

se rađaju, i kod zaostale ekonomske baze, nego također i veoma veliku ulogu, koju strane napredne ideologije mogu imati na razvoju nekog društva i na ubrzanje razvoja njegovih ideologija, a također i na ubrzanje razvoja same ekonomske baze. To, doduše, nije uvijek u skladu s kultom nacionalnog ponosa, ali zblizava narode baš na tom području ideologija najnaprednijih klasa.

Značajno je nadalje u periodizaciji ruskog kapitalizma, kako se u njoj mala uloga mora dati na pr. godini 1789. početku francuske revolucije ili revolucionarnoj godini 1848., koje su ostavile tako značajan utjecaj na periodizaciju kod većine ostalih evropskih naroda. Rusija u buržoaskom društvu zakašnjava za Evropom. No značajno je isto tako, da Rusija skraćuje period kapitalizma i na njegovoj završnoj točki 1917. s Oktobarskom revolucijom. Iz Družininove periodizacije proizlazi, da je građansko-kapitalistička perioda ruske povijesti na obje strane skraćena. Ona je kraća nego u ostaloj Evropi, te ne iznosi više od 57 godina. Ta je društvena formacija, kao dominantna postojala u Hrvatskoj, Vojvodini i Sloveniji (1848—1945) gotovo dvaput duže (97 godina); u Francuskoj ona traje već 161 godinu; u Engleskoj čak 300 godina, t. j. dva i tri, odnosno pet puta duže negoli u Rusiji. To relativno kratko trajanje formacije kapitalizma u Rusiji pokazuje već po svojoj kratkoći, da snage kapitalizma nisu mogle tako duboko prodrijeti u rusko društvo, odnosno da su ostaci pretkapitalističkih formacija (feudalizma, patrijarhalne prirodne ekonomije, i t. d.) djelovali duže i u mnogo jačoj mjeri. To pokazuje ujedno i ogroman raspon u razvoju ruskog kapitalizma, koji je istovremeno uz najrazvijenije forme imperijalističkih monopola imao toliko zaostalih forma iz prošlosti. Taj raspon također objašnjava uvelike zašto je Rusija postala najslabija karika u lancu kapitalističkih zemalja, i zašto je ruski proletarijat proveo uspješnu revoluciju. A ona daje uz to mnogo razloga za objašnjenje specifičnih problema, koje ima razvoj izgradnje socijalizma u Rusiji.

Rudolf Bičanić

OKO PITANJA „CRKVE BOSANSKE” I BOGUMILSTVA

U posljednjih deset godina poslije 1940. pojavilo se više priloga, i kod nas i drugdje, u kojima se s različitih gledišta i na različite načine pristupilo pitanjima bogumilstva i njegove veze s »crkvom bosanskom«. Pri tom se radovi, koji raspravljaju o pojavi bogumilstva u bugarskoj odnosno makedonskoj povijesti, kreću uglavnom već davno utrtom stazom građanske historiografije, koja je i sama polazila s dragocjenih svjedočanstava prezbitera Kozme iz sredine X. stoljeća. U tom se pogledu, dakle, može govoriti samo o više ili manje metodološki uspjelom produbljanju pitanja; dualističko obilježje bogumilske nauke i društveno značenje bogumilskog pokreta nije nitko osim N. P. Blagoeva i V. Glučca dosad ozbiljno stavio u sumnju. Međutim, činjenica da za objašnjenje početaka »crkve bosanske« nauka ne raspolaze sličnim izvorom kao što je Besjeda prezbitera Kozme, a da se prikaz daljnjeg razvoja te crkve stalno sukobljava s objektivnim teškoćama, koje izviru iz očitih protivurječja u sačuvanoj izvornoj građi, dovoljno objašnjava, zbog čega je pitanje učenja i društvenog značenja »crkve bosanske« ostalo sve do danas jedno od najtežih u

našoj historiografiji. Ali je nesumnjivo i to, da najnoviji prilozi A. Solovjeva i D. Kniewalda u ponekom pogledu učvršćuju tezu Račkoga. Pobijajući protivno mišljenje o pravovjernom karakteru »crkve bosanske«, Solovjev je prvi put poslije izlaska »Bogomila i Patarena« od Račkoga (1869-70) poduzeo značajan napor da — s njegova stanovišta — uzme u obzir novu građu, koju Rački nije poznao.

