biblioteci u Lenjingradu, Slovo 17, 1967, 113—124.

<sup>62</sup> Slovo 17, 1967, 195—199, i 18—19, 1969, 422/3. Usp. Šidak, Samostalna »crkva bosanska« 8—10.

<sup>63</sup> J. Š i d a k, Prinos Josipa Matasovića pitanju bogumilstva i heretičke »Crkve bosanske«, Spomenica Josipa Matasovića (1892—1962), Zagreb, 1972, 47—57.

<sup>64</sup> B. K o v a č e v i ć, *Neverni, poluvernii ili pravovernii?* »Bosanska crkva u svetlosti današnjih istraživanja.« Pravoslavna misao IX, 1966, sv. 1, 75—95. (Isti članak izašao je pod naslovom »O takozvanim bogomilima« i u zborniku »Naša prošlost« IV—V, 1969—1970, Kraljevo 1971.)

da slijedi N. P. Blagoeva i V. Glušca u njihovu domišljanju o nepostojanju bogumilstva u Bugarskoj i Srbiji.<sup>65</sup>

Marko Vego je, naprotiv, u nekim svojim priložima o stećcima, kojih se proučavanju nakon rata posvetio, unio u diskusiju o bosanskoj herezi neke do tada nedovoljno uočene podatke koji se u daljem proučavanju ne mogu mimoilaziti. I on je, istražujući napose stećke u Hercegovini, zaključio da oni ne pokazuju neka heretička obilježja. Nepostojanje znaka križa u nekim natpisima objašnjava on činjenicom da »ni na Zapadu ni kod nas u Dalmaciji nije postojao jedinstven običaj urezivanja krstova u grobne formulacije«. Konstatira također da ima mnogo »latinskih povelja sa Zapada, kao i glagoljskih i latinskih iz Hrvatske i zapadne Bosne, koje u početku nemaju znaka krsta, bilo da su izdate pro foro interno, bilo pro foro externo«, pa se taj simbol ne nalazi niti u ugovoru kralja Tomaša s Dubrovnikom od 18. XII 1451, ali je upotrijebljen na početku i u zaključnoj formuli »djedova« pisma iz 1404.<sup>66</sup> Vego je nadalje upozorio na značajnu pojavu da biskupi Ant. Rhigi (1703) i Sig. Tudusić (1751) nazivaju u svojim vizitacijskim izvještajima hercegovačke »hrišćane istočnog obreda patarenima, manihejima i hereticima, a njihovu vjeroispovijest (religio) sektom«, pa i »pravoslavne kaluđere Bazilijeva reda« proglašavaju »patarenima«.<sup>67</sup> On uopće misli da »rješenje patarenskog pitanja u Hercegovini i Bosni treba tražiti u ostacima kulture i u pravilnom tumačenju izraza pataren, katar, manihej, neomanihej, heretik itd.« Iako su spomenuti podaci iz XVIII (!) stoljeća doista karakteristični, oni se ne mogu olako primijeniti na prilike u srednjem vijeku. Najzad, iako je dobro poznato da su se neki od njih, osobito naziv »heretik« upotrebljavali i tada i kasnije bez mnogo obzira, problem »Crkve bosanske« ne iscrpljuje se u nazivima koje su protivnici pridijevali njezinim pripadnicima, nego u sadržaju kojim su te izjave ispunjavali. A taj je veoma dobro poznat, iako nije u mnogočemu istinit.

Nadovezujući na rezultate Maje Miletić — iako njezinu knjigu ne spominje<sup>67a</sup> — Vego ističe značenje naziva »krstjanin« za pravovjernog monaha, a takvo obilježje daje i starješinama bosanskih »krstjana«. Zanimljiv je njegov podatak prema kojemu se poglavar pravoslavnih monaha iz okolice Bara na-

<sup>65</sup> Iznenaduje što autor smatra, sada već pokojnog, Đ. Sp. Radojičića pozvanim da riješi (!) pitanje »Crkve bosanske« (95). Taj je dobar poznavalac srednjovjekovne srpske književnosti upravo tih godina bez imalo rezerve zastupao mišljenje D. Mandića o postanku »Crkve bosanske« u XI st. i pretpostavku A. Solovjeva o Aristodiju-Rastudiju. On je, protivno Kovačeviću, bosanske »krstjane« smatrao izrazitim hereticima i nazivao ih čak bogumilima. (Usp. ovdje bilj. 4)

Pokušaj Todora Pišteljića, Srednjovjekovna crkva bosanska — bogumilska ili pravoslavna? Teološki pogledi IV/3, Beograd 1971, 216—228, da s očiglednim nepoznavanjem predmeta i potpuno nekritičkim pristupom ponovo prepriča izvode »bivšeg profesora slavistike« (!) V. Glušca, bez ijedne vlastite misli, ne zavređuje ni najmanju pažnju.

<sup>66</sup> Marko Vego, Patarenstvo u Hercegovini u svjetlu arheoloških spomenika, GIZM, Arheologija, n. s. XVII, 1963, 195—215.

<sup>67</sup> Te je podatke Vego crpio iz izdanja B. Pandžića, De dioecesi tribunienesi et mercanensi, Romae 1959.

<sup>67a</sup> Maja Miletić, I »krstjani« di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra, Orientalia christiana analecta 149, Roma 1957.

ziva 1610. imenom — »dede«. »Krstjane« u saopćenju Gl. Stanojevića iz 1692. ispravno smatra »pokatoličeniim muslimanima«, potkrepljujući to jednim pismom franjevačkog kustoda od 3. V 1684.<sup>68</sup>

Vego donosi i neke druge korisne pojedinosti, ali u svom, često neusklađenom i nedovoljno jasnom pisanju griješi i ondje, gdje je to mogao s lakoćom izbjeći. Svoje staro mišljenje o pravovjernosti »Crkve bosanske« nije više u cjelini izložio. Zadovoljio se 1965. konstatacijom da »pitanje heretičke 'crkve bosanske' nije još na čvrstim temeljima«.<sup>69</sup>

Teško je nešto određenije reći o do sada objavljenim kraćim priložima Johna V. A. Finea ml., jer ovi ulomci jedne veće cjeline ne dopuštaju da se njegovo shvaćanje o »Crkvi bosanskoj« bolje upozna. U prvom<sup>70</sup> autor pobija pretpostavku Solovjeva o Aristodiju-Rastudiju tekstom arhiđakona splitskog Tome i daljom pretpostavkom o Miroslavu u popisu Batalova fragmenta kao tobožnjem bosanskom »djedu« na dvoru srpskoga kralja Milutina 1305—07, što mu omogućava da Rastudija učini Batalovim suvremenikom (1393). Potonjim mišljenjem kao i argumentom koji mu prethodi, nije u diskusiju o tom pitanju unio ništa novo. — U drugom članku,<sup>71</sup> ograničavajući se isključivo na nekoliko sačuvanih isprava izdatih vlasteli, autor pokušava dokazati da od sredine XIV stoljeća »Crkva bosanska« nije imala takvo značenje u političkom životu kakvo joj se pridaje. Pri tom polazi od neistinite tvrdnje da je ona, prema »opštem mišljenju«, »podsticala plemstvo protiv kralja i tendenciju decentralizacije« (26). Značajno je za autorov metodički postupak uopće da se ne obazire na rezultate dotadašnjih istraživanja niti na onu izvornu građu koja za objašnjenje spomenute uloge »Crkve bosanske« nije ništa manje važna od malog broja isprava koje upotrebljava. Od ovih, pak, olako je prešao preko dviju körmendskih isprava, a dvije daljnje odbacio je kao falsifikate, upućujući na svoju, još neobjavljenu, disertaciju.

U svojim radovima, koje je počeo objavljivati 1968, Dragoljub Dragoljović je nastojao da proučavanje dualističkih hereza na Balkanskom poluotoku usmjeri poglavito u dva pravca: da utvrdi antikno nasljeđe u njima i da objasni njihovu klasnu podlogu. S obzirom na potonju mogao je mnoge plodne poticaje metodičke prirode crpsti iz studija D. Angelova o bogumilstvu, ali se za pitanje antikne baštine u misaonom razvoju spomenutih hereza morao gotovo potpuno osloniti na sebe sama. Pri tom je, doduše, nesumnjivu pomoć

<sup>68</sup> M. Vego, ocjena »Istorije srednjovjekovne bosanske države«, GIZM, Arheologija, n. s. XX, 1965, 301. — Gl. Stanojević, jedan pomen o kristjanima u Dalmaciji iz 1692. godine, Godišnjak DI BiH XI, 1960, 273/4.

<sup>69</sup> Vego, na i. mj., 303 — U svom najnovijem prilogu »Kulturni problem nekropole Radimlje kod Stoca«, Izdanja Muzeja grada Zenice III, 1973, 307—337, M. Vego želi »dopuniti« ono što je A. Benac u svojoj knjizi o Radimlji (1951) »propustio da objasni«. Osim nekih korisnih podataka, o likovnom ukrasu na stećcima uopće, koji ne govore u prilog mišljenju o njihovu dualističkom porijeklu, Vego dokazuje na temelju natpisa da je »ovo groblje pravoslavno i *ujedno vlaško*« (326), što potvrđuju i drugi lokaliteti u Donjim Vlasima (326 i d.). Nije pri tom spomenuo da je pisac ovih redaka već 1953. upozorio na taj nedostatak Benčeva djela (Pitanje »Crkve bosanske«).

<sup>70</sup> John V. A. Fine jr., Aristodios and Rastudije, Godišnjak DI BiH XVI, 1965, 223—229.

<sup>71</sup> isti, Uloga Bosanske crkve u javnom životu srednjovjekovne Bosne, na i. mj. XIX, 1970—71, 19—29.

našao u radu Jo. Ivanova o bogumilskim legendama, pa ga je, čini se, slijedio i u njegovu metodičkom postupku. Izvornu građu za svoje zaključke pronalazi on prvenstveno u apokrifnoj i narodnoj književnosti, u različitim pojavama jezične prirode i u srednjovjekovnim tekstovima uopće. Takva izvorna građa krije u sebi neslućene mogućnosti za stvaranje najrazličitijih hipoteza, pa i samovoljnih domišljanja, što se ne može povoljno odraziti na pouzdanost i sigurnost znanstvene spoznaje koju bi na njezinu temelju trebalo postići. Osnovnu teškoću pričinja njezino izrazito sinkretističko obilježje, a dobro je poznato da je u apokrifnim tekstovima najteže povući granicu koja bi trebala da heterodoksnе elemente u njima odvoji od ortodoksnih.<sup>72</sup> Ta je teškoća u dosadašnjim radovima Dragojlovića često pojačana njegovim načinom pisanja u obliku teza kojima nedostaje temeljitije obrazloženje, pa zbog toga prevladava dojam da autor mnoge svoje zaključke gradi na nedokazanim pretpostavkama, iako one mogu biti i zanimljive.

Polazeći od značajne konstatacije da »tragovi bogumilskog učenja, prema onom što je još nedovoljno i nepotpuno ispitano, jedino su vidljivi i uhvatljivi u narodnoj književnosti i nekim rukopisnim apokrifima sa bogumilskim i polubogumilskim interpolacijama«, Dragojlović izvodi iz oskudna teksta jedne, do sada nezapažene,<sup>73</sup> legende i iz pučke predaje o Skočdjevojci, imenu stijene u navodnim dualističkim scenerijama,<sup>74</sup> odviše dalekosežne zaključke koji se isključivo osnivaju na pretpostavkama. Za ocjenu učenja »Crkve bosanske« svakako bi imala veće značenje njegova tvrdnja da se bogumilstvo »na našem južnoslovenskom području pojavljuje u više struja i pravaca bez jedinstvene doktrine o najvažnijim pitanjima teološke problematike« (195), ali Dragojlović ne donosi ni za nju nikakvih dokaza.

<sup>72</sup> Nesigurnost takvih pokušaja može se najbolje uočiti iz dvaju primjera koji slijede. Đ. Sp. Radojičić, koji je bio upravo tako dobar poznavalac srednjovjekovne i apokrifne književnosti kao i historičar, konstatirao je da bosanska legenda o stvaranju svijeta »nema u sebi ničeg posebno bogumilskog«, pa je Ivanov »bez razloga stavlja u bogumilske spise« (Enc. Jug. I, 138; Istočna i zapadna komponenta..., 12). Jedinstveni slučaj s podatkom o smaku svijeta nakon sedam tisuća godina od njegova stvaranja, tj. g. 1491/92, u jednom srpskom rukopisu iz početka XVIII stoljeća. Dragojlović povezuje s bogumilskim »verovanjem o kraju feudalnog poretka i satanske crkve«. Radojičić, naprotiv — a njegovim se podacima u tom rukopisu Dragojlović isključivo služi — ne nalazi u njemu ništa bogumilsko, nego govori općenito o »strahu kod Srba zbog predstojeće propasti sveta« (Razvojni luk stare srpske književnosti, N. Sad 1962, 189).

