

Peti dio obrađuje *Vlast Nemanjića u Tesaliji (1348—1373)*. U prvom poglavlju: *Vlast Stefana Dušana u Tesaliji (1348—1355)*, (227—237), Ferjančić opisuje srpsko osvajanje Tesalije. Smatra da je građanski rat u Bizantu »angažovao sve rezerve vojnih i ekonomskih snaga i tako onemogućio suprotstavljanje ekspanziji susedne srpske države« (227). Pored toga, zbog pojave kuge oslabio je utjecaj Bizanta, a tesalijski su se velikaši nadali da će im promjena političke vlasti donijeti veće probitke. Zato je, konstatira autor, srpska vojska mogla lako osvojiti Tesaliju 1348, ali je srpska vlast u stvari bila kratkotrajna, jer je poslije Dušanove smrti nestalo ondje srpske uprave. U drugom poglavlju: *Akcija despota Ničifora II Anđela u Tesaliji (1356—1359)*, (237—241), autor zaključuje da su promjene i građanski rat u Srbiji omogućili epirskom despotu da osvoji čitavu Tesaliju, a pomoglo mu je i nezadovoljstvo velikaša srpskom upravom. U trećem poglavlju: *Vlast Simeona Paleologa i Jovana Uroša u Tesaliji (1359—c.1373)*, (241—264), Ferjančić opisuje osvajanje Tesalije od strane Simeona Paleologa, polubrata cara Dušana, koji je namjeravao da osnuje novo carstvo pa je uzeo Tesaliju kao centralnu oblast. Autor marljivo analizira dokumenta iz tog razdoblja, smatrajući da se novi vladar oslanjao na bizantsku i na srpsku državnu tradiciju. Prikazuje nadalje crkvenu organizaciju.

U zadnjem dijelu: *Poslednje godine pred tursko osvajanje (c. 1373—1393)*, (265—281), Ferjančić pretpostavlja da je posljednji Nemanjić Jovan Uroš vladao Tesalijom »jedva koju godinu« (267); zatim se povukao u manastir, a »njegov položaj je preuzeo kesar Aleksije Anđelo Filantropin« (267). Smatra da je taj vladar bio jedan od najmoćnijih lokalnih feudalaca i da je vladao pod pokroviteljstvom bizantskog cara. Takvo je političko stanje potrajalo do turskog osvojenja Tesalije 1393.

Završavajući ovaj prikaz, možemo naše dojmove o toj knjizi izraziti ovim zaključkom: B. Ferjančić je uglavnom prikazao političku povijest Tesalije u XIII i XIV stoljeću. Njegov se rad temelji na iscrpnom poznavanju suvremenih izvora i literature, pa on o svakom spornom problemu iznosi najprije mišljenja pojedinih historičara a zatim, na temelju svestrane analize, donosi svoj sud. Međutim, ne ulazi dublje u razmatranje privrednog i pogotovu kulturnog života u toj veoma važnoj pokrajini. Iako, na primjer, uočava posebna obilježja tesalijskog feudalizma, ipak se na njima dovoljno ne zadržava.

Oživljavajući prošlost ove relativno male oblasti, autor je stalno primoran da je uklapa u širi okvir povijesnih događaja. Nije, dakako, lako prikazati tu prošlost koja je duboko povezana s političkim zbivanjima na cijelom teritoriju, a pogotovu ako se ona ograniči na dva doista burna stoljeća. Tu se pisac sreo s mnogo poteškoća koje je s uspjehom svladao. Međutim, u viru događaja nedostaje ponekad preglednost u povezivanju brojnih pojedinosti u jedinstvenu cjelinu, a mogla su se, možda, izbjeći i neka nepotrebna ponavljanja. Uza sve to je upravo ovaj široko zasnovani okvir političkog zbivanja na Balkanskom poluotoku omogućio autoru da zamršenu povijest Tesalije u ovo doba žestokih sukoba između Istoka i Zapada na jednom tlu izloži veoma plastično.

Petar Korunić

O NEKIM PROBLEMIMA NEOMANIHEJSKIH HEREZA U PRILOZIMA DRAGOLJUBA DRAGOJLOVIĆA

U znanstvenim krugovima dobro je poznato s koliko se teškoća susreću znanstvenici koji proučavaju srednjovjekovne hereze. Oskudnost izvora, njihova česta nejasnoća i protivurječnost nerijetko ih odvođe u nedoumicu. Zato ne začuđuje

što su, zbog oskudice i nejasnosti izvora, ponekad stvarane hipoteze koje su dovodile do oštrih polemika. Sve to pokazuje ozbiljnost i složenost problema na kojima se još uvijek radi.

Kada se, dakle, na tom polju pojavi znanstvenik koji, kao Dragoljub Dragojlović, nastoji prodrijeti u složene probleme neomanihejskih hereza, njegove radove treba dočekati sa simpatijom. Ali upravo to zahtijeva od nas da se na njih i kritički osvrnemo — ovom prilikom analiziramo samo neke njegove radove.

1. *Bogumilstvo i orfička tradicija*, Zbornik Filozofskog fakulteta X—1 (Spomenica Vase Čubrilovića), Beograd 1968, 193—210.