Kako se navedeni radovi, zbog opsežnosti svoje argumentacije, ne mogu ocijeniti bez ulaženja u sve njezine pojedinosti — što će pisac ovih redaka učiniti na drugom mjestu u monografskom obliku —, a kako je osim njih, i uglavnom prije njih, ugledalo svijetlo više drugih priloga, potrebno je najprije utvrditi, što ovi prinose rješenju pitanja »crkve bosanske« i daljnjem objašnjenju bogumilstva.

Od ostalih jugoslavenskih historičara izrazili su u posljednjih deset godina svoja mišljenja — kronološkim slijedom — V. Čorović, M. Barada, J. Šidak, L. Petrović, Č. Truhelka, F. Šišić, V. Glušac, M. Dinić, D. Taškovski i, tek nuzgredno, N. Radojić. Od historičara izvan FNRJ-e osvrnut će se ovaj prikaz na radove N. S. Deržavina i D. Angelova, jer su oni utjecali i na neke naše pisce.

I.

Još 1921., Vladimir Čorović je u svojoj studiji o banu Kulinu navijestio, da će »o tom, kako se ima shvatiti čitav verski problem i pojava bosanskog bogumilizma... posebno govoriti drugom prilikom i na široj osnovi« (37), ali do svoje tragične smrti 1941. nije to više uradio. Štaviše, kratko poglavlje, koje je u I. knjigu svoje Historije Bosne (1940., Posebna izdanja SAN CXXIX) unio pod naslovom »Bogumili — patareni (»Bosanska crkva«)«, dokazuje, da do 1940. nije uspio problem zahvatiti u svoj njegovoj složenosti i da se uglavnom zadovoljio formulacijom, koju je već 1925. dao u knjizi »Bosna i Hercegovina«. A ta je knjiga, kako je tada sam rekao, i onako »većim svojim delom izvod iz velikog piščeva spisa Historija Bosne« (Bosna i Hercegovina, str. 199). Prema svemu se čini, da temeljitiju obradbu ne bi pružila ni II. knjiga »Historije Bosne«, u kojoj je Čorović namjeravao prikazati kulturnu povijest Bosne u srednjem vijeku.

Premda polazi s gledišta, da se bogumilstvo razvilo u srednjoj i južnoj Makedoniji, »na donjem Vardaru i oko Babune«, kao neposredni nastavak pavličanskog učenja, pa se zatim proširilo u Srbiju i Bosnu, Čorović nije načistu s karakterom »crkve bosanske« i njezinih »krstjana«. »Otkad možemo — kaže on — pratiti prilike u toj zemlji na osnovu domaćih dokumenata i objekata mi vidimo neosporno, da od osnovnih jeretičkih shvatanja, kako su ih saopštavali izvesni neobavešteni strani pisci i crkveni inkvizitori, u narodu nema skoro nikakva traga. U samoj zemlji ne javlja se u narodu ni ime bogumila«. (Str. 181.) On nadalje konstatira, da su Bošnjani »poštovali krst i služili su se njim; zaklinjali su se na evanđelje; priznavali su svece. Patareni su čak slavili, kao i pravoslavni, i krsno ime.« I t. d. (181) Smatra, da mišljenje o pravoslavlju »crkve bosanske« »ne će biti potpuno tačno« (182), ali na osnovi nekih »podudaranja« zaključuje, da je ona »po svojim vezama i osnovnim tradicijama bila bliže istoku« (184) i da je istočni utjecaj u njoj s vremenom prevladao utjecaj sa Zapada (185). Uza sve to je — misli Čorović — »posle konačne rastave crkava u XI veku Bosna ostala ubrzo i politički i kulturno izolovana«, pa se »od pravoslavlja otuđuje zadržavajući izvesne konzervativne navike i primajući nešto od bogumilskih učenja« (185). On ne kaže, što je to »crkva bosan-