<sup>73</sup> Dragoljub Dragojlović, Bogumilstvo i orfička tradicija, Zbornik Filozofskog fakulteta X-1 (Spomenica Vase Čubrilovića), Beograd 1968, 193.

<sup>74</sup> U skladu s Peisker-Pilarovom hipotezom, Dragojlović nalazi u podlozi te predaje kult manihejskog i »starog indoiranskog zlog božanstva Devas«. Usp. o toj hipotezi i o pitanju dualizma u vjeri starih Slavena Šidak, »Crkva bosanska«, 26—37. Dragojlović uopće smatra (62. bilj. 79) da je veza bogumilstva sa starim slavenskim i balkanskim dualizmom danas dokazana. Nisu, dakako, u pitanju neki dualistički elementi kakvih ima u svakoj religiji. D. Angelov, Bogumilstvo u v. Bălgarija 1969, 117—118, bilj. 26, konstatira naprotiv da »religija Južnih Slavena nije bila dualistička« i da se u njoj ne govori »o dvjema bogovima — dobrom i zlom«, ali ne smatra ispravnim ni mišljenje Jo. Ivanova i D. Obolenskog da ona nije imala nikakva udjela u dualističkim predodžbama bogumila. — Treba na kraju primijetiti da staroiranskog božanstva imenom Daevas nije bilo, nego da su predzoroastrovska božanstva pobjedom mazdaizma, u biti monoteističkog, pretvorena u zle duhove — Daevas (pl.). Usp. Šidak, n. dj., 34.

Antičko nasljeđe kao »značajnu komponentu« Dragojlović nalazi i u porijeklu babunske hereze ili — kako je on još naziva — pokreta.<sup>75</sup> Činjenica da se bogumili samo u srpskim tekstovima nazivaju također babuni potakla ga je na misao o vlastitom korijenu »babunske vjere« i njezinu »paralelizmu« s bogumilstvom. Odbacujući sva dosadašnja tumačenja riječi babun, on je svodi na ime zlog božanstva Babo ili Baubo, za koje je »znao ne samo centralni Balkan i centralni Anadol nego i oblasti antičke Grčke« (109) i koje potječe iz orfizma, »najznačajnije ideologije siromašnih seljaka antike« (108). Prema tome bi, neovisno o bogumilstvu, otpor protiv feudalizacije i »razbijanja stare patrijarhalne društvene zajednice« urodio babunskom herezom »kao ideologijom osiromašenih seljačkih masa« (108). Neke razlike između obiju srodnih hereza Dragojlović pronalazi samo u — toponomastici. »Na istom terenu«, kaže on (110), »gde su kulturna mesta babunske jeresi zamjenjivana bogumilskim ostala je i razlika u toponomastičkoj nomenklaturi«. Međutim, ni za tu tvrdnju nije naveo neki primjer, a osim planine i rijeke Babune u Makedoniji druga nalazišta tog imena ne dolaze ionako u obzir.<sup>76</sup>

Hipoteza Dragojlovića o babunskoj vjeri, pokretu i, čak, »etničkoj zajednici« (105) zahtijeva svakako temeljitije objašnjenje. Navodna tradicija iz Hercegovine »koja zna za babune kao za starobalkanski poganski narod« (104) jedva može tome išta pridonijeti.

U neposrednoj su vezi s pitanjem babuna i glose srpskih krmčija u kojima se oni ne poistovjećuju samo s bogumilima nego i s mnogo starijom sektom masalijana. Dragojlović je u svom članku o tim glosama<sup>77</sup> položio težište upravo na potonju herezu, nastojeći da dokaže kako i heretici o kojima piše prezviter Kozma pripadaju »masalijanskom jeretičkom pokretu, koji se iz Male Azije proširio na Balkansko poluostrvo među slovensko stanovništvo« (12). On je, na taj način, gotovo isključio iz geneze bogumilstva sektu pavlikijana kojoj dosadašnja historiografija pripisuje veće značenje u njoj od masalijanstva. Uostalom, on i sam konstatira da su »vizantijski historičari i polemičari [...] tačno zapazili da je doktrina bogomilske jeresi bila u znatnoj meri pripremljena idejama masalijana« (13). Prema tome, o potpunoj istovjetnosti ovih dviju hereza ne može se govoriti, iako Dragojlović smatra da je i samo ime bogumila (u obliku bogumili) »doslovni prevod« imena masalijani (grčki euhiti). Štoviše, on misli, da bi prvobitni oblik imena bogomil »trebalo da glasi *bogomol*, *bogomolac*«,<sup>78</sup> iako priznaje da taj nije »dokumentovan«. Nema ga ni u izgubljenom dečanskom sinodiku u kojem se pored »jeresi Bogomilov« spominju i »bogo-

<sup>75</sup> D. Dragojlović, Poreklo i geneza babunske jeresi u Srbiji, JIČ 1968 br. 3—4, 103—111.

<sup>76</sup> Da se ime babun(in) ne može izvoditi od oronima Babuna, Dragojlović je, između ostaloga, opravdano potkrijepio podatkom o tri planine istog imena (106)

<sup>77</sup> D. Dragojlović, Marginalne glose srpskih rukopisnih krmčija o neomanijejima, JIČ 1972, br. 1—2, 5—15.

<sup>78</sup> Dragojlović, Poreklo i geneza babunske jeresi, 103, bilj. 3.



milci« (ne »bogomolci«!), a nije nipošto isključeno da je i taj oblik bio unesen tek u njegovo štampano izdanje (1864).<sup>79</sup>

Podatak o masalijanima u grčkom žitiju sv. Vladimira dukljanskog, napisanom potkraj XVII stoljeća, Dragojlović smatra nedvojbenim, iako u tom spisu ima više anahronizama i netočnosti. Pouzdanom smatra i njegovu vijest o tobožnjem pristajanju nekih članova Samujlove porodice uz masalijanstvo.<sup>80</sup> Štoviše, i početke bosanske hereze povezuje s masalijanstvom, iako u izvornoj građi nema podataka te vrste. Pretpostavlja, naime, da je Jeremis u zapisu Batalova evanđelja istovješan s Jermesom, »jednim od poznatih propovednika i učitelja masalijanske jeresi u Siriji i Mesopotamiji« (12), iako ga odmah zatim naziva i — Jeremijom.<sup>81</sup> Dalju potvrdu za tu vezu trebao bi sadržavati naziv »krstjanin« kao »sinonim« za pripadnika »Crkve bosanske« (6), jer je on prvobitno označavao heretika masalijana. Autoru je, doduše, poznato da se tim imenom nazivaju uopće monasi »u nekim čak i ortodoksnim tekstovima«, ali nije pri tom uzeo u obzir da se ono u istom smislu upotrebljavalo do XII stoljeća i na katoličkom Zapadu.<sup>82</sup>

O »Crkvi bosanskoj« Dragojlović nije do sada objavio koji posebni prilog, ali joj je nešto više mjesta dodijelio u naprijed spomenutoj studiji o političkoj ulozi bogumilstva, iz koje je upravo dio o toj crkvi prenio i u članak o njegovoj klasnoj komponenti.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Protiv uvriježenog mišljenja o popu Bogumilu kao historijskoj ličnosti Dragojlović navodi kao dokaz i to da se bogumilstvo spominje »gotovo u isto vreme« u Maloj Aziji, zbog čega ne isključuje mogućnost da je »neki anonimni propovednik bogomilske jeresi u Bugarskoj po njoj dobio svoje ime [...]« (12). Međutim, prvi spomen bogumilskog imena u M. Aziji potječe tek iz vremena poslije 1034, dakle više od pola stoljeća nakon prezvitera Kozme, kada je monah Eutimije iz Akmonija napisao svoj spis protiv fundagiagita.

<sup>80</sup> Iznenađuje autorovo neispravno prevođenje spomenute vijesti iz knjige D. Angelova (str. 349). U toj se vijesti ne spominju Samujlov sin Gavriilo-Radomir i njegova žena kao pristaše masalijanstva nego pored prvoga njegova sestra — Vladimirova žena Kosara. U raspravi »Bogomil political role among the Balkan nations« (48), Dragojlović je gornji podatak pripisao, opet netočno, Gavrilovu nasljedniku Ivanu Vladislavu i njegovoj ženi!

<sup>81</sup> U bilj. 51, na koju pri tom upućuje čitaoca, Dragojlović citira i pisanje J. Šidaka u Zgodovinskom časopisu IX, 156, gdje o tome nema ni riječi! Svakako je neobično kakvim argumentom podupire mišljenje D. Mandića, koga netočno naziva O. M., o počecima bosanske hereze u XI stoljeću.

<sup>82</sup> U pisanju Stefana Prvovjenčanoga o hereticima u Nemanjinoj državi Dragojlović prepoznaje s lakoćom »nauku tračkih euhita-masalijana« i vidi u njima »staru plemensku vlastelu koja je jačanjem feudalizma prihvatila versku i političku ideologiju masalijana« (14). Da tu pretpostavku učini uvjerljivijom tvrdi da se u »više vizantijskih pisaca pre X veka« i u »slovenskim izvorima« spominje neomanihejska sekta »vlastelinci«, ali osim jednog podatka u djelu V. N. Beneševića, ne spominje ni jedan primjer koji bi govorio u prilog toj tvrdnji.

<sup>83</sup> D. Dragojlović, Bogomil political role among Balkanic nations, Balcanica I, 1970 (IV, 59—69); Klasna komponenta bogumilskog pokreta kod Južnih Slovena, Nastava povijesti 1971—72, br. 1, 32—40.

U skladu s njegovim pristajanjem uz mišljenje D. Mandića o postanku bosanske hereze na početku XI stoljeća, Dragojlović, dakako, ocjenjuje kao »u suštini pogrešno« mišljenje o širenju hereze iz Dalmacije u Bosnu potkraj XII stoljeća, koje danas u nauci prevladava i ispravnost kojega je potvrđena s dovoljno pouzdanih izvora. Ono, međutim, nema ništa zajedničko s nekim pretpostavkama F. Milobara i I. Pilara, kako bi se možda moglo zaključiti iz Dragojlovićeva konteksta.<sup>84</sup>

Iako se tematika koju obrađuje ne odnosi neposredno na osnovno sporno pitanje o značaju bosanske hereze, Dragojlović nije mogao izbjeći da makar i posredno zauzme prema njemu svoj stav. On tu herezu smatra izrazito bogumilskom, pa zacijelo treba i na nju primijeniti njegovu konstataciju da bogumilstvo u cjelini »karakteriše jedna ublažena dualistička koncepcija«.<sup>85</sup> Njezine nosioce, »krstjane«, smatra, »najvjerovatnije«, monasima reda sv. Vasilija, jer je monaštvo uopće bilo »značajan faktor u prenošenju bogumilskih ideja«, a budući da klasnu komponentu u njihovu pokretu rekonstruira »na osnovu njihove dogmatike i eshatologije« (38) — drugih izvora za nju nema — treba pretpostaviti da u vjerodostojnost latinskih spisa, u kojima je to učenje izloženo, ne sumnja.

Prema tome, Dragojlović je, posluživši se općenitom dualističkom shemom, zaključio da je i u Bosni »seljaštvo bilo jedina klasa koja je mogla prihvatiti i braniti bogumilsku jeres«, pogotovu kada je »Crkva bosanska« — kako on pretpostavlja — »zadržala manjeviše sve karakteristike seoske plemenske organizacije«. Ne ulazeći dublje u razmatranje ove pretpostavke, koja čudno odudara od redovničkog značaja »krstjana«, on je potkrepljuje isključivo nazivima činova u hijerarhiji »Crkve bosanske«. »Djed« odgovara »plemenskom starešini kod starih Slovena«; iz njihova plemenskog uređenja potječu »verovatno« »strojnici«, a »sigurno« »starci«, o kojima još Porfirogenet piše kao starješinama seoskih bratstava (39). O uređenju »Crkve bosanske« mnogo se u nauci raspravlja, jer ono bitno utječe na rješenje njezina osnovnog problema, ali je ta diskusija ostala autoru ove olako nabačene sheme očigledno strana.