U ovoj svojoj prvoj raspravi Dragojlović nastoji objasniti genezu »teološko-filozofskog« učenja bogumila. Polaznu točku odakle je u daljoj analizi crpio spoznaju o njihovoj ideologiji nalazi on u »književnosti balkanskih bogumila«, sačuvanoj fragmentarno »u narodnoj književnosti i nekim rukopisnim apokrifima sa bogumilskim i polubogumilskim interpolacijama« (193). Tako se, donekle, oslonio na poznato djelo J. Ivanova koji mu je i metodički prethodio. Ti, pak, »književni spomenici« sadrže, prema ne baš opreznim i dokazanim tezama autora, »ciklus dualističkih kosmogonijskih legendi«, koje su i »najpotpunije srednjovekovne sinteze starog kulturnog nasleđa« (194). Te tvrdnje teško je prihvatiti prije nego što se pitanje ispituju, ali upravo s pomoću takvih nerazrađenih premisa Dragojlović izvodi dalje zaključke. Međutim, treba istaknuti da se iz tog sinkretizma, koji je sadržan u narodnoj književnosti i rukopisnim apokrifima, jedva može izdvojiti nešto što bi predstavljalo jedinstvenu bogumilsku nauku. Te je činjenice autor u početku posve svjestan. Unatoč tome ga je upravo ta složenost problema ponukala na njihovu raščlambu s ciljem da djelomično ukaže na »izgradnju bogumilske doktrine«.

Najbliži je istini, prema autorovu mišljenju, zaključak da se bogumilstvo »na našem južnoslovenskom području pojavljuje u više struja i pravaca bez jedinstvene teološke problematike« (195), ali dublje u tu problematiku on ne ulazi. Druga misao, koja se nadovezuje na prethodnu, najavljuje autorovu koncepciju geneze bogumilske »kosmogonijske spekulacije« i uz to njegov radni zadatak. Bogumilstvo, piše on, karakterizira »jedna ublažena dualistička koncepcija koja ne predstavlja pad već dalji i složeniji stupanj u razvoju bogumilske kosmogonijske spekulacije, sa jačim naglašavanjem emanacističkih i evolucionističkih elemenata« (195).

Ta bogumilska struja ublaženog dualizma nije »rođenjem Isusa« uvela »kršćansku trijadu« u svoj nauk, konstatira on, već je zadržala dualističku koncepciju, »ali sa jačim naglašavanjem antičkih emanacističkih učenja« (195). Upravo u tome trebalo bi da se ogleda »značajan uticaj orfičke teogonije i kosmogonije« (195), koji se, tobože, snažno odrazio i u narodnoj književnosti.

U daljem istraživanju Dragojlović polazi od jedne kratke rukopisne legende iz srpske srednjovekovne književnosti, do tada nezapažene u nauci, u kojoj se »nalazi neobična i vrlo interesantna bogumilska emanacistička koncepcija o rođenju Marije, mati Isusove« (196).

Iako je na kraju rasprave i sâm posumnjao u to da se »unutrašnja genetička veza« — od antičke mitologije preko kršćanstva i srednjovekovnog heretičkog sinkretizma do novoga bogumilskog sadržaja — može dati »iz jedne nepotpune srednjovekovne legende« (208), pa iako čak nema dokaza da je ona u narodnoj književnosti nesumnjivo postojala, ipak se upušta u iscrpnu sadržajnu analizu te legende. On vidi u njoj »spoj elemenata orijentalnih i antičkih mitoloških i teoloških spekulacija« (196). Štoviše, ona, prema njemu, sadržava tipični srednjovekovni sinkretizam orijentalnih i antičkih teogonija, te novozavjetnih momenata, što je već samo po sebi trebalo biti karakteristično za bogumilske legende. Prema tome, ta bi legenda bila »ostatak neke nepoznate gnostičko-manihejske kosmogonije« (196).

Kraz čitavu raspravu, a slično je i u drugim njegovim radovima, autora inspirira misao da su bogumili, odnosno heretici, u postojanje kojih u srednjovjekovnoj Srbiji on ne sumnja, izuzetno zaslužni što su starijoj tradiciji, orijentalnoj i antičkoj, snagom svoga »revolucionarnog« duha i nadahnuti svojim religiozno-filozofskim idejama, davali uvijek novi sadržaj. Na taj su način »uspevali da bez prestanka obnavljaju stare mitove i motive, tako da su zadržali kontinuitet u kulturnoj istoriji« (208), a time najzad zadužili i naš narod. Ovo mišljenje Dragojlović nastoji potkrijepiti služeći se komparativnom metodom i analogijom u zaključivanju. Kako je, međutim, zahvatio preširok opseg, od mitologije i teologije do filozofije, i vremenski predugo razdoblje, stavio je sebe pred suviše složen zadatak da dijelove toga dokaže na jednoj kratkoj i nejasnoj legendi.

Autor je pokazao da dobro poznaje opsežnu literaturu o problemu bogumilstva, što mu je omogućilo izvjesnu širinu u raspravljanju. Ali to nije bilo dovoljno. Sadržaj legende na osnovu koje on ispituje i dokazuje genuzu bogumilske nauke, te tobožnji utjecaj orfičke tradicije na bogumile u Srbiji ne dopuštaju izvođenje zaključaka do kojih je došao. Uzrok tome treba tražiti u autorovu metodičkom postupku; on se često služi sumnjivom analogijom i gradi zaključke na temelju nedokazanih teza.

Prvo, ne čini nam se da je on vrijeme i podrijetlo nastanka legende i, s tim u vezi, moguće utjecaje na nju doista dokazao. Drugo, legenda i njen suviše kratak, sadržajem siromašan i nesiguran, tekst teško da može sa sigurnošću potkrijepiti sve ono što Dragojlović dokazuje. To još uvijek ne znači da u njenom, očito simboličnom, sadržaju nema pojedinih elemenata teogonije i mitologije, ali bi ih trebalo potkrijepiti sadržajnijim izvorima.