ska« primila od bogumilstva, ali kao »jednu od velikih razlika prema pravoslavnima« ističe nepostojanje »aktivnog monaštva kao glavnog nosioca crkvene hijerarhije« (185), a pada mu u oči i to, »da Bosna nije očuvala nijedne stare crkve većih dimenzija«, »nikakve crkvene umetnosti« niti »bar upola« samostalne crkvene književnosti (182). Međutim, i u pitanju redovničkog karaktera »krtstjana« Ćorović je vrlo neodlučan (usp. 186 i 187). Da se, prema njegovu uvjerenju, doista ne radi o nekim bitnim razlikama; dokazuje njegova pretpostavka, da bi odnos »crkve bosanske« prema istočnoj »mogao biti potpuno sličan onom, koji je vladao u Rusiji između reformisane crkve i takozvanih »staroobrjadaca« (184). Dakako, sve to ne uklanja još činjenicu, da »u Bosni postoji pravi problem takozvane »bosanske crkve« (181)!«

Ćorović, nadalje, nije uspio da izloži ni sam proces osamostaljenja »crkve bosanske«. Njegovu pretpostavku, da već poslije 1203. postoji u Bosni neka »narodna crkva« uz »katoličko sveštenstvo«, pobija papino pismo iz 1232. (usp. Smičiklas, CD III, 361—362), prema kojemu je bosanski biskup došao do svoje časti s pomoću jednog očitog heretika (per quemdam manifestum hereticum; Ćorović prevodi pogrešno, da je to postigao »nekim jeretičkim manifestom«, 193). Do toga vremena, dakle, nije u Bosni bilo druge crkve osim katoličke biskupije, koja se nazivala »ecclesia bosnensis« i bila podložna dubrovačkom nadbiskupu. Nedovoljno poznavanje događaja u ovo odlučno doba, kada se definitivno kidaju veze između Bosne i Rima, pokazuje Ćorović i u pitanju podvrgavanja bosanskog biskupa, koji trajno prelazi u Đakovo, kaločkom nadbiskupu. Premda je već Hoffer riješio pitanje datiranja papina pisma od 20. VII. 1246 (CD IV, 297—299), koje se pod godinom 1264. opet navodi u CD V, 303—304 (usp. Spomen-knjigu iz Bosne, 98), Ćorović izvodi pogrešne zaključke i u tom pogledu (20f). Tok je događaja bio naprotiv mnogo jednostavniji: bosanska biskupija ostala je pod jurisdikcijom dubrovačkog nadbiskupa do 1238., zatim ju je papa podložio izravno sebi, a 1247. kaločkoj crkvi. Ovako je to Ćorović mogao naći već u Šišićevu prilogu o bosansko-đakovačkoj biskupiji (Godišnjica N. Čupića XLIV, 1935), na koji se češće poziva.

Kao što nije uzeo u obzir brojne podatke o redovničkom obilježju »krtstjana« (u užem smislu ove riječi, usp. Nastavni vjesnik L, 1941, str. 5—8), tako Ćorović nije mogao da objasni ni hijerarhiju »crkve bosanske«. Ako se »starac« i može smatrati svećenikom — ali usto i redovnikom! —, ne mogu se viši »gosti« poistovetiti sa župnicima (»gosti imaju svoje parohije«; 188), jer su oni poslije »djeda« predstavnici čitave crkve, »poglavitni krtstjani«, zacijelo upravnici pojedinih samostana (usp. moju »Crkvu bosansku i problem bogumilstva u Bosni«, 113—114). A vrela ne potvrđuju ni pretpostavku (187), koju je Ćorović preuzeo od Račkoga, da je crkvom u Bosni »upravljalo zajedno s episkopom dvanaest strojnika« (usp. moje navedeno djelo, 112).

U pogledu tobožnjih ostataka »bogumila« u Bosni još u XIX. stoljeću, Ćoroviću »ne izgledaju mnogo pouzdani« podaci, koji se o njima navode (187). Utoliko više iznenađuje njegova rezerva, prema kojoj je vijest fra Bakule iz 1867. o porodici Helež u selu Dubočanima »mnogo važniji podatak«, premda Bakula ničim ne potkrepljuje svoju tvrdnju o njezinu »ludilu bogumilskom«, a nije točna ni tvrdnja Ćorovića, da papinski vizitator P. Masarechi u svom izvještaju iz 1623./4. spominje u to doba (187) patarene u Bosni i Bugarskoj, jer ih on ne spominje kao suvremenike nego se koristi nekim dobro poznatim starijim piscima.