Preostaje, dakle, tako često isticana suradnja između »Crkve bosanske« i vlastele, u koju Dragojlović ne unosi ništa novo, jer domaća vrela govore o njoj dovoljno rječito. Nejasnom ostaje samo njegova dalja pretpostavka o raskidu »Crkve bosanske« sa seljaštvom kao njezinom »jedinom bazom«, nakon što je »izgradnjom svoje hijerarhije« prestala biti »pokret bosanskog seljaštva i pobornik za očuvanje staroslovenske demokratije i plemenske ekonomike«

---

<sup>84</sup> Usp. negativnu ocjenu tih pretpostavaka koju je još 1937. dao J. Šidak, Problem »bosanske crkve« u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca, Rad JAZU 259, 1937, 104—106. U engleskom tekstu Dragojlović ispravno konstatira: »Šidak has already pointed that out« (57, bilj. 53).

<sup>86</sup> Dragojlović, Bogumilstvo, 195.

(40). O svemu tome, dakako, sačuvana izvorna građa ne može reći ništa određeno.<sup>86</sup>

Usporedo s D. Dragojlovićem ističu se posljednjih godina u istraživanju dualističkih hereza, a među njima i bosanske, češki bizantolog Milan Loos i mladi crkveni historičar Franjo Šanjek. Obojica proučavaju »Crkvu bosansku« s osobitim obzirom na mjesto koje ona zauzima u dualističkom pokretu u cjelini, ali pri tom ne polaze s istih stajališta niti tom problemu prilaze istim putovima. Prvi je obratio veću pažnju »Crkvi bosanskoj« tek pošto je u ovom broju rasprava dao zapažen prinos upoznavanju dualističkih hereza na tlu Bizanta, a drugi je već od početka nastojao da bosansku herezu što više odvoji od potonjih i da je, ne previđajući neka njezina posebna obilježja, što tješnje poveže sa zapadnim ogrankom pokreta. Odatle i razlika u njihovu metodičkom postupku.

M. Loos je svoj istraživački rad usredotočio pretežno na pavlikijanstvo, dualističku herezu koja se u sredini VII stoljeća pojavila u Siriji preuzevši u osnovi misaonu baštinu gnostičke sekte markionita.<sup>87</sup> Budući da u nauci prevladava mišljenje o neposrednoj genetičkoj vezi pavlikijanstva s bogumilstvom, iako se te hereze u mnogočemu razlikuju, neki su od Loosovih rezultata za dalji razvoj dualističkih učenja, pa i rješenja problema »Crkve bosanske«, osobito važni. Mišljenju, koje danas poglavito zastupa Borislav Primov a kojem se priklonio i pisac ovih redaka,<sup>88</sup> da je pavlikijanstvo, za razliku od bogumilstva, dosljedno ispovijedalo apsolutni dualizam, Loos je osporio opravdanost upozoravajući na pojavu obaju dualističkih shvaćanja, umjerenog i

<sup>86</sup> Potrebno je na kraju napomenuti da znanstvenom aparatu kojim se Dragojlović služi nedostaju često točni i savjesno navedeni podaci. Pogotovu iznenađuju bilješke koje nisu u skladu s tekstom ili su mu čak protivne.

Posljednje djelo D. Dragojlovića, njegova knjiga »Bogumilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji« (Posebna izdanja Balkanološkog instituta SAN 2, 1974, 233), zasnovano je kao 1. svezak opširnijeg djela i nosi naslov: »Bogomilski radonačalnici«. Prikazuje, dakle, sekte masalijana i pavlikijana, koje su prethodile bogumilstvu, pridajući veće značenje u njegovu postanku prvima. Vrijednost knjige leži upravo u tom njezinu dijelu. Na »bosansku herezu« autor se osvrće tek usput, jer će joj ionako morati da posveti poseban prikaz. Kao što je već istaknuto, on njezino idejno porijeklo nalazi u masalijanstvu, iako je veoma dvojbena njegova tvrdnja da se već u bolinopoljskoj izjavi (1203) odražava i ovo »tipično« učenje (102).

Knjiga nosi sva obilježja značajna za njegove prethodne radove. Ne ulazeći ovdje u razmatranje njezina sadržaja, potrebno je, u autorovu interesu, ponovo upozoriti na njegov nedovoljno pažljiv odnos prema znanstvenom aparatu, u kojem ima mnogo pogrešaka i praznina, te pre nagljeno donošenje zaključaka kojima nedostaje pouzdana podloga u kritički provjerenim podacima [pokazuje to i njegovo domišljanje o »gostu« kao »gazdi« (!) i »ekonomu« (149), iako to izvorni tekst, koji u svim rukopisima srpskog sinodika upotrebljava oblik »Gasti«, ne dopušta]. I na kraju — knjiga, na žalost, vrvi tiskarskim pogreškama, što se zacijelo moglo s nešto više truda izbjeći.

<sup>87</sup> Usp. Milan Loos, *Gnosis und mittelalterlicher Dualismus*, Listy filologické 90, 1967, 116—127. To je mišljenje iznio već J. K. L. Gieseler (1829), a Loos ga je učvrstio novim dokazima koje Gieseler nije mogao poznavati. Time je pretpostavka o manihejskom porijeklu pavlikijanstva izgubila svako opravdanje.

<sup>88</sup> Usp. bilj. 57.

radikalnog, unutar svake pojedine dualističke hereze.<sup>89</sup> Oba shvaćanja ne bi se, dakle, mogla suprotstaviti jedno drugome kao dvije dosljedno i postojano izražavane koncepcije, koje odvajaju umjereno bogumilstvo od radikalnog pavlikijanstva, iako je ovo u Bugarskoj zadržalo svoju organizacionu samostalnost i čak u više stoljeća preživjelo bogumilstvo. Takva ocjena obaju pravaca unutar dualističkog pokreta ne može se mimoći ni u razmatranju učenja »Crkve bosanske«, o kojem u nauci nema još uvijek jedinstvenog gledišta.

Loos je nadalje, s pravom upozorio na asketizam kao značajnu osobinu bogumilstva, potpuno tuđu pavlikijanstvu, i uvjetovanu socijalnom podlogom bogumilstva,<sup>90</sup> te na velik udio monaštva u pojavi dualističkih hereza, od kojih je masalijanstvo, uz pavlikijanstvo, također utjecalo na postanak bogumilstva.<sup>91</sup> U vezi s udjelom monaštva u nastajanju dualističkih hereza na Istoku jest i porijeklo utješnja (consolamentum), glavnog obreda u zapadnih dualista (katara), na što je skrenuo pažnju još B. Petranović.<sup>92</sup> Taj obred nije, doduše, zasvjedočen u izvorima iz kruga »Crkve bosanske« ali je značenje »krstjana«-redovnika kao njezinih nosilaca, od njihove prve pojave 1203, nesumnjivo.

Najzad je Loos otvorio jedan problem s kojim je u genezu bogumilstva unio jedan do sada neuočeni momenat. Iako najstariji spomen o bogumilstvu kao novoj herezi potječe iz Bugarske, Loos zastupa u novije vrijeme mišljenje da je ta hereza ponikla u zapadnom dijelu bizantske Male Azije, gdje se u XI stoljeću javlja pod imenom fundagiagita i bogumila.<sup>93</sup>

Donedavno je Loos tek usput dodirnuo poneko pitanje u vezi s bosanskom herezom. S obzirom na hipotezu o njezinoj neposrednoj vezi s bugarskim odnosno makedonskim bogumilstvom još u početku XI stoljeća svakako je vrijedan pažnje Loosov referat iz g. 1969. u kojem odlučno i s dobrim razlozima brani tezu o istočnoj Bugarskoj kao kolijevci bogumilstva na Balkanu. U njemu konstatira i to da izvorna građa ne sadrži nikakav dokaz za postojanje te hereze u Samujlovu carstvu, iako ime »babunska vjera« izvodi iz imena planine Babune. Prema tome, svoj konačan sud izražava riječima »da pitanje koje se odnosi na kolijevku balkanskog (potcrtao autor) bogumilstva ostaje nejasno, kao uostalom, i neki drugi problemi u vezi s postankom sekte.«<sup>94</sup>

U svom zanimljivom prilogu analizi bogumilskog »mita«, u kojem raspravlja o Satani kao prvorođenom sinu Božjem,<sup>95</sup> Loos je konstatirao da takvo shvaćanje »nije u bosanskoj sredini dokazano« i da je mišljenje Solovjeva o duali-

<sup>89</sup> Loos, Gnosis, 122. i d. Usp. i M. Loos, Zur Frage des Paulikianismus und Bogomilismus, Byzantinische Beiträge, Berlin 1964, 323—332, osobito 326.

<sup>90</sup> Loos, Zur Frage, 327 i d.

<sup>91</sup> Usp. M. Loos, Certains aspects du bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles, Byzantinoslavica XXVIII, 1967, 39—53.

<sup>92</sup> Usp. Loos, Gnosis, 119—120. Pisac ne spominje ovdje Petranovića, ali je to učinio u raspravi »Certains aspects...« (v. prethodnu bilješku), 40, bilj. 6.

<sup>93</sup> M. Loos, La question de l'origine du bogomilisme (Bulgarie ou Byzance?), Association internationale d'études du sud-est européen, Sofia 1969, 265—270.

<sup>94</sup> Usp. M. Loos, Prašanjeto za eretičkoto dviženje pod caruvanjetu na Samoil (u zborniku Iljada godini od vostanieto na komitopolite i sozdavanjeto na Samoilovata država), Skopje 1971, 213—219. — Isticanjem atributa *balkanski* pisac izražava svoje naprijed spomenuto mišljenje o maloazijskom porijeklu bogumilstva.

<sup>95</sup> M. Loos, Satan als Erstgeborener Gottes, Byzantinobulgarica III, Sofia 1970. 34, bilj. 42.

stičkim elementima u bosanskim evanđeljima, među kojima bi se tobože nalazilo i to učenje, »uvjerljivo opovrgnuto«. Drugom prilikom<sup>96</sup> je svoju misao o opadanju asketizma u »krstjana«, osobito u kasnijem razvoju bosanske države, potkrijepio reljefima na staccima i zemljišnim posjedom krstjanskih »hiža«.<sup>97</sup>

Zaokružen i cjelovit prikaz svoga shvaćanja o položaju »Crkve bosanske« unutar heretičkog pokreta u Evropi Loos je dao tek 1973. u posebnoj raspravi.<sup>98</sup> Učinio je to u obliku jednoga historijskog pregleda s kronološkom, a ne problemskom okosnicom, ali je i na taj način mogao zauzeti stajalište prema osnovnim problemima o kojima se još uvijek raspravlja. Već u početku otklanja »zavodljivu« hipotezu Solovjeva o Aristodiju-Rastudiju kao nedokazanu (145, bilj. 1), a »krstjane« iz 1203. smatra redovničkom zajednicom, »nikako ne nekom heretičkom organizacijom« (146), iako njihova izjava svjedoči o prodoru hereze u njihove redove i to s trajnim posljedicama. Tek u vezi s pojavom franjevacu u Bosni, od kojih neposredno ili posredno, potječu svi polemički latinski spisi o bosanskoj herezi, Loos prelazi na pitanje učenja »Crkve bosanske« i njezina postanka. On pristaje uz mišljenje S. Ćirkovića da je heretička »Ecclesia Dalmatiae« (1167) identična s kasnijom crkvom »Sclavoniae«, od koje je uskoro zatim potekla »Crkva bosanska« spajanjem heretičkih »krstjana« redovnika s ostacima katoličke biskupije bosanske (Ecclesia bosnensis) u 30-tim godinama XIII stoljeća. Ovo mišljenje, veoma vjerojatno, potkrepljuje suvremenim postojanjem talijanskih »Sclavinâ« i njihove dualističke crkve (ordo de Sclavonia) u Mantovi i Bagnolu (Bagnolenses). Prema tome je »Ecclesia Sclavoniae«, kao što i potonji, pristajala uz učenje umjerenog dualizma (152). Iako Loos ne smatra ni hipotezu o Belesmanzi-Belizmencu i njegovu tobožnjem bijegu u Bosnu dokazanom, ipak zaključuje, na temelju Sacchonijeva spisa (1250) i latinskih izvora, da je »Crkva bosanska« pristala uz učenje radikalnih dualista, kojima je i Belesmanza pripadao (153). Uza sve to se ona, misli Loos, razlikuje u ponečemu od tih heretika. U skladu s latinskim optužbama, tvrdi između ostaloga da je ona odbacivala čitav Stari zavjet osim Psaltira. Sačuvani rukopisi »Crkve bosanske« doista ne sadrže ni jedan drugi starozavjetni tekst, ali su ovi i inače rijetki, a neka njihova obilježja govore s dovoljnom jasnoćom protiv takve tvrdnje.<sup>99</sup>

Kao što je već naprijed istaknuto, latinski izvori ne zaslužuju povjerenje kakvo im pisac iskazuje. Upravo iz onog doba kojemu ti izvori pripadaju, tj. iz kraja XIV stoljeća i prve polovice XV stoljeća, sačuvala su se ona domaća vrela koja su svojom oprekom prema protivničkim optužbama urodila tzv. problemom »Crkve bosanske«.