Autor pretpostavlja da se iz sadržaja legende može utvrditi »kosmogonijski karakter jajeta« i to na temelju njegove neposredne veze »sa svetlosnim emanacijama«. Sve to upućuje, tvrdi on, na temelje manihejsko-bogumilske doktrine i na sadržajnu vezu s pticom kao »simbolom demijurga« analognu orijentalnim i orfičkim mitovima (197). Dok se analogija u vezi s rođenjem Marije iz jajeta može tražiti u raznim mitovima, teže je išta određeno reći o njihovim uzročnim vezama, a pogotovu o »svetlosnim emanacijama«, jer sadržaj legende o tome šuti. Da simbolika jajeta »u našoj legendi ima najbliže analogije sa kosmičkim jajetom iz orfičkog mita« (198) također nije uvjerljivo dokazano. Pogotovu je suviše složen i sumnjiv sadržajni odnos orfičke teogonije s gnostičko-manihejskim i bogumilskim učenjem, a isto tako i orfički utjecaj na pojedine grčke filozofe. Poneka sličnost i analogija ne ukazuje na nužnu vezu, a unošenje duha filozofskog raspravljanja ne pridonosi mnogo rješenju problema. Ne znamo sigurno ni to koliko je uspješan pokušaj da se dovede u neposrednu vezu orfičko božanstvo Eros-Fanes i bogumilska predodžba o Isusu i Sotoni (200—201). Isto je tako sumnjivo oslanjati se na Makrobija (Ambrosius Macrobius Theodosius, rimski prefekt i pisac, neoplatonist, oko 400. sastavio je kompilatorsko djelo »Conviviorum Saturnaliorum libri VII« iz religije, književnosti i filozofije) koji, uostalom, ne poistovjećuje Erosa-Fana s gnostičkim Isusom (199), već naprotiv izvješćuje da je kolofonsko svetište izjednačavalo orfičkog Fana s transcendentnim božanstvom Iao (koje obuhvaća Zeusa, Dionizija, Helijsa i Hada). Tvrditi da se u spomenutoj legendi »eshatološka koncepcija o vekovima meša [...] sa političkim idejama« (210) znači unositi u sadržaj legende nešto što ondje ne stoji.

Prema autorovu gledištu, još u »gnosi i manihejstvu Marija pokazuje veliku bliskost sa nekim paganskim božanstvom« (203). Polazeći od toga, on dovodi u vezu Mariju iz legende s grčkom Afroditom i tvrdi »da su bogumili, ili već ranije gnostici i manihejci izvršili transpoziciju Marije u demijurga« (203). Na taj je način, nastavlja, Marija preuzela »nekadašnje funkcije Afrodite Genezide«, ali kako

je do toga došlo, to po njegovu mišljenju nije »samo kosmološko nego i psihičko pitanje« (203). Unatoč zanimljivosti problema, ovi zaključci nisu uvjerljivi. Također smatramo da nije opravdano dovoditi u vezu rođenje Marije iz legende — ili, kako autor misli, bogumilsku predodžbu o Mariji kao »eonu palom iz carstva svetlosti« (207) — s antičkim mitom o Heleni i s manihejskim »demijurgom Devom« (!), te tražiti te elemente u narodnoj tradiciji o »devinom kamenu« (!) kao demijurgu i svjetlosnom božanstvu, pa u toj nejasnoj narodnoj tradiciji vidjeti orijentalni, antički, kršćanski i poganski mitološki i uopće teološki sinkretizam.

Međutim, da li je »u bogumilskoj sredini postojala psihološka pozadina koja je omogućila postupnost u sinkretizmu antičkog nasleđa o kosmičkom jajetu sa manihejsko-bogumilskom tradicijom o Devi i hristijaniziranim hijeros logosom o gonjenoj devojci, Devi (Mariji)« i da li su bogumili, »koristeći folklornu tradiciju o gonjenoj devojci« (208), uspijevali da u tako karakterističnom religioznom sinkretizmu izraze uvjerljivo i narodu prihvatljivo svoju nauku — ostaje još uvijek da se objasni i dokumentirano dokaže.

Vjerujući u to da su bogumili iskoristili »stare motive i mitove«, »folklornu tradiciju« i »psihološku pozadinu« da bi u daljem razvoju dualističke »religiozno-filozofske« misli lakše izrazili svoja vjerska uvjerenja, Dragojlović dolazi na kraju do nedovoljno potkrijepljena zaključka da »jaje u našoj legendi ne predstavlja početak kosmogonijske revolucije kao u orfizmu i nekim prednjeazijskim svetlosnim religijama, nego je služilo bogumilima da jezikom mita u duhu narodnih skaski objasne svetlosne emanacije i tajnu inkarnacije Marije 'ex semine David secundum carnem', kako su učili bosanski, a verovatno i srpski bogumili« (!) (207). S tim u vezi, autor bi morao daljim radovima unijeti u to pitanje više dokaza i jasnoće.

2. Poreklo i geneza babunske jeresi u Srbiji, JIČ 3—4, Beograd 1968, 103—111.

Autor se ne slaže s dosadašnjim hipotezama o pojmovnom određivanju riječi »babun«. Objašnjenje pojma »babunska reč« iz »Zakonika cara Dušana« od P. J. Šafařka i Đ. Daničića, koji su mislili da je riječ o »nekoj formuli općinjavanja, carmen magicumu« (104), kao i slično mišljenje S. Novakovića i zatim V. Jagića, »koji je 'babunsku reč' proširio i na bablje basne, odnosno apokrifne« (104), autor odlučno osporava što je, uostalom, bilo već prije učinjeno. Smatra da prihvaćanje takva objašnjenja dovodi do teškoća u tumačenju filološkog i semantičkog značenja tog pojma, ali mu protudokazi nisu osobito uvjerljivi. S pravom je, međutim, porekao etimološko značenje riječi »babun« od pojmova »baba«, »babska vjera«, i od »bobon« (103). Isto tako je s pravom pobio mišljenje F. Miklošiča koji je tvrdio da su babuni nazvani prema planini Babuni. Dragojlović dobro primjećuje da je naprotiv planina Babuna dobila — rekli bismo, mogla dobiti — ime po nazivu »babunske hereze« (106).