Posljednje djelo Ćorovića nije dakle pridonijelo rješavanju problema »crkve bosanske« ništa više od spoznaje, da taj problem doista postoji i da se teza Račkoga ne može uzeti kao definitivno dokazana. Premda mu je polazna točka ista, on svodi udio bogumilstva u »crkvi bosanskoj« uglavnom na onu škromnu mjeru, koju je dopuštao već B. Petranović (1867).

U sličnom se položaju neizvjesnosti našao potkraj života i F. Šišić. Ako već ova okolnost upućuje na to, da on nije u svemu samostalno pristupio problemu, ovaj zaključak potvrđuje i činjenica, da Šišić — protivno svom postupku u drugim dijelovima svoje nedorađene »Povijesti Hrvata iz doma Arpadovića« I. (1944) — ispušta u prikazu bogumilstva svaki naučni aparat, osim upućivanja na literaturu. Dokazuje to, nadalje, njegovo opravdanje, da je »u glavnom ostao« kod koncepcije Račkoga »naročito pod utjecajem Kamberova otkrića Torquemadina rukopisa XV. st.« (150. bilješka), premda je Kamber pronašao samo bolji manuskript spisa, koji je Rački objelodanio već 1882 (što Šišić i sam konstatira u Napretkovoju Povijesti Bosne i Hercegovine I, 1942, str. 26, bilj. 33). Daljnje dokaze za ispravnost svog mišljenja nalazi u latinskim spisima, koje je Rački izdao u Starinama I, i u bolinopoljskoj izjavi iz 1203. Smatra, da se spomenuti spisi »ne mogu i ne smiju tako olako staviti na stranu, jer ne nalaze pune potvrde u bosanskim domaćim izvorima« (Povijest BiH, 26), a da navedena izjava nesumnjivo posvjedočuje »patarensku vjeroispovijest« bosanskih heretika. »Jer nikako se ne može uzeti da bi se ozbiljni ljudi pred ozbiljnim dostojanstvenicima odricali nečega, u što nisu sami vjerovali, odnosno obavezivali se na nešto, čega su se inače već držali« (Povijest Hrvata 193, bilj. 69). Najzad, jak dokaz nalazi i u samoj činjenici, da »zapadnjaci« kroz stoljeća dosljedno optužuju »crkvu bosansku« zbog dualističke hereze.

Ali, kao ni Ćorović, ni Šišić nije mogao poreći nesklad u izvornoj građi, iz kojeg i izvire sam problem. »Postoji — kaže on — velika opreka između domaćih (bosanskih) izvora i zapadnoevropskih (latinskih). Dok su zapadnjacima patareni »maniheji« i »heretici«, dotle u domaćim izvorima, koliko su danas poznati, zaista ima slabo traga manihejstvu i božjem dualizmu.« (Povijest Hrvata 150, bilj.) U Napretkovoju Povijesti izrazio je ovu misao riječima, kojima popraćuje ocjenu Torquemadina spisa: »Što se mnogo toga ne slaže s bosanskim domaćim spomenicima, kao što su isprave, grobni natpisi i t. d., ostaje još uvijek zagonetno« (13).

Šišić ne poklanja vjere ni vijestima o ostacima bosanskih heretika do u XIX. stoljeće. On piše: »Ako svedemo sve oskudne bilješke, što ih imamo o patarenima poslije propasti Bosne i Hercegovine, možemo dosta pouzdano reći, da je ove jereze bilo tamo amo najviše do početka XVI. st. među žiteljima Bosne i Hercegovine, i to naročito po nekim gotovo nepristupačnim planinskim selima. Što su neki mislili, da ih je bilo sve do XIX. st. po nekim selima Ivan-planine, pokazalo se kao neispravno.« (Povijest Hrvata 137.)