<sup>96</sup> Loos, Gnosis, 125.

<sup>97</sup> Nije sasvim jasno da li je pisac, možda, pomišljao pri tom i na individualne posjede pojedinih pripadnika bosanske hijerarhije, ali prilog koji u bilješci uz taj tekst navodi isključuje takvu mogućnost.

<sup>98</sup> M. Loos, »L'Église bosnienne« dans le contexte du mouvement éréétique européen, Balcanica IV, Beograd 1973, 145—161.

<sup>99</sup> Usp. Šidak, Marginalia uz jedan rukopis »Crkve bosanske« u mletačkoj Marciani, Slovo 6—8 (Vajsov zbornik), 1957, 147—149, i Dva priloga o minijaturama u rukopisima »Crkve bosanske«, Slovo 9—10, 1960, 204/5.

Što se ustrojstva »Crkve bosanske« tiče, Loos ne usvaja analizu Radinove oporuke, koju pisac ovih redaka i sada smatra ispravnom.<sup>100</sup> On je, štoviše, sklon da pristane uz pretpostavku M. Barade prema kojoj bi mjesto »mrsni« (ljudi) trebalo čitati »mirski« tj. ljudi od svijeta, kao protivnost »krstjanima« (156). Ali se toj pretpostavci ne protivi samo redosljed pojedinih vrsta ljudi koje bi trebalo obdariti Radinovim zadušjem nego i nepostojanje takva oblika u bosanskim tekstovima, osim onih koji su nastali u pravoslavnoj sredini. Iako, dakle, Loos smatra podjelu bosanskih heretika u »savršene« (krstjane) i obične vjernike (credentes) nepobitnom, ipak odlučno odbija poistovjećivanje hijerarhije »Crkve bosanske«, tj. »gostiju« i »staraca«, s činovima u zapadnih dualista. »Ništa nam ne dopušta«, zaključuje on, »da utvrdimo identičnost između ovih dviju bosanskih časti i hijerarhijskih stupnjeva poznatih katarskim crkvama na Zapadu« (156). Iako je s pravom upozorio da se tekst Radinove oporuke može ponegdje uskladiti s učenjem i praksom zapadnih dualista (vjera u posljednji sud i praksa kataru u vezi s katoličkim blagdanima), ipak njegova pretpostavka o utjecaju dubrovačke sredine na sastav oporuke ne umanjuje njezino značenje za upoznavanje Radinove »vjere koju vjeruje« i čije ispovijedanje mu je Dubrovačka republika izričito zajamčila.<sup>101</sup> Nedovoljno osvijetljeno ostaje u autorovu tekstu pitanje onih »krstjana« koji se u turskim defterima spominju među seoskim stanovništvom. Kako je već utvrđeno, nije tu riječ o »krstjanima« u užem smislu, nego o vjernicima »Crkve bosanske«, dakle »krstjanima« u širem smislu.<sup>102</sup>

Rasprava M. Loosa pisana je s temeljitim poznavanjem literature, ne samo naše nego i one koja se odnosi na zapadne dualiste. To mu je najzad, uz vlastiti istraživački rad na herezama u Bizantu, omogućilo da u jednoj sintezi pokuša prikazati dualistički pokret u cjelini.<sup>103</sup> Sličnih pokušaja bilo je i prije, ali je nepoznavanje slavenskih jezika ili svjesno usmjeravanje interesa na pojedine njegove grane spriječilo njihove autore da podjednako obuhvate cjelinu pokreta. Prema tome, značenje je Loosove sinteze jedinstveno u cijeloj dosadašnjoj literaturi o dualističkim herezama koje mnogi, bez opravdana razloga, nazivaju neomanihejskima. U tako široko zasnovanoj sintezi našla je i »Crkva bosanska« — pod ovim svojim pravim imenom, a ne izmišljenim imenom »Crkve bosanskih krstjana« ili sličnim — mjesto koje zaslužuje. Autor ju je, zajedno s njezinom prehistorijom, obradio u tri poglavlja, na pedesetak strana i na taj način prvi put stranom čitaocu-stručnjaku omogućio da se upozna s njezinom pojavom u cjelini.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Usp. studiju »Oporuka ,gosta' Radina (1466)« u knjizi J. Š i d a k a, Studije o heretičkoj »Crkvi bosanskoj« i bogumilstvu, Zagreb 1975.

<sup>101</sup> Ovu pretpostavku, koju je iznio već A. Solovjev, autor izražava ovim riječima: »Tout cela sont des concessions indubitables, faites à l'ambianee catholique de la ville de Dubrovnik.« (159)

<sup>102</sup> Usp. o tome D. M a n d i ć, Bosanski krstjani u turskim izvorima, Rasprave i prilozi iz stare hrvatske povijesti, Rim 1963, 568—575.

<sup>103</sup> M. L o o s, Dualist Heresy in the Middle Ages, Academia — Praha, 1974, 397. Na bosansku herezu odnose se poglavlja: XIII The Beginnings of heresy in Bosnia, 162—166; XIV Heresy »in partibus Sclavoniae« — The crusade againts Bosnia, 211—224; XIX The »Bosnien Church«, 292—328.

<sup>104</sup> Rasprave A. Solovjeva, objavljene na francuskom ili njemačkom jeziku, odnose se samo na pojedine probleme u kompleksu »Crkve bosanske«, a ne na njezinu cjelinu, niti one imaju značaj sinteze, makar on bio tematski ograničen.

Osim općenite materije koja se, cjelovitosti radi, mora unijeti u svaki takav pokušaj sinteze, Loos je, dakako, u spornim pitanjima zastupao i ovdje one poglede koje je već unio u svoju prethodnu raspravu. Preostaje da se zabilježi ono što ondje nije rekao ili čemu nije tada obratio veću pažnju. To se poglavito odnosi na rukopise koji su potekli iz sredine bosanskih heretika i na ornamentiku stećaka. Loos usvaja kao ispravno gledište koje, dakako, danas u nauci prevladava i koje tim neposrednim svjedočanstvima vjerskog života u srednjovjekovnoj Bosni odriče svako dualističko obilježje, osim, rukopisa »krstjanina« Radosava s njegovim obredom, koji je zasvjedočen i u drugih dualista, i glosâ u Srećkovićevu evanđelju, o kojima nauka još nije izrekla posljednju riječ a ni Loos se nije na njima duže zadržao. Učinio je to, naprotiv, s fragmentom Batalova evanđelja pristajući uz mišljenje Solovjeva da njegov poznati zapis sadržava imena starješina »Crkve bosanske« prije i nakon »djeda« Rastudija, koji bi, prema tome, neposredno slijedio poslije triju imena istovjetnih s imenima priora iz bolinopoljske izjave (1203). Sličnost ovih imena svakako je upadljiva, ali s njome se pitanje toga zapisa ne rješava, pa ono ostaje i dalje otvoreno.

Gotovo istodobno s knjigom M. Loosa objavio je Franjo Šanjek svoju disertaciju, obranjenu na Sorbonni 1971. pod naslovom: »Bosansko-humski krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku«. <sup>105</sup> Izdanju ovog djela prethodilo je nekoliko posebnih radova u kojima je autor pokazao da izvanredno dobro poznaje izvornu građu i literaturu o dualističkim sektama na Zapadu. <sup>106</sup> Ta je usmjerenost njegova znanstvenog interesa opravdana, jer su prve vijesti o herezi u Bosni neposredno povezane s pojavom patarena ili katara u nekim dalmatinskim gradovima potkraj XII stoljeća, iz kojeg vremena potječu i najstariji podaci o sekti što je na Apeninskom poluotoku pripadala »Slaven-skom redu« (ordo de Slavonia) i ispovijedala umjereni dualizam. Istočnom ogranku dualističke hereze Šanjek nije obratio toliku pažnju, iako je ona ponikla na Istoku, a i sam smatra pouzdanim podatak Anzelma iz Aleksandrije (oko 1270) prema kojem su njezini počeci u nas u izravnoj vezi s odlaženjem naših trgovaca u Carigrad.

U spomenutim je radovima uzeo, dakako, u obzir upravo one izvore i probleme koji se odnose na osnovno pitanje »Crkve bosanske«. Tako je svojom analizom utvrdio rezultate A. Dondainea u istraživanju autentičnosti akata katarske sinode održane 1167. u St. Félixu de Caraman, <sup>107</sup> u kojima se između ostalih katarskih crkava spominje i »ecclesia Dalmatiae«. U toj je raspravi Šanjek obratio posebnu pozornost lokalizaciji pojedinih od tih crkava. Čini se,

<sup>105</sup> Naslov je disertacije u originalu: Les »chrétiens bosniaques« et le mouvement cathare au Moyen Age.

<sup>106</sup> Autor je doktorirao u historičarske Christine Thouzellier, poznate po svojim brojnim priložima povijesti francuskih katara.

<sup>107</sup> F. Šanjek, Le rassemblement hérétique de Saint-Félix-de Caraman (1167) et les églises cathares au XII<sup>e</sup> siècle, Revue d'Histoire Ecclésiastique LVIII, Louvain 1972, N° 3—4, 768—799.

kako misli i M. Loos,<sup>108</sup> da se podatak o »septem Ecclesiae Asiae« ne odnosi na onih pet crkava koje se u dokumentu poimenično spominju, kako Šanjek zaključuje. Osim brojčanog nesklada i izričitog navođenja Azije kao smještaja spomenutih sedmero crkava, potvrđuje to i sâm redoslijed teksta,<sup>109</sup> u kojem je podatak o njima jasno odvojen od podatka s konkretnim imenima crkava koje slijede. U daljem radu, u kojem raspravlja o pismu papina legata Konrada iz 1223. prema kojem se u Francuskoj pojavio namjesnik katarskog »antipape«, pobliže neoznačenog,<sup>110</sup> došao je u osnovi do istih zaključaka kao i pisac ovih redaka u ranijoj raspravi<sup>111</sup> koja Šanjeku nije bila tada poznata. Za razliku od potonje rasprave, u kojoj se pitanje »antipapina« boravišta ostavlja otvorenim, Šanjek, u skladu s mišljenjem koje još od vremena Račkoga prevladava u nauci, ne sumnja da se ono nalazi u Bosni.

Iz samog teksta legatova pisma teško se može povući pouzdan zaključak u tom smislu. U njemu se Bosna uopće ne spominje, a ne zamjenjuje je ni »Sclavonia«. Navode se, doduše, Hrvatska i Dalmacija, ali se na *prvome* mjestu, prije njih, spominje — Bugarska (in finibus Burgarorum), dakle zemlja iz koje je već potkraj XII stoljeća biskup umjerenih Konkoričena (ordo de Bulgaria!), imenom Nazarije, prenio u njihovu sredinu doketizam, učenje o prividnom utjelovljenju Kristovu. Zapadni izvori poznaju više heretičkih starješina koji su s Balkanskog poluotoka dolazili na Zapad, a tamošnje su katare protivnici najčešće nazivali upravo bugarskim imenom koje postaje ondje sinonim za heretika uopće. Najzad, legatovo pismo potječe iz vremena kada hereza u Bosni nije još postigla onaj stupanj svoje organiziranosti koji pokazuje tek od 1232/33, poslije konačnog poloma katoličke biskupije u Bosni. Papa koji je nakon 1203. više puta pokretao križarske vojne protiv tamošnjih heretika, tek je 1245. prvi, i jedini, put u svom pismu spomenuo da oni nazivaju svoga starješinu »papom«.<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Loos, La question de l'origine du bogomilisme, n. dj., 270: »Il semble donc que la tradition des 'septem ecclesiae Asiae' tout en s'attachant à l'Apocalypse, n'était pas, chez les Bogomiles, une simple réminiscence des premiers temps du christianisme, mais qu'elle correspondait à l'existence réelle des sept Eglises qu'ils avaient fondées, à l'exemple des sept Eglises apocalyptiques.« U podatku o tim crkvama Loos nalazi dalji dokaz za svoje mišljenje da je bogumilstvo nastalo u M. Aziji.