Iako je prihvatio metodički postupak N. Radojčića, koji je tražio neposrednu vezu između »babuna« i drugih hereza, ipak mu zamjera što je mislio »da su babuni pogrđan naziv za bogumile«, pa je njegovo mišljenje — »da pogrđno značenje njihova imena potiče od gnostičke sekte borboriani« (106) — s pravom odbacio. Isto je tako porekao objašnjenje riječi »babuni« u M. Miletić koja tumači da je ona nastala od semitskog pojma »abuna-babu« s dodatkom sufiksa »-ni«. Priznajući filološku stranu tog tumačenja, točno primjećuje da se ovom hipotezom ne mogu objasniti određene povijesne činjenice (107).

Autor smatra da je osnovni nedostatak u svim tim pokušajima objašnjenja imena »babun« u tome što su autori nastojali ispitati njegovo podrijetlo samo filološki, a ne s pomoću »političkih i društvenih faktora«. Dakako, Dragojlović se ne slaže ni s tumačenjem pojma »babun« od M. Budimira, koji je najprije pretpostavio

općeslavensko božanstvo Babe i otuda izveo pojam »babun«. Međutim, moramo konstatirati da se u svim tim primjerima radi, uglavnom, o slavenizaciji imena, a Dragojlović uporno traži njegovo »antičko« podrijetlo.

U nastojanju da utvrdi podrijetlo i značenje riječi »babun« Dragojlović nije uzeo u obzir sve poznate primjere tog pojma i zatim pokušao uporednom metodom odrediti njegov opseg i sadržaj. Naprotiv, on je prije svega uzeo poznati primjer iz »Zakonika cara Dušana« u kojem su određene kazne za onog tko izgovori »babunsku reč« (103) i nekritički se priklonio nimalo sigurnom mišljenju P. Skoka »da je 'babunska reč' u *Zakoniku cara Dušana* prevod grčke reči *logos* iz nekog nepoznatog vizantijskog pravnog teksta koja je u srednjovekovnim tekstovima imala semantičko značenje 'vera'« (104). Ne ispitujući vrijednost takva tumačenja, Dragojlović prevodi posve nedopušteno spomenuto mjesto u »Zakoniku cara Dušana«: izvorno — »kto reče babunsku reč« on prevodi »ko govori (pripoveda) babunsku veru«. Dalekosežnost takva slobodna tumačenja izvora pokazat će se već na stranicama koje slijede.

Babuni pripadaju posebnoj heretičkoj sekti i to je, misli autor, njihova osnovna sadržajna odrednica. Međutim, on se koleba u tome da li ih treba smatrati poganima, jer se spominju kao »bezbožnije i poganije babuni«, ali kako smatra da nam izvori o tome ne daju sigurne temelje, odustaje od daljeg tumačenja i ne precizira svoje mišljenje.

Pošto je iznašao ne samo »babunsku herezu« nego i to da je u njoj značajan element bio antički, postalo mu je suviše pojmovno određivanje imena »babun« iz »slovenske leksike« i, nakon što se razišao s raznim mišljenjima, nastoji iz drugog izvora odrediti podrijetlo i značenje pojma »babun«, »babunsku herezu« i njenu ideologiju. Najprije je a priori prihvatio »babunsku herezu« kao nesumnjivu činjenicu. Zatim je smjestio njeno postojanje i razvoj u sklop »širenja hrišćanstva i feudalizacije južnoslovenskih oblasti« (107), a tek tada prešao na objašnjenje i postanak imena »babun«.

Nije posve jasno zašto je autor tražio kod ranokršćanske gnostičke sekte setovaca, koji nipošto nisu »najvažniji izdanak ofita« nego ih treba smjestiti blizu te sekte, nesigurno podrijetlo i značenje sinonima »Babo ili Baubo« za Seta i od tog imena stvoriti posve suvišnu konstrukciju. Jer nije sigurno ni to da li su uopće setovci ime Set uzeli iz staroegipatske mitologije i ne radi li se u stvari o liku proroka Sema ili Seta koji je čak mogao biti i sastavljač njihovih spisa. Osim toga, setovci su imali najviše pozajmica iz grčke mitologije. Naime, Dragojlović je ionako nekritički prihvatio mišljenje da je božanstvo »Babo« još prije pojave setovaca postojalo »kao božanstvo orfičke religije koja je poniknula među tračkim seljacima i rudarima, odakle su ga i prihvatili Grci« (109). S vremenom je, navodno, to božanstvo bilo potisnuto, ali ipak stalno prisutno u seljačkoj sredini, a »u doba jačanja feudalizacije [...] on (tj. Babo) je, po svemu sudeći, postao klica jedne nove jeresi na Balkanu« (109). Prema tome »Babo« je navodno starobalkansko božanstvo, a »od imena Babo, sufiksom *-un* [...] napravljena je slovenska reč *babun* i pridev *babunski*«. Dakle, ime »babun« potiče [...] od kulturnog termina koji glasi Babo« (109). Budući da je autor do tog zaključka došao s pomoću nekritičkih i nerazrađenih premisa, teško je njegov rezultat prihvatiti kao konačan. Za takve dalekosežne zaključke trebalo bi donijeti čvršće dokaze; ovako oni ostaju samo interesantnom hipotezom.

Već na samom početku rasprave Dragojlović spominje »poreklo i istoriju babunske jeresi u Srbiji« (103). Tako je a priori prihvatio tu herezu kao činjenicu u čije postojanje ne treba sumnjati; ostaje samo da se ispita njeno »poreklo i geneza«. S obzirom na njegovo dalje apriorno stajalište posve se nepotrebno koleba,

»da li pojavu babunske jeresi treba posmatrati izolovano, kao autohtonu pojavu u Srbiji (!), ili u sklopu onog velikog verskog i socijalnog pokreta [...] u srednjem veku« (103), jer je malo dalje ustvrdio da je autohtonost babuna prividna i da su oni »samo jedan izdanak ogromnog stabla srednjovekovnog jeretičkog pokreta« (111).