Ostajući »u glavnom« na stanovištu Račkoga, Šišić ponavlja u svom prikazu i različite njegove tvrdnje, koje — bez obzira na koncepciju — ne nalaze potvrde u vrelima i zbog toga sprečavaju ispravno rješavanje cijelog pitanja. Tako on još uvijek identificira Bogumila s »bugarskim popom« Jeremijom ruskih zapisa iz XIV. i kasnijih stoljeća, premda Rački nije za tu pretpostavku imao dokaza (usp. moj »Problem...«, 68—69), a već ju je 1888. odbacio i M. J. Sokolov (Materialy i zamětky po starinnoj slavjanskoj literaturě I, str. 115 i d.). Prema novijem mišljenju St. Runci-

mana pop Jeremija živio je vjerojatno u 2. polovici XII. st. (Bogomil and Jeremiah; Sbornik v pamet na prof. P. Nikov, 1940).

Ustrojstvo vjerske općine Šišić prikazuje, prema uzoru zapadnih sekta, tako da običnim vjernicima suprotstavlja viši stepen »Bošnjana« ili »svršitelja« (odnosno »pravih kršćana«, »krtjmeta«), premda vrela, ni domaća ni latinska, ne upotrebljavaju naziv »Bošnjane« za neki viši stepen unutar »crkve bosanske«, a naziv se »svršitelja« daje samo jednom prilikom »djedu«, t. j. »episkupu« bosanskom.

Podacima domaćih spomenika ne odgovara ni prikaz hijerarhije; ako se i može štošta nagađati o značenju »starca« i »gosta«, ne može se tvrditi, da ih je, pod imenom »strojnika«, bilo u svemu dvanaest (141), niti da je uspon »neofita« vodio od »svršitelja« do »djeda« (142). U svakom je slučaju značajno, da je Šišić i usprkos shemi, koju je — prema Račkom — preuzeo od zapadnih dualista, u konkretnom slučaju bolinopoljske izjave ispravno zaključio, da ona potječe od »bosanskih redovnika... obično zvanih »krtjmeti« (191).

Povodeći se i za metodičkim postupkom Račkoga, Šišić smatra, da nam u slučaju oskudice »izričnoga svjedočanstva« ne će teško pasti, da sebi stvorimo i o Bosni sud« prema vijestima iz drugih »patarenskih zemalja« (145). Prema tome tvrdi, da su vjerske općine u Bosni imale »zajedničku imovinu«, da »sav suvišak, što bi ga pataren zaradio mimo svoje potrebe, prilagodio bi onom zajedničkom crkvenom imetku« i t. d. (143—144).

Najzad, ako se i može tvrditi s nekim pravom, da je »patarenstvo« »glavna osobina srednjovjekovne Bosne« (151) i da je u njemu došla do izražaja njezina želja da istakne svoj politički individualitet (156), nesumnjivo je pretjerano kazati, da je ono »tako reći osnovalo i uništilo bosansku državu« (156), da je »otuđivalo djecu jednoga istog naroda i među njima podržavalo mržnju« (129) i t. d.

Gledište Račkoga zastupa i M. Barada u prilogu »Šidakov problem »bosanske crkve« (Nastavni vjesnik XLIX, 1940-41; usp. i »Osvrt na odgovor J. Šidaka«, ib. L, 1941-42). On izražava uvjerenje, da se »osnova, bit, okvir cijelog problema sastoji u pitanju, da li je bosansko krivovjerje na početku patarensko ili nije«, i da su »sve drugo pojedinosti, koje treba riješiti i uklopiti u okvir, koji mora ostati onakav, kakva je Rački dao«. Ne poričući, da je problem uvijek još »zakučast«, on priznaje, da Rački »nije riješio čitav problem u svim pojedinostima i potrebne su mnoge korekture«, pa i smatra jedino ispravnim putem, »da se na osnovi novoga ili novim pogledima rasvijetljenoga materijala riješe pojedine činjenice« i tako postepeno pripremi rješenje pitanja.