<sup>109</sup> Pošto je »papa Niquinta«, koji je na skupštinu stigao iz Carigrada, konstatirao da »septem Ecclesiae Asiae« imaju međusobno uređene granice, tekst nastavlja: »Et Ecclesiae Romanae et [...] Dalmatiae sunt diuisas et terminatas et vna ad altera non facit aliquam rem ad suam contradictionem et ita pacem habent inter se.« Kada bi potonje crkve ulazile u sklop »sedmero crkava«, ponovljeno isticanje o razgraničenju bilo bi suvišno.

Protivno Loosovu mišljenju, Šanjek smatra također vjerojatnim da je apsolutni dualizam u zapadnih heretika nastao pod utjecajem pavlikijana, sa središtem u Plovdivu (Philippopolis). U vezi s pitanjem početaka bogumilstva, on podsjeća i na srpski sinodik koji upravo u taj grad smješta kolijevku bogumilstva. Ovakvo uopćena, ova je tvrdnja samo donekle točna, jer od triju tekstova srpskog sinodika jedino Dečanski, koji se nije sačuvalo, sadržava takav podatak.

<sup>110</sup> F. Šanjek, Albigeois et »chrétiens« bosniaques, Revue d'histoire de l'Eglise de France, Paris 2/1973, 251—267.

<sup>111</sup> Šidak, O pitanju heretičkog »pape« (v. bilj. 8).

<sup>112</sup> »... excommunicamus et anathematizamus heresiarcham, quem Bosnie (!) papam vocant.«



Dalju smetnju za lokalizaciju katarskog pape od 1223. u Bosnu čini također razlika u karakteru učenja francuskih i bosanskih heretika. Prema suvremenom Rajneriju Sacchoniju, prvi su pristajali uz radikalni dualizam, a drugi su, prema danas općenito prihvaćenom mišljenju u nauci, ispovijedali u to vrijeme umjereni dualizam. Šanjek je potražio izlaz iz te neusklađenosti u pretpostavci da je Bartolomej iz Carcassonea, kao namjesnik heretičkog pape, pokušao u francuskih katara proširiti umjereni dualizam, ali da u tome nije imao trajnog uspjeha. Međutim, tekst legatova pisma ne potkrepljuje ovo mišljenje; u njemu se kaže samo to da on posvećuje biskupe i osniva »crkve«. <sup>113</sup>

Iako Šanjek smatra da je bosanski »djed« bio tada doista neke vrste katarski papa, on, dakako, ne pomišlja pri tom na funkciju analognu položaju rimskog pape u katoličkoj crkvi. Poznavajući različite slučajeve u kojima su dualistički poglavari nazivani papama, on pretpostavlja da se u ovom slučaju može govoriti samo o moralnom ugledu bosanskog »djeda«, vremenski i prostorno ograničenom. Podaci o posvećivanju dvojice patarenskih biskupa iz Mantove i Vicenze u »Sclavenii« ipak su odviše oskudni da bi ovu pretpostavku učinili vjerojatnom. <sup>114</sup>

Treći Šanjekov rad sastoji se od kritičkog izdanja znamenitog spisa Rajnerija Sacchonija iz g. 1250. o katarima. <sup>115</sup> Od sedamnaest rukopisa koji su nastali između 1260—70. i 1669. (jedan potječe iz XVIII stoljeća) Šanjek je za podlogu svog izdanja uzeo najstariji, do sada neobjelodanjeni (fond Vat. Regimensis lat. 248), poprativši tekst (ispod crte) varijantama iz drugih rukopisa. Kako se vidi, razlike ne mijenjaju smisao osnovnog teksta. Budući da se jedan njegov prijepis iz 1292—94. nalazi u zagrebačkoj Metropolitani (izdao ga je 1949. D. Kniewald), vrijedan je spomena podatak da se iz druge polovice XIII stoljeća sačuvalo u svemu šest prijepisa. <sup>116</sup> Osim pomno priređenog teksta s varijantama Šanjek je svoje izdanje snabdio dobrim uvodom u kojem je utvrdio i filijaciju sviju poznatih rukopisa.

---

<sup>113</sup> »... Iste etiam, quod est detestandum dictu et horrendum auditu, creat episcopos et ecclesias perfidiae ordinare contendit« (Šanjek, Albigeois et »chrétiens« bosniaques, n. dj., 255).

<sup>114</sup> Caloianes prvi je biskup katara u Mantovi-Bagnolo, oko 1175—1180, a Nicolaus osnivač katarske crkve u Vicenzi, nešto kasnije (do oko 1200—1210). Usp. A. Dondaine, La hiérarchie cathare en Italie, Archivum fratrum praedicatorum XX, 1950, 295 i 297. Prema tome, obojica su otišla u »slavensku zemlju« da prime posvećenje u doba kada se već spominje »ecclesia Dalmatiae« (nakon 1167), ali kada još nisu u Rimu primili prve vijesti o hereticima u Bosni.

<sup>115</sup> F. Šanjek, O. P., Raynerius Sacconi O. P., Summa de Catharis, Archivum fratrum praedicatorum XLVI, 1974, 31—60.

<sup>116</sup> Kako Šanjek pokazuje, Dondaine je svoje izdanje (Un Traité Néo-Manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle. Le Liber de duobus principiis. Roma 1939, 64—78) priredio na temelju prijepisa iz 1455. koji neposredno potječe od najstarijeg prijepisa (1260—70).

Najopsežniji Šanjekov rad zapravo je detaljan sažetak njegove disertacije, objavljen 1972. pod istim naslovom.<sup>117</sup> S obzirom na to posebna analiza toga teksta nije ovdje potrebna.

Franjo Šanjek je tekst svoje disertacije podijelio u tri dijela: 1. Postanak »bosanske« hereze, 2. Katarsko uređenje crkve bosanske, i 3. Nauka bosansko-humskih krstjana, a svaki je taj dio raščlanio u nekoliko poglavlja. Tematska se podjela ove, u sebi jedinstvene materije ne može, dakako, dosljedno provesti, pa u tekstu ima isprepletanja, a ponekad i ponavljanja.<sup>118</sup>

Izlažući postanak hereze u Bosni, autor je kao polaznu točku za svoje razmatranje odabrao onaj ogranak katarske sekte u Italiji koji se, za razliku od drugih, nazivao »ordo de Sclavonia« a njegovi su sljedbenici bili poznati kao »Sclavi« ili »Sclavini«. Oni su ispovijedali umjereni dualizam, a neki su njihovi starješine odlazili potkraj XII stoljeća »in Sclavoniam« da ondje budu posvećeni za biskupe. Novija izvorna građa nesumnjivo je, doduše, dokazala da se heretička »Crkva bosanska« nazivala u katoličkim spisima iz sredine XIII stoljeća »ecclesia Sclavoniae«, ali se pojam »Sclavoniae«, kako je već rečeno (usp. bilj. 2) upotrebljavao tada na Zapadu u smislu općenite »slavenske zemlje« za bilo koji dio južnoslavenskoga etničkog teritorija od rijeke Soče do središnjih oblasti Balkanskog poluotoka. Prema tome, »Sclavonia« ima šire značenje od srednjovjekovne Slavonije, a nije ni isključivi sinonim za »čitavu Hrvatsku«, kako autor pretpostavlja povodeći se za D. Mandićem. Pogotovu se srednjovjekovna Bosna kada se pojavljuje kao posebna državna tvorevina ne može naprosto uklopiti u pojam Hrvatske, pa se ni »ecclesia Sclavoniae« ne može nazivati »hrvatskom«, ako se pri tom pomišlja na Bosnu. Jednako je

---

<sup>117</sup> F. Šanjek, Les »chrétiens bosniaques« et le mouvement cathare au Moyen Age, Revue d'histoire des religions CLXXXII, 2, 1972, 133—181. — Bosansko-humski krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku, Kršćanska sadašnjost 6—8, Zagreb 1975, 200.

Kako se vidi, u naslovu je disertacije uz ime bosanskih »krstjana« dodan i pridjev humski, koji autor ponekad bez potrebe zamjenjuje riječju hercegovački. Potonji se pridjev počinje upotrebljavati tek nakon 1448, dakle uoči propasti Bosne, kada se »veliki vojvoda bosanski« Stjepan Vukčić prozvao »hercegom od sv. Save«. »Humaska zemlja« (skraćeno Hum) ušla je u sastav bosanske države tek 1326, a područje stare Travunije, današnje istočne Hercegovine, štoviše, pedeset godina kasnije. Neposredno poslije 1326. prvi put se u jednoj ispravi pojavljuje ime »Crkve bosanske«, koja od tada sve do pada Bosne obuhvaća sve »krstjane« u granicama bosanske države, uključujući Hum i, nešto kasnije, Travunju. Izvorna građa ne poznaje nekih posebnih humskih krstjana, pa se i u samom srpskom sinodiku proklinju »jeretici bos'n'sci i hl'mscii«. O vremenu unošenja ovih anatema u stariji tekst sinodika mišljenja se razilaze, ali neka historijski utvrđena imena među tim hereticima svakako potječu iz XIV stoljeća.

<sup>118</sup> Tekstu disertacije prethodi Uvod (str. 27—30) u kojem je autor dao, na žalost, veoma nepotpun prikaz dosadašnjih znanstvenih napora oko rješavanja problema bosanske hereze. Historiografski pregledi bilo kojega znanstvenog problema nemaju samo informativnu svrhu nego su neodvojivi preduvjet svakoga istraživačkog rada. Oni treba da kritički razmotre i ocijene dotadašnje rezultate i kontroverze koji u svom historijskom slijedu i razvoju određuju pravac daljim istraživanjima. Taj se nedostatak Uvoda ne može nadoknaditi opširnom Bibliografijom izvora i literature (11—25), u koju je autor unio i one radove koje u disertaciji nije, iz različitih razloga, uzeo u obzir.

neopravdano tadašnju »Sklavoniju« nazivati Slavonijom koje se ime i danas upotrebljava u točno određenom značenju, a talijanske patarene slavonskim (!) hereticima. Itd.<sup>119</sup>

Iako autor polazi od talijanskih patarena i time pobuđuje u čitaoca dojam da oni genetički prethode pojavi hereze na istočnoj obali Jadrana, u njegovu je daljem prikazu taj razvojni slijed obratan. Pouzdavajući se u vijest Anzelma (1260—70) o počecima hereze u Bosni (!) između 1147. i 1167, dakle više od stotinu godina prije nego što je zapisana, on zamjenjuje Bosnu u toj vijesti dalmatinskim gradovima i na taj način objašnjava podatak iz 1167. prema kojem već tada postoji katarska »ecclesia Dalmatiae«.<sup>120</sup> Pošto je s pravom odbacio Mandićevu tezu o počecima hereze u nas u XI stoljeću kao neispravnu<sup>121</sup> i zatim konstatirao da iz druge polovice XII stoljeća ima više podataka o »patarenima na hrvatskoj obali«,<sup>122</sup> on zaključuje (55): »Prema latinskim izvorima, Hrvatska katarska crkva zove se u početku 'Ecclesia Dalmatiae' (1167 [...]), zatim 'Ecclesia Slavoniae' (1214—1250 [...]) i konačno 'Ecclesia Bosniae' (o. 1270 [...]).« Treba pri tom imati na umu da spomenute godine ne obilježavaju neke faze u razvoju iste crkvene organizacije, na koju bi mogućnost formulacija ovog zaključka upućivala, nego označavaju samo vrijeme kada se citirani nazivi pojavljuju u izvorima s kojima danas raspolazemo.<sup>123</sup>

Prelazeći na pitanje o počecima hereze u Bosni autor ne ulazi u pitanje razmatranje hipoteze A. Solovjeva o Aristodiju-Rastudiju kao njezinu začetniku. Ponešto neodređeno zaključuje da je ona »manje uvjerljiva« (97), ali uza sve to ne isključuje mogućnost da je Rastudije bio doista »djedom« znatno prije Radoslava koji se spominje za bana Stjepana II Kotromanića u trećem desetljeću XIV stoljeća (98).<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Upotreba oblika Slavonija za latinsko ime »Sclavonia« uopće se nepovoljno odražava na jasnoću autorovih izvoda, a u njegovu upotrebu termina unosi osjetljiv nesklad. Neobično zvuči ako se, npr. »Sclavus« u jednom izvoru prevodi riječima »neki Slavonac« (108) ili ako se nedovoljno određeno govori o nekim »slavonskim ili bosanskim trgovcima« (52). Pogotovu je teško opravdati naziv »slavonska katarska crkva« koju crkvu autor poistovjećuje s »hrvatskom katarskom crkvom«.