U razrješavanju problema »babunskog pokreta« (!) autor polazi od tvrdnje da se na istraživanom području »ukršta antičko, orijentalno, starobalkansko i slovensko nasleđe« (105), što, dakako, znači da sve to moramo uzeti u obzir. On to odmah i radi pa iz tog sinkretizma — začudnom sigurnošću — povlači kategorički zaključak da u »babunskom pokretu« najviše utjecaja ima »antičko nasleđe, koje je integrisano sa slovenskim elementima« (105). Jer iako su Slaveni bili »osvajajući i asimilatori«, oni su ipak od »starog balkanskog stanovništva« prihvatili »kultsku tradiciju« koju su starosjedioci uspjeli sačuvati u zabačenim planinskim krajevima. Tako je, navodno, »pojavi babunske jeresi prethodio jedan dug proces stapanja doseljenih Slovena i starog balkanskog stanovništva, koji je doveo do društvene i etničke ujedinjenosti na slovenskoj osnovi« (105). Autor, međutim, ostaje dužan da potanje objasni i potkrijepi izvorima ove zaključke kao i one koji slijede. Poslije tog stapanja i nakon pokrštavanja, misli on, Balkanci su »ostali i dalje duboko vezani za staru kultsku tradiciju, koju su delimično nametnuli i došljacima« (105). Dragojlović dalje uvodi neki neodređeni psihološko-tradicionalni i revolucionarni fenomen u »babunski pokret« i smatra da je udruženo slavensko i antičko nasleđe »latentno uvek bilo spremno da se u povoljnom trenutku ponovo pojavi« (105). Dakako, sada bi trebalo naći političke i ekonomske momente u »babunskom pokretu«, i on ih doista nalazi u izbijanju pobune »udruženih paganskih i slovenskih elemenata protiv feudalizacije i razbijanja stare patrijarhalne društvene zajednice i patrijarhalne ekonomike« (105).

Pitajući se, u kakvom su odnosu bili babuni i bogumili, Dragojlović neosnovano tvrdi da su to bile dvije paralelne hereze i za to navodi razlog koji za nauku nije prihvatljiv — da je, tobože, nemoguće pretpostaviti da su jedino bogumili imali »neki uticaj i značaj u našim krajevima« (110). Dakle, prema njegovu mišljenju, bogumili nastavljaju na tradicijama neomanihejstva, a »babuni su samo jedan izdanak ranohrišćanske sekte setiana« (110). U početku su bili jedni drugima veoma bliski, ali kasnije su njihovi nosioci postali različiti socijalni slojevi, pa zbog toga i dolazi do njihova međusobnog udaljavanja.

U obje do sada spomenute rasprave Dragojlović nalazi u svim »srpskim herezama« (!) utjecaj orfičkog kulta. U kasnijim radovima je tu misao zanemario i prihvatio mišljenje da su masalijani najviše utjecali na srednjovjekovne srpske hereze, štoviše, da su one samo različiti nazivi za masalijane.

3. Marginalne glose srpskih rukopisnih krmčija o neomanihejima, JIČ 1—2, Beograd 1972, 5—15.

Proučavajući složene probleme u vezi s pojavom i razvojem neomanihejskog pokreta kod Južnih Slavena, Dragojlović je u ovoj raspravi pokušao preispitati neke od važnijih izvora o njima. Zbog toga je istaknuo važnost izučavanja ne samo bizantskih protuheretičkih spisa nego i njihovih prijevoda. Najprije spominje najstarije prijevode »Katehize Kirila Jerusalimskog« i »četiri Slova Anastasija Aleksandrijskog protiv Arija« (5). U vezi s potonjim spisom, a ravnaajući se prema izvodu pale o odjeku arijanstva u progonjenoj herezi za vrijeme Stefana Nemanje i tvrdi da je, navodno, moguće »iz nekoliko isprekidanih rečenica, da jeretici u Srbiji slede učenje 'bezumnog Arija' koji je 'presekao jedinosuštnu Trojicu' i da služe 'otpadniku od slave božje, samom Sotoni', lako [...] prepoznati nauku tračkih euhita-masalijana« (13). Premda su o tome u nauci izrečena oprečna mišljenja, autor se na njih ne osvrće, vjerovatno zato jer se ne podudaraju s njegovim izvodima.

U daljoj analizi izvora zadržava se na staroslavenskom prijevodu »Nomokanona u XIV naslova«, napose na njegovu prijevodu iz početka XIII st. nazvanom »Svetosavska Krmčija«. Potonju, srpsku redakciju smatra — za pregled povijesti dualističkih (!) hereza u Srbiji — izuzetno važnom i to ponajprije zato što se tu spominju imena bogumila, babuna i masalijana.

Autor se najviše zadržava na pojavi i širenju masalijanske hereze. Smatra da su masalijani bili veoma rašireni i utjecajni u Bizantu i naročito u Bugarskoj. Tako mimoilazi pavlikijanstvo koje je nesumnjivo mnogo više utjecalo na razvoj dualističkih hereza. On potpuno vjeruje izvorima — u kojima ne nalazimo ni približno jasnih veza između masalijana i drugih hereza — te tvrdi da gdje god se u spisima govori o masalijanima i bogumilima uvijek je riječ o konkretnim i stvarnim slučajevima (9), a to se, među ostalim, odnosi i na »Žitije sv. Vladimira«, iako je riječ o nedovoljno pouzdanom tekstu. Da bismo mogli doći do sigurnih zaključaka, sve bi te brojne nominalne identifikacije trebalo najprije temeljito istražiti i kritički proučiti — što Dragojlović nije uradio.