Ali premda koncepciju Račkoga potkrepljuje, uz ostalo, i testamentom gosta Radina, Barada se odvajava od uobičajenog shvaćanja ove koncepcije po tome, što naziv »bogumila« za bosanske heretike osuđuje kao »potpuno pogrešan«; što bosansku herezu dovodi isključivo u genetičku vezu s pojavom heretika u dalmatinskim općinama, kamo su pri kraju XII. st. doprla »krivovjerska strujanja sa zapada«; što dopušta, da su bosanski heretici »zadržali i bez obzira na njihovo pravo vjersko značenje« križ, crkve, Sv. pismo, svece »i slično«, i to — kako misli — zbog toga, jer »se to ne može sakriti i kontrola je moguća«.

Bez sumnje, prve dokumentarne vijesti iz vremena oko 1200. ne potvrđuju pretpostavku, da se hereza — prema Šišićevim riječima — iz Raške »uteče negdje još u prvoj polovini XII. st.« u Bosnu (155). Već sam u svom »Problemu...« (67) konstatirao: »Napokon, kada rimska kurija pokreće heretičko pitanje u Bosni (ne u Zahu-

mlju!), ona ne zna ništa o prebjegavanju heretika iz susjedne Raške, već predbacuje banu Kulinu samo jedno: da prima heretike iz — Dalmacije. Ma da je još 1199. godine obaviješten o širenju hereze u Bosni pismom kneza Vukana, papa Inocencije III., pozivajući 11. okt. 1200. kralja Emerika, da u Bosni poduzme potrebne korake, spominje samo informacije, koje je primio iz Dalmacije... Ne samo srpski nego ni latinski izvori ne opravdavaju tvrdnju o širenju »bogumilstva« i bosanskih heretika iz susjedne Raške u Bosnu. Rimska kurija ističe njihovo tobožnje zapadnjačko porijeklo, nazivajući ih patarenima, a njihovu herezu katarskom.«

Tražeci historijski opravdano ime za bosanske heretike, Barada smatra »najzgodnijim« naziv »krstjana« ili »patarena«. Naziv »crkva bosanska« odbija s obrazloženjem, da on pada zajedno s mojom »problematikom«, »to više«, što je to samo prijevod latinskog naziva katoličke biskupije sa sjelom u Đakovu. U mom odgovoru, koji sam objelodanio u Nastavnom vjesniku L, 1941-42 (Samostalna »crkva bosanska« i njezini redovnici), naveo sam dovoljno podataka, da spomenuto ime »domaća vrela 14.—15. v. poznaju kao službeni naziv za posebnu crkvenu organizaciju«, i zaključio riječima, koje i danas smatram opravdanima: »A kako se je potonja sama tako nazivala, dužnost je svakog povjesnika, da to i on čini.« Jednako neprijeporna ostaje činjenica, da bosanska i dubrovačka vrela nazivaju izričito »krstjanima« — singulariter, dakle u užem značenju te riječi — »redovnike vjere bosanske«, kako ih 1442 nazivaju Dubrovčani, izjednačujući ih u svojstvu redovnika s »redovnicima rimske vjere«, t. j. franjevcima (usp. moju navedenu raspravu str. 5-8).

II.

Protivno dosad navedenim mišljenjima, koja se — s većom ili manjom rezervom — osnivaju na koncepciji Račkoga, Č. Truhelka je svojim prilogima u Napretkovo Povijesti Bosne i Hercegovine I, 1942, u načelu odlučno stao na gladište, da je Rački bosanskim patarenima »imputirao krive vjerske zasade, za koje prije Račkoga u Bosni nitko nije ni snivao«, i da je ovo »specifično bosansko pitanje« doveo u vezu s herezama, »s kojima ni Bosna ni vjernici sredovječne narodne bosanske crkve nisu imali ni najmanje veze«. Truhelka je ovo gladište u osnovi izrazio već davno prije, pa sam zbog toga u »Problemu...« 106 i mogao ustvrditi, da je u vezi sa svojim otkrićima nove historijske građe (stećci, Radinova oporuka) »postepeno napuštao svoju ishodišnu točku — tezu Račkoga, da ga ista otkrića malo pomalo odvedu do pune negacije ove teze«. Već 1891. postavio je pitanje: »gdje nam je nepobitni dokaz, da su Bogumili znak krsta prezirali, da im ga je njihova dogma branila?«, a 1911. zaključio je na osnovi Radinove oporuke, da crkva bosanska »nije bila ni u kakvoj organičkoj svezi sa bugarskim bogumilstvom« i da »dogmatička razlika« između nje i katoličke crkve »nije bila baš tako ogromna, kako smo to obikli misliti po studiji Račkovo...« Netočna je, dakle, tvrdnja A. S-a (u Istoriskom časopisu I, 1948, 1—2, str. 267—268), da je Truhelka, »koji je i ranije mnogo pisao o bogumilima u Bosni, promenio pod uticajem J. Šidaka svoje mišljenje i g. 1942 tvrdi da patareni nisu bogumili«.