<sup>120</sup> Anzelmo ne navodi nikakve godine (usp. bilj. 3), pa spomenuto datiranje potječe od Dondainea (La hiérarchie cathare I, 240, bilj.) koji ga i sam popraćuje znakom pitanja (»de 1147?«). Međutim, o nekoj namjeri križara da u vrijeme drugoga križarskog rata osvoje Carigrad ne može se govoriti. Osim toga, Anzelmo izričito spominje samo trgovce iz Bosne, a ne iz Dalmacije, i na vijest o njihovu pristajanju uz krivovjerje nadovezuje neposredno podatke o izboru heretičkog biskupa »Sclavonie sive Bossone«. Iako je autorovo tumačenje veoma vjerojatno, ne može se mimoći činjenica da ono ipak mijenja jasan smisao izvora.

<sup>121</sup> Autor pri tom nesumnjivo misli i na Bosnu, iako spominje samo Hrvatsku (48). Mandić, međutim, govori izričito o herezi u Bosni i pri tom se oslanja isključivo na poznati zapis u Batalovu evanđelju. Autor, doduše, dopušta da se u tom zapisu spominju »predstavnici bosanskohumskih krstjana«, tj. »djedovi« »Crkve bosanske« ali smatra da je »u nedostatku dopunskih povijesnih elemenata nemoguće odrediti« njihov »prostorno-vremenski okvir«. (46). Usp. o tome također str. 97. i 98.

<sup>122</sup> Ako izuzmemo spomen »ecclesiae Dalmatiae« iz 1167, najstariji domaći podatak o krivovjerju u Dalmaciji potječe tek iz 1185.

<sup>123</sup> S obzirom na to i na sam razvoj događaja čini se ispravnijom naprijed navedena misao S. Čirkovića, izražena još 1964, da se »ecclesia Dalmatiae« nazivala također »ecclesia Sclavoniae«.

<sup>124</sup> Bez opravdana razloga autor ponekad govori o »redu gospodina Rastudija«, iako mu je poznato da se u zapisu Batalova fragmenta spominje samo »red crkve«.

Iako analizu bolinopoljske abjuracije iz 1203. počinje s konstatacijom da ona »ne daje stvarnu sliku vjerovanja i društveno-hijerarhijske strukture bosanskih 'krstjana'« (55),<sup>125</sup> autor u pojedinostima ipak slijedi metodički postupak D. Kniewalda i u zaključnom sažetku knjige naziva tu izjavu »ispoviješću vjere Rimske crkve« (189). Nedovoljno jasnom ostaje, dakle, autorova misao da Rim tom izjavom i »službeno dopušta religioznu praksu bosanskih 'krstjana' koje protivnici optužuju kao sljedbenike katarsko-patarenskog dualističkog krivovjerja« (62), nastojeći urediti njihov život »po uzoru na postojeće statute redovničkih zajednica« (63).<sup>126</sup>

U neposrednoj vezi s pojavom hereze u Bosni svakako je pitanje njezina širenja uopće. Autor je s pravom dovodi u uzročnu vezu s progonom heretika u dalmatinskim gradovima, koje mišljenje danas u nauci prevladava, iako se neko značenje ne odriče ni utjecajima iz susjedne Srbije. Međutim, autor takvu mogućnost sasvim isključuje i smatra, štoviše, da »u srednjovjekovnim povijesnim vrelima nema nikakvih stvarnih dokaza o prisutnosti bogumilskog krivovjerja u srpskoj državi« (73). O svemu tome se u dosadašnjoj literaturi dosta govorilo i sporelo, a čini se da diskusija o pitanju bogumilstva u Srbiji nije još u svim njegovim pojedinostima završena. Ali je autor u svojoj negaciji otišao još dalje tvrdnjom da »kada se u srpskim izvorima govori o 'babunima', onda se misli na bugarske i makedonske babune«, pa se, prema tome, »pojmovi 'bogumili' i 'babuni' ne odnose na bosansko-humske krivovjerce, koje srpski izvori zovu 'krstjanima' ili jednostavno 'jeticima'« (73).

Osim V. Glušca nije do danas nitko pokušao osporiti činjenicu, zasvjedočenu s više pouzdanih podataka, da se u tekstovima srpske crkve bosanski heretici ne nazivaju samo »krstjanima« nego također i »babunima«. Kao što je to već Glušac uradio, autor je ponovo nastojao da zapis studeničkog igumana Nikole iz 1328/29.<sup>127</sup> o upadu »babuna« na područje dabarske episkopije dovede u vezu s bogumilima u Makedoniji. Autor, na žalost, nije uzeo u obzir rezultate dviju analiza tog izvora koje su, neovisno jedna o drugoj, došle 1953. do istog zaključka da se taj zapis svakako odnosi na — bosanske heretike.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Protivno općenitom uvjerenju o potpunoj izuzetnosti bolinopoljske izjave autor tvrdi »da se radi o službenom spisu«, sastavljenom prema uobičajenim kancelarijsko-pravnim formulama« (59), ali tu tvrdnju ne potkrijepljuje dokazima.

<sup>126</sup> Autor ostavlja otvorenim pitanje o redu kojemu su »krstjani« tada pripadali, ali ne smatra isključenim da su do g. 1233. bosanski biskupi »bili redovnici benediktinci« ili »bazilijanci« (92). Potonju mogućnost, za koju je M. Miletić donijela više uvjerljivih dokaza u nazivlju tih monaha (između ostaloga »fratrum conventus«, koji se naziv ne smije izjednačiti s riječju »conventiculum«, kako su u XIII st. nazivane zajednice dualista), ne smatra dokazanom (63). Inače autor odriče »krstjanima« redovničko obilježje; oni su, kako kaže u zaključku »samo prividno — po organizacijskoj strukturi svojih zajednica — slični redovnicima« (93).

<sup>127</sup> Autor naziva zapis igumana Nikole, koji je on unio u jedan danas nepostojeći rukopis evanđelja, ali koji se sačuvao u dva moderna prijepisa, »natpisom iz samostana sv. Pavla na Athosu«, a zatim i »izvještajem srpskog kroničara Nikole, u njegovoj kratkoj kronici« (72), pretpostavljajući pogrešno da je riječ o »dvostrukoj vijesti«.

<sup>128</sup> Usp. J. Šidak, Pitanje »Crkve bosanske« u novijoj literaturi, Godišnjak ID BiH V, 1953 (III, 149—154), i A. Solovjev, Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu, na i. mj. (12. Zapis iz 1329 godine, 81—88).

Uostalom, osnovna autorova teza o dualističkom obilježju bosanske hereze nije time ni najmanje pogodena.

Iako autor izričito tvrdi da su se »krstjani« 1203. »odrekli manihejskog krivovjerja« (97), on se nakon prvog dijela o postanku heretičke »Crkve bosanske« nije zadržao na bitnom pitanju njezina učenja nego je najprije razmotrio pitanje njezina uređenja, vjerojatno zato jer ga ocjenjuje kao manje sporno. Svoje mišljenje o njemu izrazio je ovim riječima: »Latinski i bosanski povijesni izvori slažu se da je Crkva bosanskih krstjana bila uređena poput drugih katarskih zajednica. Prema načelima katarsko-dualističke sekte Crkva bosanska imala je svoje ‚savršene‘ članove, jednostavne ‚vjernike‘ i ‚slušače.‘« (88)

Ovo se mišljenje osniva na analizi oporuke »gosta« Radina — drugi domaći izvori ne dolaze u obzir — i na analogiji s uređenjem dualističkih sekta na Zapadu. Ono se podudara s mišljenjem koje je u polemici s piscem ovih redaka izrazio već M. Barada.<sup>129</sup> Treba požaliti što se autor nije osvrnuo na argumente koji su na protivnoj strani izneseni protiv toga mišljenja.<sup>130</sup> Da je to bilo neophodno potrebno, pokazuje, između ostaloga činjenica da se u bosanskim izvorima razlikuju unutar »Crkve bosanske« samo »krstjani«, za koje se upotrebljava još samo naziv »redovnici«, i oni kojima se taj naziv, u užem smislu riječi, ne pridaje, tj. svjetovnjaci (lajici jednoga dubrovačkog izvora iz g. 1423) ili obični vjernici (»krstjani« u širem smislu te riječi). Budući da se neki »slušači« u domaćim izvorima uopće ne spominju, preostaje samo podjela u »redovnike« i obične vjernike značajna za kršćanstvo uopće.

»Gost« Radin spominje, doduše, u raspodjeli svog zadužja više različitih vrsta ljudi koje bi trebalo obdariti, ali historijat dosadašnje diskusije pokazuje da se mišljenja o njima veoma razlikuju.<sup>131</sup> U svakom slučaju, redosljed pojedinih vrsta nije slučajan niti može biti riječ o sinonimima, dakle različitim imenima za istu vrstu ljudi. Upravo zbog toga odlučne su za razumijevanje toga teksta riječi »kmetovi« i »kmetice«, s kojima on počinje, pa utoliko više iznenađuje što autor baš te riječi izostavlja. Iduću skupinu, pod imenom »dobri mužje«, autor smatra »prvenstveno članovima hijerarhije« (89), iako dopušta da atribut »dobri« (uz imenice mužje, ljudi, Bošnjani) ne obilježava isključivo pripadnost »društvu bosanskih ‚patarena‘« (90). Bosanske listine, naprotiv pridijevaju taj atribut isključivo plemićima<sup>132</sup> a članove hijerarhije tj. »starce« i »goste« ne nazivaju nikada »dobrim muževima«, nego »poglavitim krstjanima« (u dubrovačkim ispravama domini maiores christianorum) ili »strojnici-ma«. Treća grupa u tom redosljedu — nakon kmetova i plemića — obuhvaća »krstjane i krstjanice koji grēha ne ljube«. Iako se ovi nazivi, sami za sebe, bez nekih popratnih riječi koje označavaju stalešku pripadnost, uvijek u užem

<sup>129</sup> Miho Barada, Šidakov problem »Bosanske crkve«, Nastavni vjesnik XLIX, 1940—41.

<sup>130</sup> J. Šidak, Samostalna »crkva bosanska« i njezini redovnici, na i. mj. L, 1941—42, 1—17.

<sup>131</sup> Usp. ocjenu J. Šidaka u »Slovu« 17, 1967, 195—199, i 18—19, 1969, 422/3.

<sup>132</sup> Usp. J. Šidak, »Crkva bosanska« i problem bogumilstva u Bosni, 1940, 100—102.

smislu upotrebljavaju za »redovnike« (u dubrovačkim izvorima »patareni«),<sup>133</sup> a u ovom ih slučaju pogotovu izdvaja značajan podatak da, za razliku od ostalih, »grěha ne ljube«, autor ih pripisuje »početnicima« odnosno običnim »vjernicima« (credentes). (89) Međutim, domaća izvorna građa ne poznaje tih naziva, kao što se u njoj ne može naći potvrde niti za neke »pripravnike« ili »simpatizere« koje autor podrazumijeva u pojmu »mrsnih ljudi«, što u Radinovoj oporuci slijede poslije kmetova, dobrih muževa i krstjana, dakle svih onih »koi su prave vėre apostolske«.<sup>134</sup>

Prelazeći na hijerarhiju »krstjana« autor pristaje uz pretpostavku D. Mandića prema kojoj ona odgovara hijerarhiji u zapadnih dualista. Poistovjećivnije »gosta velikoga« s katarskim »filius minor« (zacijelo pogrešno mjesto »filius maior«!) stavlja, doduše, pod znak pitanja (99), ali ne zauzima stajalište ni prema protivnom mišljenju da atribut »veliki« ima drugdje u bosanskim ispravama samo počasno značenje.<sup>135</sup> Bez ograde preuzima, naprotiv, Mandićevo domišljanje o »velikom starcu« (99, bilj. 44), iako ćemo ga u izvornoj građi uzalud tražiti. Opravdano, pak, sumnja u dalju Mandićevu pretpostavku o »dvanaest vrhovnih svetih apostola«, koji se spominju u sankciji isprava, kao o tobožnjoj stalnoj ustanovi »Crkve bosanske« (100).<sup>136</sup>

Protivno zaključku o dualističkom obilježju uređenja »Crkve bosanske«, autor kao da stavlja u sumnju dualistički značaj njezina učenja konstatacijom da »izvori vlastiti Crkvi bosansko-humskih krstjana potvrđuju gore navedene izvore kada govore o unutrašnjem uređenju svoje crkve, ali se ne slažu s obzirom na dualističko vjerovanje koje im pripisuju latinski spisi katoličkog

<sup>133</sup> Sve do sada poznate dubrovačke izvore u kojima se spominju patareni objavio je Mihailo J. Dinić, Iz dubrovačkog arhiva III, 1967, 181—236, ali autor ovo izdanje nije upotrijebio.