Razvijajući dalje svoju misao o nesumnjivoj identifikaciji spomenutih hereza i oslanjajući se na H. Puecha i A. Vaillanta, koji u analizi Besjede prezvitera Kozme zastupaju mišljenje da je bogumilstvo »jedna interesantna mešavina pavlikijanske kosmogonije i masalijanske etike i dogmatike« (11), Dragojlović pretpostavlja da sve to »kao da pokazuje da je Kozma, iako sa skromnim teološkim obrazovanjem, bio upućen u vizantijsku polemičku literaturu i odluke pojedinih vasiljenskih i pomesnih sabora« (11). Zatim ide u svom domišljanju još dalje i pretpostavlja »da se Kozma u polemici sa jereticima u Bugarskoj koristio slovenskim prevodom *Nomokanona u XIV naslova* i drugim staroslovenskim prevodima vizantijskih antijeretičkih traktata« (11). Za dalekosežnost takvih zaključaka ne donosi dovoljne potkrijepe, pa se njegove tvrdnje ne mogu primiti bez rezerve, jer se u izvorima ne možemo osloniti ni na kakve sigurne podatke o tome. On ponovo postavlja pitanje o vjerodostojnosti popa Bogumila i, protivno dosadašnjim mišljenjima u nauci, smatra »da termin Bogomil predstavlja doslovni prevod na slovenski jezik orijentalnog termina masalijan ili grčkog euhit« (12). Iza toga slijedi zaključak: »Jeretici o kojima piše Kozma Prezviter u svojoj Besedi pripadaju, dakle, masalijanskom jeretičkom pokretu, koji se iz Male Azije proširio na Balkansko poluostrvo među slovensko stanovništvo« (12).

Dakle, masalijani bi direktno utjecali na pojavu i razvoj srednjovjekovnih dualističkih hereza na Balkanu, pa, dakako, i u Srbiji. Posve predan i dalje svojoj ideji, autor dolazi do neprihvatljivog zaključka da je redaktor »Svetosavske Krmčije«, znajući sve o masalijanima, spomenutim marginalnim glosama »želeo da ukratko ali precizno objasni karakter jeretičkog pokreta u Srbiji, njegovo učenje i njegove zablude. On je prihvatio stav vizantijske crkve da su krstjani, bogumili i babuni, koji se u tom vremenu pojavljuju u Srbiji, samo raznovrsni izdanci stare masalijanske i markionske jeresi« (13).

Dragojlović misli da je masalijanstvo imalo »jaka uporišta« u srpskim monaškim redovima, pa čak i u »ortodoksnim tekstovima« prepoznaje njihovu »teorijsku špekulaciju«, a pogotovu u reformi monaštva koju je proveo sv. Sava (14). Dapače, masalijanska religijska mistika snažno je — tvrdi on odlučno, ali neosnovano — utjecala na bizantsko, a tim i na »srpsko duhovno pesništvo, koje se nikada nije moglo osloboditi masalijanske religijske mistike. Srpska crkva je prihvatila neke elemente masalijanskog učenja, prenošene putem duhovnog pesništva, ali se odlučno suprotstavila javnoj aktivnosti ove jeresi« (14). Da bi još više nepotrebno zamrsio te, ionako složene, probleme, vjeruje da je uopće masalijanstvo u Srbiji u XII i XIII st. »imalo jaka uporišta« (14).

Dosljedan svojim »masalijanskim« izvodima, autor zatim pokušava objasniti veoma škrte i nejasne vijesti o herezi u Srbiji za vrijeme Nemanje, tumačeći ih političkim, socijalnim i staleškim motivima, čudno spojenim s vjerskom i političkom ideologijom masalijana. Time je u te složene probleme unio još više nejasnoće. Oprezniji čitaoci teško se moći prihvatiti takve nedovoljno potkrijepljene zaključke kao konačne.

4. *Klasna komponenta bogumilskog pokreta kod Južnih Slovena*, Nastava povijesti 1, 1971/72, 32—40.

Ovaj rad je neke vrste sažetak nešto veće autorove rasprave »Bogomil political role [ne: roll (!)] among Balkan nations« objavljene u časopisu »Balcanica« I, 1970. On uočava u bogumilskom pokretu dvije, po njegovu uvjerenju, nesumnjivo jasne činjenice koje bitno određuju društveni karakter toga pokreta. Bogumilstvo je, tvrdi on, prvenstveno slavenski društveno-politički pokret zasnovan na religijskoj osnovi. Na teološkom polju ispoljio se u prihvaćanju dualizma, a na političkom u borbi protiv feudalizma i strane dominacije. Bogumilstvo je nesumnjivo kršćanska sekta »sa specifičnom dogmatikom i eshatologijom«, ali je po svojoj dubljoj društvenoj ulozi značajnije kao socijalni i politički pokret. Smatra da je ta dva čimbenika, teološki i politički, u bogumilskom pokretu nemoguće posve odvojiti. Politički je proizišao iz teološkog i u osnovi predstavlja »socijalni i politički pokret slovenskog seljaštva« (32).

Tvrđnjom da je bogumilstvo »prevashodno bilo pokret seljačkih masa« (40), u kojem su one izražavale određene društvene i klasne zahtjeve, i, napokon, zaključkom da je bogumilstvo »gubilo značaj verskog i političkog pokreta i nestajalo sa istorijske pozornice« (40) čim se »odvajalo od seljaštva«, Dragojlović je pristupio prikazu pojave i nestanka bogumila kod južnoslavenskih naroda. U »klasnom momentu« nalazi on tajnu uspjeha i neuspjeha bogumilskog pokreta.