Činjenica je, da je Truhelka prvi put u prilogu: Bosanska narodna (patarenska) crkva (Napretkova Povijest Bosne i Hercegovine I, 1942) pokušao da sistematski izloži svoje mišljenje o »crkvi bosanskoj«, ali da u tome nije bio potpuno došljedan. Utjecaj je Račkog u pojedinostima očevidan. Tako Truhelka veže naziv »krstjanina«

uz »stanoviti stepen prosvjetljenja«; smatra vjerojatnim doticaj bosanskih patarena »sa bogumilskim iseljenicima« i domišlja se, štaviše, da je — po njemu iskonstruirani — »djed« ili »gost« Vlatko Vlađević putovao u Lombardiju, »da se osvjedoči o stanju tamošnjeg patarenstva«. U jednom od posljednjih članaka: Sredovječni spomenici bosanske Hrvatske (Hrvatsko kolo XXIII, 1942) on ponegdje govori i o »bogumilstvu« u Bosni (čini to i u svojim »Uspomenama jednog pionira«, 1942), a siromaštvo srednjovjekovnih monumentalnih spomenika u njoj objašnjava razlozima, koji logički nužno pretpostavljaju tezu Račkoga kao polaznu točku. On kaže: »To patarenstvo sa svojom orijentalnom askezom, postom i skromnošću, sa svojim preziranjem svake svjetske i crkvene raskoši, koje brani vjernicima da grade monumentalne crkve te vrše obrede u planinskoj zabiti i na drugim samotnim mjestima, koje odbacuje ne samo slike i kipove, nego i neke kršćanske simbole, komu je glavno životno načelo vegetarijanstvo, te ljude dijeli u posne i mrsne, a ime krstjanina priznaje samo prosvjetljenim sljedbenicima, koji time ulaze već u hierarhiju: takvo patarenstvo naravski nije nimalo prijaloz razvoju bilo koje umjetnosti, jer je njen najjači poriv, sakralna umjetnost, ugušio u samom zametku.« (Str. 2—3.)

Premda »crkvi bosanskoj« odriče dualistički karakter, Truhelka je ipak naziva patarenskom, povodeći se u tom pogledu za dubrovačkim izvorima. Međutim, kao i prije njega Petranović, a po ovome Atom, on iznosi mišljenje, da je izraz patar samo pohrvaćen oblik riječi pater (analogno fratar — frater); tom su obliku »Latini i Talijani trebali... samo dodati deminutivni nastavak«. Trema tome su se »imenom patarena doista nazivali samo redovnici«. U prilog ovom zaključku govorilo bi pismo Dubrovčana Ivanu Stojkoviću u Basel 1455. (Iorga, Notes et extraits... II, 318), u kojem oni naziv patareni objašnjavaju riječima: »nuncupati religiosi dicti regni Bosne per ipsos Bosinienses«, a daljnji tekst dokazuje, da su pri tom doista pomišljali samo na »krstjane«-redovnike. Da se ne radi o nekom izuzetnom slučaju, posvjedočuje podatak iz 1405., u kojem vijeće umoljenih dodaje uz izraz »Patarinos« objašnjenje: »seu regullantes sette Bosne« (ap. Jireček-Radonić, Ist. Srba IV, 1922, 35^a). Uza sve to jedva može biti sumnje, da je naziv pataren (paterin) prešao u naše krajeve iz Italije, gdje se je najprije i pojavio, i da su ga Dubrovčani upotrebljavali u dvojakom značenju: užem, za »redovnike vjere bosanske«, i širem, za sve njezine vjernike. Tako se je, uostalom, u Bosni upotrebljavao i naziv »krstjanin«, koji Dubrovčani izjednačuju s imenom pataren. Prvi put daje ovo ime bosanskim hereticima sam papa 1200., što svakako upućuje na njegovo zapadnjačko podrijetlo, jer ga papa poistovjećuje s drugim uobičajenim nazivom za iste heretike u to doba — katari.