<sup>134</sup> Autor analizira oporuku »gosta« Radina na dva odvojena mjesta, a svoje mišljenje o »mrsnim ljudima«, koje iznosi s ogradom »izgleda« i »vjerojatnije«, ne formulira na isti način. Najprije pretpostavlja »da se tu radi o pristašama Crkve bosansko-humskih krstjana« tj. »vjernicima« (90), a zatim smatra »vjerojatnijim da se ovdje radi o pripravnicima za prijem među članove Crkve bosanske« (179, bilj. 27). Razlika je nesumnjiva.

<sup>135</sup> Nije ispravna autorova napomena da je »u bosanskoj državi postojao tzv. veliki ban« (39, bilj. 43). Taj je naslov zasvjedočen samo još na pečatu Mateja Ninoslava i njegovim dvjema ispravama

<sup>136</sup> S obzirom na pojedinosti u vezi s »krstjanima« ne mogu se mimoći još neke netočnosti koje imaju šire značenje.

S obzirom na osamljeni slučaj da se u jednoj ispravi iz 1454. spominje »starac Radosav unuk«, što bi, po Mandićevu mišljenju, moglo imati neko posebno značenje, treba napomenuti da izvor doista spominje (nakon »gosta« Radosava) i »starca unuka« istog imena, ali ne »nećaka«, kako stoji u autorovu tekstu (117). — Zabrana prisizanja za »krstjane«, koji je uvijek zamjenjuju »obećanjem«, ne obavezuje »Bosance« uopće, kako bi se, prema autoru, moglo zaključiti (117), nego doista samo »krstjane«. (Važnu raspravu M. Dinića o tom pitanju iz g. 1949. autor u tekstu ne navodi.) — Ne može se općenito ustvrditi da »krstjani pomažu bosanskim vladarima u borbi s bosansko-hercegovačkim (?! J. Š.) plemstvom« (115), jer je njihova uloga u političkom životu bila upravo obratna. — Zamjerka »marksističkim povjesničarima« o nerazumijevanju »krstjana« za interese siromaha (138), kako to proizlazi iz citiranog podatka XV stoljeća, nije umjesna. Autor nije precizirao na koje se historičare ova primjedba odnosi, a tijesnu povezanost »Crkve bosanske« s feudalnim poretkom, osobito plemstvom, ne osporava ni jedan ozbiljan istraživač njezine zagonetne pojave.

podrijetla«. (121) Na drugom mjestu konstatira još određenije da domaći »arheološko-literarni izvori ne daju nikakvih podataka o dualističkom vjerovanju bosansko-humskih krivovjeraca, kako to neprestano ponavljaju katolički hereziolozi i kontroverzisti« (145). Taj ga je nesklad u daljem razmatranju problema doveo najzad do toga da u »općem zaključku« knjige suprotstavi tvrdnji o katarskom uređenju »Crkve bosanske« spoznaju koju je izrazio ovim riječima: »Manje je sigurno da su članovi 'Crkve bosanske' dualisti.« (190) Pri tom dosljedno tvrdi i to da »katolički hereziolozi i kontroverzisti kvalificiraju nauku bosanskih krivovjeraca umjerenim dualizmom, koji se ideološki nadozvezuje na nauku bugarsko-makedonskih bogumila« (121; usp. također 132 i 190).

Iako se autor na taj način oštro odvaja od onih pisaca koji latinske spise smatraju potpuno pouzdanim i neprijepornim svjedočanstvima o bosanskoj herezi, on njihova gledišta ne podvrgava kritici. Nije to učinio ni u pitanju o značaju ove hereze, iako Solovjev, Kniewald, Mandić i neki drugi ističu u novije vrijeme da je »Crkva bosanska« uskoro nakon svoga postanka napustila dotadašnji umjereni dualizam i pristala uz strogo učenje o dva principa, ostajući mu zatim vjerna do svoje propasti. Svi oni polaze pri tom od tvrdnja latinskih spisa koji prema njihovu uvjerenju, ocjenjuju učenje »Crkve bosanske« kao radikalni dualizam.

Ako je osnovna značajka takva učenja vjera u dva principa od vijeka, onda se to uvjerenje ne može olako osuditi kao neispravno. Popis »zabluda bosanskih heretika«, vjerojatno iz 70-ih godina XIV stoljeća, govori doduše o dva »boga« od kojih je Lucifer onaj »manji«, ali kardinal Torquemada tvrdi još 1461. da bosanski »maniheji« vjeruju u takva dva »boga« koji su i dva »principia«. Uspoređujući latinske izvore Kniewald nije bez razloga ovako protumačio njihove tvrdnje: »Odvijeka postoje dva počela, počelo dobra i počelo zla«, pa ti izvori pripisuju »krstjanima« »dualističku nauku prvotnog, još neublaženog oblika«. <sup>137</sup> Točnost ovog zaključka potvrđuje i pismo pape Eugena IV njegovu legatu u Bosni 1445, prema kojemu tamošnji maniheji »Diabolo parem omnipotentī Deo exhibent principatum, duo ponentes prima principia, unum malorum, alterum bonorum«. <sup>138</sup>

Bez obzira na ovo sporno pitanje i na autorovu suzdržljivost u donošenju određenijeg suda o učenju bosanskih heretika svakako je pažnje vrijedna njegova sumnja u istinitost protivničkih tvrdnja o njihovu učenju i spoznaja o jazu koji te tvrdnje dijeli od svjedočanstava iz njihova kruga. Međutim, od te općenite konstatacije, ma koliko ona bila metodički važna, odlučnija je za njezinu ocjenu autorova argumentacija u pojedinostima.

U pitanju tobožnjih dualističkih tragova u rukopisima »Crkve bosanske« autor ne pristaje uz mišljenje Solovjeva, ali problem doketizma ostavlja i dalje otvorenim, jer — kako kaže — »danas nismo u stanju produpsti problem doketizma Crkve bosanske iz njezinih vlastitih izvora« (155). Ipak se iz njegova pisanja stječe dojam da riječi »izide« (mjesto »rodi se«) pridaje neko posebno značenje, a ne smatra slučajnima ni dvije »razlike« u tekstu Apoka-

<sup>137</sup> D. Kniewald, Vjerodostojnost latinskih izvora, 109.

<sup>138</sup> D. Farlati, *Illyricum sacrum* IV, 257/8.

lipse na koje je s najvećom rezervom upozorio već J. Hamm.<sup>139</sup> U glagoljskom zapisu iz Pavlove poslanice u Radosavljevu rukopisu uočava, doduše, »svjesno ili nesvjesno« ispuštanje spomena o Kristu (158), ali ne smatra to dokazom za neko krivovjerie. Opravdano, dakako, ističe važnost glosa u Srećkovićeve evanđelju, iako nije mogao ništa novo pridonijeti njihovu potpunijem objašnjenju.<sup>140</sup> S pravom najzad konstatira da apokrifi u Hvalovu zborniku »ne daju — uspoređeni s glagolskim primjercima Rimske crkve — nikakvu aluziju na heretička vjerovanja, pa su sačinjavali dio štiva i kod katolika« (156). Protivno uvriježenom mišljenju, koje je u posljednje vrijeme osobito zastupao D. Mandić, pobija s dobrim razlozima također pretpostavku o nekoj tješnoj vezi »krtstjana« s dvjema latinskim apokrifima, dobro poznatim u zapadnih dualista: Liber secretum i Visio Isaiae. »Mi nemamo nikakvog dokaza«, zaključuje on, »da su bosanski krtstjani posjedovali« te spise (156).<sup>141</sup>

Gotovo potpunu istovjetnost obreda u Radosavljevu rukopisu s jednim od obreda u francuskih katarata, na što je već Rački svratio pažnju, autor nije probudio nekom novom spoznajom. A ipak je činjenica o postojanju istog obreda i u maloazijskih fundagiagita, koju je A. Solovjev 1950. prvi put utvrdio, višestruko zanimljiva.<sup>142</sup> Ona upućuje na istočnjačko podrijetlo tog obreda, a s obzirom na sličnost katarskog »utješnja« (consolamentum) s obredom zamonašenja u istočnoj crkvi<sup>143</sup> i na neke tragove iz drevnih kršćanskih vremena u dualističkih heretika na Zapadu nije sasvim isključena mogućnost da se i tom obredu pronađe možda dublje korijenje u pravovjernom kršćanstvu.

U pitanje stećaka i njihovih ornamentata autor nije ovdje dublje ušao, iako simbolika tog ukrasa, unatoč znatnim pretekama u njezinu tumačenju, ostaje važnom zadaćom daljih istraživanja o bosanskoj herezi. Odbijajući kao neispravno mišljenje o bogumilskom značaju stećaka uopće, autor — slijedeći u tome D. Mandića — dopušta da, osim rijetkih stećaka koji nesumnjivo pripadaju »krtstjanima«,<sup>144</sup> heretički utjecaj odražavaju »stećci ukrašeni antropomorfim križevima, apostolskim štapovima, liturgijskim štakama i slič-

<sup>139</sup> J. H a m m, Der Glagolismus im mittleren Balkanraum, Die Welt der Slaven I, 1956, 279, i Apokalipsa bosanskih krtstjana, Slovo 9—10, 1960, 61—63.

<sup>140</sup> Iako su glose Srećkovićeve evanđelja poznate samo iz rasprave Speranskoga (1904), autor ih donosi prema Mandićevoj knjizi, a iz nje prenosi i netočan podatak o tome da ih Speranski datira vremenom »prije sredine XV vijeka« (152) mj. XV i XVI (!) stoljećem. Autor, na žalost nije pokušao da glose, koje po nekim svojim osobinama ne odaju bosansko podrijetlo, objasni na temelju vlastitog poznavanja sličnih tekstova.

<sup>141</sup> Autor ne spominje u svom tekstu novije rezultate A. Vaillant'a u proučavanju apokrifa »Visio Isaiae«, ali njegovu raspravu navodi u popisu literature.

<sup>142</sup> Prilog Solovjeva naveden je samo u popisu literature. — Autor nije opazio da je Solovjev ispravio čitanje imena »krtstjanina« Gojsava (ne Gojsaka!).

<sup>143</sup> Prema autorovu »dojmu«, »katarska inicijacija u mnogim svojim elementima odgovara katekumenatu iz prvih stoljeća kršćanstva« (179). Na upozorenje B. Petranovića (1867) da taj obred podsjeća na obred zamonašenja u istočnoj crkvi autor se ne obazire.

<sup>144</sup> Stećak »Bogavca starca« (187) ne pripada nekom »krtstjaninu«, kako autor misli. Riječ je o osobnom imenu Tarah, a ne o »starcu«.



nim simbolima katarsko-manihejskog karaktera« (186/7). Međutim, takvom tumačenju ima u novijoj literaturi ozbiljnih prigovora koje autor nije uzeo u obzir.<sup>145</sup>

U opreci prema optužbama latinskih spisa, autor konstatira i to da su »krstjani« »osjećali poštovanje i prema patrijarsima i prorocima Starog zavjeta« (153). Zaključuje također da »njihov stav prema križu i svetim slikama nije tako radikalno kako to proizlazi iz katoličkih i pravoslavnih optužbi« (191), iako ova formulacija nije dovoljno jasna.

Disertacija Franje Šanjeka obilježava ponovni pokušaj da se nakon deset godina koje je dijele od sličnog pokušaja D. Mandića opet jednom, na temelju vlastitih istraživanja, obuhvati problem »Crkve bosanske« u cjelini. Iako je Mandićeva knjiga u koječemu poslužila autoru kao oslonac — ponekad i na njegovu štetu —, ipak je on uspio da u bitnim pitanjima slijedi vlastiti put. Složenost toga problema otežala mu je, doduše, jednako produbljeno prilaženje tako raznolikoj materiji, pa će dalje istraživanje biti za njega samoga svakako neophodno. Njegovo djelo ne potvrđuje samo, počešće osporavanu, činjenicu da problem bosanske hereze doista postoji, mada se u njezinu pripadnost dualističkom pokretu, u najširem smislu te riječi, ne može više sumnjati. Ono, nadalje, pokazuje da su u tom »okviru« još uvijek moguća različita rješenja u pojedinostima, često vrlo važnima za konačnu spoznaju. Za dalje rješavanje problema dragocjena je najzad okolnost da se upravo jedan teolog oslobađa nekritičkog odnosa prema optužbama latinskih spisa i tako utire put nepristranijem proučavanju izvorne građe. Metodički je zacijelo najvažnije njegovo isticanje srodstva između bosanske hereze i »slavenskog« ogranka (ordo Sclavoniae) u talijanskih patarena, ona osnovna misao koju je na kraju svoje knjige izrazio ovim, ponešto suzdržanim riječima: »Organizacijsko ustrojstvo Crkve bosanske i vjerovanje njezinih krstjana i krstjanica odgovara, čini se, organizaciji i vjerovanju katarskih sektaša iz XII i XIII stoljeća. Ako usporedimo Radinovu oporuku sa spisima katoličkih hereziologa i kontroverzista iz XIII st., otkrit ćemo (potcrtao autor), barem djelomično kontinuitet slavenskog 'reda' katarskih zajednica u Bagnolu, Vicenzi, Veroni, Firenzi, Spoletu i jednom dijelu crkve u Concorezzo u zajednici bosansko-humskih krstjana, crkvi bosanskoj« (182). A ti su patareni, kao što je poznato, pristajali uz umjereni dualizam.<sup>146</sup>

\*

<sup>145</sup> Osim knjige Maje Miletić (1957) važna je za ovo pitanje osobita novija knjiga Georga Wilda, Bogumilen und Katharer in ihrer Symbolik I, Wiesbaden 1970.