Dragojlović misli da su bogumili u Makedoniji najranije izrazili »revolucionarne težnje« i to u ustanku makedonskih Slavena u doba cara Samuila. Nije ipak posve sigurno da je »gro ustanka bio bogumilski orijentisano slovensko seljaštvo« (34), a nismo sigurni ni u to da se suština bogumilske doktrine, koja je u biti protiv ovozemaljskih »revolucionarnih« zahtjeva, može dovesti u vezu s autorovim tezama da su u Makedoniji ti bogumilski opredijeljeni seljaci najprije išli »u borbu za svoju ekonomsku egzistenciju« (36), koju su, zatim, povezali s borbom za političkom vlašću, kako bi, navodno, ostvarili »nekadašnje oblike slovenske demokratije« (36). Ali kako je, nastavlja autor, došlo do sukoba interesa između feudalaca i seljaka, tako se i karakter bogumilskog pokreta mijenjao.

Iako se samo s izvjesnom suzdržljivošću može govoriti o bogumilima u Srbiji, Dragojlović s punom sigurnošću piše o političkoj i društvenoj ulozi tamošnjih bogumila. Smatra da su plemenska vlastela bila glavni nosilac bogumilske hereze (36) koja se pojavila u doba Stefana Nemanje. Dakako, on nalazi ekonomsku i političku pozadinu širenju bogumilstva u Srbiji. Prije svega misli da se feudalizam ondje sporije razvijao; baš zato se borba jedino vodila između feudalnog i rodovskog plemstva, dok je seljaštvo ostajalo po strani. Ova pretpostavka protuslovi nekako cjelini koncepcije. Naime, Dragojlović tvrdi da, braneći »svoje pozicije, plemenska vlastela su branila pravni i ekonomski položaj seljaštva koje je feudalni poredak pretvarao u parike i otroke« (36) a da je pravoslavna crkva, s pomoću državne vlasti, živom aktivnošću pridobila seljake na svoju stranu. Međutim, tvrdi i to da je bogumilska »regesivna ekonomika« i »apsurdna doktrina« bila neprihvatljiva za srpske seljake. To su, po njemu, poglaviti razlozi zašto bogumilstvo »nije prodrlo u seljačke mase i bilo [...] osuđeno na neuspeh« (37). A budući da je istodobno i srpsko plemstvo, uvođenjem sabora, napustilo bogumilstvo, ono je, uglavnom, nestalo.

Malobrojni podaci o hereticima u Dalmaciji, nedovoljno među sobom povezani, još uvijek čekaju na dalje istraživanje, iako su o tome u nauci izrečena vrijedna zapažanja. Mada se u suvremenim izvorima spominju samo pojmovi »heretik« i ponekad, »pataren«, čije sadržajno značenje nije uvijek posve sigurno, Dragojlović je sve te heretike uvrstio u bogumile. Oslanjajući se na Tomu Arhiđakona — u tom pogledu ne baš pouzdan izvor — smatra da su uz plemiće, koji su to navodno činili iz političkih razloga, bogumilstvo ponajviše prihvaćali pojedini trgovci i zanatlije. Budući da su centri hereze bili dalmatinski gradovi, pretpostavlja da se iz njih »sa malim uspehom jeres širila na okolno seljačko stanovništvo« (38), ali nije pri tom objasnio zašto je ono »ostalo ravnodušno prema bogumilskoj doktrini« (38). Dakako, on posve lako nalazi razloge zbog kojih su iz gradova nestali bogumili; ostali su, tobože, »bez seljačke podrške«. Da je takav apriorni način zaključivanja pogrešan, nije potrebno napominjati.

U nauci prevladava dobro obrazloženo mišljenje da se dualistička hereza širila u Bosnu iz dalmatinskih gradova. Međutim, Dragojlović to mišljenje olako odbacuje nazivajući ga pogrešnim, ali mu ne suprotstavlja nikakve valjane protudokaze. Nije, doduše, posve jasno, ali se čini da autor gornju tezu povezuje sa sasvim drugim — u nauci neprihvaćenim — shvaćanjem o širenju hereze preko »hrvatskih narodnjaka« i slavenskog svećenstva. Poistovjećivati ta dva suprotna mišljenja, kako je to u ovom prilogu učinio, ili prešutjeti njihovu suštinsku razliku, što je u ovom slučaju isto, znači nedovoljno upućena čitatelja dovoditi u zabludu. U daljem tekstu autor više ne piše o porijeklu bogumila u Bosni. Očito smatra da na taj upit nije potrebno odgovoriti. Jer, ako se ne može naći drugi izvor, onda treba pokazati da hereza zacijelo nije došla posredstvom dalmatinskih gradova, što znači uzmicati pred izvorima. Autor, nadalje, prihvaća u nauci poznatu pretpostavku da su u bilinopoljskoj izjavi 1203. spomenuti »krtstjani« redovnici sv. Vasilija, što se, uz izvjesnu uzdržljivost, može prihvatiti. Međutim, ne stoji autorova tvrdnja da su u »redu svetog Vasilija [...] elementi bogumilske ideologije prihvaćeni pre pojave bogumilstva u Dalmaciji« (38), jer se za takvo mišljenje ne možemo osloniti ni na kakve sigurne podatke u izvorima. Stoviše, malobrojni, ali vjerodostojni izvori govore suprotno.

Dragojlović nastoji i u ovom prikazu dokazati da je u Bosni »seljaštvo bilo jedina klasa koja je mogla prihvatiti i braniti bogumilsku jeres« (39). Govoriti o »klasnoj komponenti bosanskih jeretika« i o nemogućnosti da se protest protiv postojećeg poretka pretvori u »otvorenu revoluciju«, znači u problem »Crkve bosanske«, tj. u srednji vijek, unositi posve nepotrebne i suvišne novovjekovne pojmove. Dalji prikaz međusobnih odnosa vjernika, tj. seljaka, vlastele i vladara za vrijeme trajanja »Crkve bosanske«, sasvim je netočan i konfuzan, a zaključci iskonstruirani. Trebat će, nadalje, provjeriti autorovu tezu o propasti »Crkve bosanske«. On, naime, kao i A. Solovjev prije njega, tvrdi da se s vremenom bogumilstvo u Bosni udaljilo od početnih »revolucionarnih načela i s vremenom postalo jednim od osnovnih temelja feudalizma« (40). Time je, nastavlja on, od sebe odbilo seljake, glavne nosioce bogumilstva koji su poslije dolaska Turaka prihvatiti islam.