<sup>146</sup> Još prije nego što je Šanjekova disertacija mogla biti objelodanjena, André Vaillant, istaknuti slavist i autorov oponent pri obrani njegove teze, ocijenio ju je u zborniku posvećenom Ch. H. Puechu (Mélanges de l'histoire des religions, offerts à Ch. H. Puech, Paris 1974, 525—530). Poznato je da Vaillant ne pristaje uz koncepciju Račkoga, smatrajući ispravnim mišljenje koje je do 50-ih godina zastupao pisac ovih redaka. (Iznenaduje njegova — najblaže rečeno apsurdna — tvrdnja da se pisac odrekao tog mišljenja pod pritiskom »svojih studenata i hrvatske javnosti«! 525). Kao što je to već prije uradio u različitim svojim priložima, Vaillant s pravom poriče svaku opravdanost pretpostavkama o nekim dualističkim elementima u bosanskim rukopisima (glose Srećkovićeve evanđelja ne uzima pri tom u obzir).

Malo je koji znanstveni problem u posljednjih trideset godina toliko privlačio pažnju historičara i nekih drugih stručnjaka kao što je to problem heretičke »Crkve bosanske«. Ipak se ni danas ne može reći da je on postigao svoje konačno rješenje. Štoviše, opreke u mišljenjima kao da su se upravo u to vrijeme samo produbile, a problem još više zamrsio. Takav dojam odražava prije svega izuzetnu raznolikost i obilje različitih pitanja koja taj kompleksni problem nameće istraživaču otežavajući mu traganje za istinom. Dosadašnje je iskustvo pokazalo da historičaru, kao i svakom drugom užem stručnjaku, nedostaje obuhvatno poznavanje različitih disciplina u tom radu.

Uza sve to se neke crte konačnog rješenja danas već dovoljno jasno naziru. Pripadnost »Crkve bosanske« dualističkom pokretu kao »okvir« daljem proučavanju toliko je utvrđeno da joj protivno mišljenje nije više moglo suprotstaviti nove argumente vrijedne pažnje. Međutim, domišljanja o tobožnjim dualističkim elementima u bosanskim rukopisima i u ornamentici stećaka pokazala su se promašenima. To, dakako ne znači da je proučavanje tih spomenika izgubilo svoje značenje jer neki rukopisi nisu uopće istraženi ili bi ih trebalo temeljitije proučiti, a simbolična ornamentika stećaka zahtijeva znatno produbljenije ispitivanje na širokoj podlozi komparativnih studija.

Iako različite hipoteze otpadaju postepeno kao suvišne, ipak preostaju brojne pojedinosti koje su za cjelovito rješenje odlučne i na objašnjenju kojih će biti potrebno još mnogo raditi. Čini se da se na kraju do sada prijednog puta opet neizbježno nameće spoznaja da će težište daljih istraživanja morati još dosta dugo ležati na rasvjetljavanju ključnih pojedinosti i popunjavanju mnogih i osjetljivih praznina u izvornoj građi.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> Pitanje »Crkve bosanske« dodiruje, u vezi s pojavom heretika u Dalmaciji, Stjepan Antoljak u prilogu »Heretici' u srednjovjekovnom Zadru i njegovoj okolini«, Radovi Centra JAZU u Zadru 21, 1974, 7—27. On smatra vjerojatnom hipotezu o Aristodiju-Rastudiju, koju upoznaje posredstvom Kniewaldove rasprave, i ne isključuje mogućnost da je u Bosni »možda stalno ostao Aristodije ili Rastudije, kao djed »crkve bosanske«, kako je to pokušao utvrditi A. Solovjev« (13). Iznenađuje pri tom da filološki argument M. Budimira, na kojemu ova hipoteza počiva, datira tek »u najnovije vrijeme« tj. 1972, iako ga je Solovjev, s izričitim pozivom na, usmeno izraženo, Budimirovo (i Barićevo) mišljenje iznio još 1948 (Vjersko učenje bosanske crkve, 31).

Posebnu je pažnju autor obratio slučaju talijanskog patarena J. Becha, koga je oko 1378. nevrjeme na moru spriječilo da preko Zadra produži svoj put u Bosnu i ondje se bolje upozna s heretičkim učenjem. Međutim, pretjerano je govoriti o nekoj »dugoj i upornoj polemici« koja se, tobože, s tim u vezi pojavila u našoj historiografiji, a svakako nije umjesno ponovo pobijati rezerve koje je pisac ovih redaka 1937. s razlogom iznio i 1954, nakon Kniewaldova objavljivanja ispravnoga izvornog teksta, odbacio (Današnje stanje pitanja »crkve bosanske«, 134). Autoru to, očigledno, nije poznato, a jednako je previdio piščevu odužu analizu Bechova iskaza pred inkvizicijom, koju on i danas smatra za njegovu ocjenu osobito važnom (usp. Problem »bosanske crkve« u našoj historiografiji, 77—81).

Što se tiče hereze u Zadru, autor ne donosi neke do sada nepoznate podatke. Ponovio je uglavnom ono što su već iznijeli M. Barada (Šidakov problem »Bosanske crkve«, NVJ 49, 1940/41, 400—402) i pisac ovih redaka (u svom odgovoru Baradi, na i. mj. 50, str. 16, i u raspravi »Heretički pokret na slavenskom Jugu«, Zbornik MS za

društvene nauke 31, 1962, 6—7), ali ni te radove ne spominje. Neobično se, pak, doima protuslovlje u njegovu zaključku o zadarskim hereticima. Na str. 17 smatra on dovoljnim jedno papino pismo iz 1235. da ustvrdi kako je tada »a i prijašnjih godina bio vrlo jak heretički pokret« u Zadru, a na kraju (26) ispravno konstatira da ondje »uopće nije postojao neki patarenski pokret nego da su se kroz stoljeća povremeno pojavljivali pojedinci koje su crkvene najviše i niže vlasti označavale ,hereticima«.

Nakon gornjeg priloga Stj. Antoljaka objavljena je potkraj 1975. još jedna rasprava u kojoj je Muhamed Hadžijahić podvrgao podrobnoj analizi zapis apotropajskog značaja, pisan »bosančicom« i pronađen još 1905. u šumi poviše sela Kunova (općina Foča), koji je Č. Truhelka tom prilikom opisao a zatim ga 1942. ocijenio kao djelo nekog »svćenika ili redovnika bosanske crkve«, iako, po njegovim riječima, nije u njemu našao ništa što bi »odavalo manihejske ili bogumilske dojmove«. Potaknut podatkom deftera iz 1477/78. o zemljama »gosta Cvatka (!) Kristijana« u, tada već pomuslimanjenom, selu Kunovu, Hadžijahić je zaključio da su te zemlje vjerojatno preostale od nekadašnjega većeg posjeda »krstjanske« »hiže« i u svojoj analizi pošao, kako sam kaže (72), »od toga da je Kunovski zapis bogumilski«. To svoje apriorno stajalište izrazio je i u naslovu rasprave (»O jednom manje poznatom domaćem vrelu za proučavanje crkve bosanske«, Prilozi instituta za historiju X/II, Sarajevo 1974, 55—109), a svoje razmatranje zaključio je riječima: »U doktrinarnom pogledu Kunovski zapis se, mislim, u potpunosti uklapa u bogumilski idejni sistem« (82). Prema tome, mjesto da je analizi zapisa pristupio bez predumišljanja, on je svjesno nastojao da u njemu otkrije čim više dualističkih elemenata, za koje bi, na ovaj ili onaj način, mogao ustvrditi da potječu od bogumila. Takav je metodički postupak, dakako, počivao na pretpostavci da je bogumilstvo »Crkve bosanske« u svima pojedinostima nesumnjivo zasvjedočeno, iako diskusija upravo o tom osnovnom problemu nije još u nauci završena. Rezultat je takva postupka, bez obzira na neke detalje vrijedne pažnje, odviše domišljanja i mnogo nedovoljno potkrijepljenih analogija. Tumačeći devet prokletstava koja čine bitni dio zapisa, namijenjena zaštiti »ot treska i ot groma i ot besa i od grada«, autor u nedostatku pouzdanih podataka nekritički slijedi različita pogrešna mišljenja [npr. pridijevanje oznake »sveti« isključivo evanđelistu Ivanu (72); tobožnja ustanova »dvanaest apostola« u »Crkvi bosanskoj«; (75) ocjena »Tajne knjige« kao izrazito bogumilskog teksta (72,100); steći kao obilježje vjernika »Crkve bosanske« (97); veze između bugarskih pavličana i tobožnjih iseljenika iz Bosne (95) i dr.], ili smatra dovoljnim dokazom ako pretpostavi mogućnost »docketističkog shvaćanja« (85) u tekstu zapisa, odnosno naiđe na koju daleku analogiju u nekom dualističkom učenju (ni usporedba odlomka iz Ivanova evanđelja s obredom u Radosavljevju rukopisu i katarskom ritualu ne dokazuje još ništa!).

Da je autor, neopterećen apriornim uvjerenjem, nastavio tragom apokrifnih i apotropajskih tekstova te lokalnih vjerovanja koja dobro poznaje, zacijelo bi u donošenju svojih zaključaka bio suzdržljiviji. Već sama činjenica da je znatan dio teksta na latinskom jeziku, iako ispisan ćirilskim slovima (Kristovo apokrifno pismo caru Abagaru i odlomak iz Ivanova evanđelja s popratnim tekstom), govori protiv pretpostavke o »krstjaninu« kao piscu zapisa, a ne čini je vjerojatnijom ni njegovo datiranje u sedmo desetljeće XVI stoljeća. Najbliža će istini ipak biti prvobitna misao Č. Truhelke — da zapis potječe od nekoga školovanog franjevca.

*Zusammenfassung*

DAS PROBLEM DER HAERETISCHEN »BOSNISCHEN KIRCHE« IN DER  
NEUESTEN HISTORIOGRAPHIE (1962—75)

In dieser Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur über die häretische »Bosnische Kirche«, die dem Buche des Verfassers, betitelt »Studien über die ‚Crkva bosanska‘ und das Bogumilentum« (im Druck), entnommen ist, wird die Entwicklung dieses Problems seit 1962 dargestellt und ihre Ergebnisse kritisch bewertet. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Versuchen um eine synthetische Behandlung dieses Problems (D. Mandić, A. Babić, S. Ćirković, M. Loos, F. Šanjek) gewidmet. Der Verfasser nimmt jedoch auch solche Abhandlungen in Betracht, in denen verschiedene Fragen aus dieser umfangreichen Problematik untersucht wurden (unter anderen besonders die Beiträge von D. Dragojlović). Obwohl er auch weiterhin die Meinung vertritt, dass die analytischen Forschungen den Versuchen um eine Synthese vorzuziehen seien, betrachtet er die Konzeption F. Račkis als den methodisch allein berechtigten Rahmen auf dem Wege zur endgültigen Lösung des Problems. Er konstatiert aber, dass innerhalb dieses Rahmens manche Einzelprobleme anders, als es Rački voraussetzte, aufgeklärt wurden und dass dadurch der erwähnte Rahmen selbst gewisse Korrekturen wird erleiden müssen.

H I S T O R I J S K I  
Z B O R N I K

Redakcioni odbor

*IVAN KAMPUŠ  
BERNARD STULLI  
JAROSLAV ŠIDAK*

*Glavni i odgovorni urednik:*

*JAROSLAV ŠIDAK*

IZDAJE  
SAVEZ POVIJESNIH DRUŠTAVA HRVATSKE