Sumnjamo također u to da se Montan i Mani mogu dovesti u neposrednu uzročnu vezu. Trebalo bi, uostalom, najprije izdvojiti Tertulijanov prinos uopće montanizmu, a tek potom — ukoliko je to moguće — dovesti taj pokret »novog proroštva« u uzročnu vezu s manihejstvom. Jer, napokon, manihejstvo se karakterizira više u različitosti negoli u sličnosti s montanizmom (pogotovu u ranoj fazi), kako to autor hoće da dokaže (34—35). Zato je suvišno stvarati pojam »montanističko-manihejski«, a sve je to zajedno nesigurno da bi se dovelo u vezu s bogumilstvom. Iako sličnosti nesumnjivo postoje, teško je takve teze prihvatiti na temelju analogije i bez čvrsta oslonca u izvorima.

Iako Dragojlović kaže da je teološki i politički aspekt u bogumilskom problemu neodvojiv, ipak se čini da pretjeranim isticanjem političkog — a da pri tom za nj ne nalazi čvršća oslonca u izvorima — potiskuje, pa gotovo i zanemaruje religiozni aspekt, kojem, mada ne koliko i prvom problemu, treba također posvetiti potrebnu pažnju. Umjesto da nakon mnogih radova koji se na to odnose unese u obrađeni problem više reda i sistema, on unosi u nj potpunu zbrku, a kod nedovoljno upućena čitatelja izaziva neinformiranost. S tim u vezi iznenađuje što se takav prilog nedovoljne znanstvene vrijednosti objavljuje u rubrici »Znanstveni rezultati« i to u časopisu »Nastava povijesti«, namijenjenom upravo nastavnicima-historičarima.

Petar Korunić

JOSIP LUČIĆ, POVIJEST DUBROVNIKA OD VII STOLJEĆA DO GODINE
1205, Zagreb 1973, str. 139 + 3 karte.

Nakon višegodišnje stanke napokon se u izdanju Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku pojavio drugi svezak davno zasnovane i još nedovršene »Povijesti Dubrovnika«. U prvom je svesku Grga Novak obradio povijest do pada Epidaura (v. prikaz J. Lučića »O nekim problemima najstarije dubrovačke povijesti« u HZ, XIX—XX, 1966—67). Njegov je posao nastavio J. Lučić koji je obradio razdoblje od VII st. do 1205, dakle razdoblje u kojem se razvio i svoj povijesni hod započeo grad Raguzij (Ragusium), poslije hrvatski Dubrovnik.

Svoju povijest Lučić počinje prikazom postanja Dubrovnika. Pri tom on sistematizira i sintetizira — uz pregled starijih — gledište o postanku Dubrovnika na temelju vijesti u Konstantina Porfirogeneta i arheoloških nalaza. Po svemu se čini da će to gledište biti općenito prihvaćeno i da do eventualnih novih otkrića ono jedino ostaje utemeljeno.

Da ga ukratko ponovim. Na najvišem dijelu otočića na hridinama Lau nalazila se utvrda, jedna u obrambenom lancu koji je s te strane štitio Epidaur od kopnenih i pomorskih napadaja. U tu utvrdu i one bliže Epidauru, Spilan i Gradac, zaklonile su se izbjeglice iz Epidaura, koje su se s vremenom sklonile u Raguzij, kojega je položaj bio veoma prikladan za obranu, a nalazio se na mjestu gdje je poslije bio bivši samostan sv. Marije. Takvo naselje spominje se po prvi put u VIII stoljeću. Glavnoj jezgri pučanstva, koju su tvorile izbjeglice iz Epidaura, pridružili su se poslije bjegunci iz Salone.

Potom Lučić jasno i pregledno prikazuje širenje prvotne jezgre iz utvrde po otočiću prema istoku u tri seksterija (Kaštel, tj. danas dio grada poznat kao Sveta Marija, a tad prvo sjedište kneza i biskupa, zatim Sveti Petar i Pustijerna; uz njih je postojala i luka Kalarinje ispod današnje tvrđave Bokar). Lučićev opis još je jasniji po priloženoj zračnoj snimci s ucrtanim granicama prvotnih seksterija i po karti o širenju Dubrovnika. Gradski je razvitak završen na otoku najkasnije u IX st. a u idućim je stoljećima morski rukavac prema kopnu nasut i u grad su tada uključena dva predgrađa: manje pod zidinama na otoku i veće, Prijeko, na kopnu. Tako je uza stari grad opasan zidinama i novi, pa u XII st. postoji jedinstveni grad zvan Raguzij, a od kraja toga stoljeća i od početka XIII st. zvan i Dubrovnik. Lučić se, čini se s pravom, pridružuje gledištu kako dualnost imena Raguzij-Dubrovnik nema svoj korijen u postojanju dvaju susjednih — slavenskog i romanskog — naselja pod različitim imenima. Pri tom on pripoćuje suvremeno tumačenje postanka imena Dubrovnika, koje je dao Žarko Muljačić, ali, čini se,

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

GODINA XXVII—XXVIII

1974—75

Redakcioni odbor

*IVAN KAMPUŠ
BERNARD STULLI
JAROSLAV ŠIDAK*

Glavni i odgovorni urednik:

JAROSLAV ŠIDAK

IZDAJE
SAVEZ POVIJESNIH DRUŠTAVA HRVATSKE