U pogledu postanka »crkve bosanske« Truhelka je do kraja života bio uvjeren, da izraz »prava vjera apostolska« u Radinovoj oporuci obilježava apostolsko podrijetlo te crkve. On upravo tvrdi, da je osnivač bosanske crkve bio jedan od Isusovih učenika i da sama crkva postoji bez prekida od 1. stoljeća n. e. Preživjeviši doba »seobe naroda«, ona je »po svom položaju bila odcijepljena od Rima i ostalog katoličkog svijeta i životarila samostalnim životom, te se razvila u zasebnu narodnu crkvu, kao nekoč jermenska, koptička ili abesinska, koje su ostale katoličke, ali su tečajem vremena poprimitle neke običaje i obrede, po kojima se razlikuju od ostalih katoličkih crkava«. M. Dinić s pravom napominje, da se ovakav zaključak ne može »izvesti iz samog teksta testamenta« (Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu I, 1948, 45; ja sam taj zaključak također odbacio kao nemoguć u svom »Problemu...«, str. 109).

Ali Truhelka nije ni tu svoju misao proveo dosljedno. Na drugom se mjestu u istoj raspravi domišlja, da se uz državu i crkva u Bosni odvojila 1102. od hrvatske »pramatice«, pa se s vremenom prozvala »bosanskom narodnom crkvom i kao takva se razvijala posve novim smjerom«. Tek tada je »veza katoličkog svećenstva s Rimom postala sve labavijom«, što je Bosnu najzad primoralo, »da izgradi samostalnu crkvenu organizaciju«; vrijeme ovog osamostaljenja Truhelka ne određuje pobliže, ali kao da pomišlja na 30-te godine XIII. stoljeća.

Truheka, nadalje, još uvijek podržava svoju zabludu iz 1911., da je gost Radin »kao redovnik i visoki dostojanstvenik bio oženjen« i da je imao sinova, na osnovi čega se u nauci proširilo mišljenje o braku »krtstjana«. Osudio sam ovo mišljenje Truhelke kao neispravno u knjizi: »Crkva bosanska« i problem bogumilstva u Bosni (1940, bilj. 53), a u Nastavnom vjesniku L, 1941/2, str. 9, indirektno upozorio na Truhelkinu pogrešku: izraz kćerša u Radinovoj oporuci ne označava kćer nego sinovicu (neptis, fratris filia). Dokaz je zatim izveo do kraja fra L. Petrović u raspravi: Oporuka Radina Butkovića (Kalendar Napredak 1944). Daljnju potvrdu pruža pismeno saopćenje prof. Dinića, koji je u Dubrovačkom arhivu ispisao slijedeći podatak: »Vuchna soror quondam Radini gost et Vuziza neptis dicti quondam Radini gost« odriču se svojih legata iz oporuke u korist hercega Vlatka (Div. Not. 53 f. 34'). Zahvaljujući ovom podatku možemo dokumentarno utvrditi, da su obje »kćerše« gosta Radina, Alinka i Vučica, bile doista njegove sinovice. (Truhelka je, ne razumijevajući riječi »kćerša«, smatrao da zbog naziva »netpis« za Alinku treba na jednom mjestu promijeniti ispravan tekst oporuke!)

Govoreći o »krtstjanima«, Truhelka i inače griješi. S pozivom na »rabu božju Polihraniju«, o kojoj pouzdano znamo, da je bila monahinja pravoslavne vjere iz zahumske vlasteoske porodice Sankovića (usp. Jireček, Vlastela humska na natpisu u Veličanima, GIZM 1892), on neispravno zaključuje, da su i »krtstjani« običavali, »uz profano ime, uzimati posebno redovničko«. Ni tvrdnje, da se »naziv krtstjanina uskraćuje laicima« i da izraz »strojnici« obuhvaća »gosta, starca i krtstjane«, kao »opća oznaka za crkvenog funkcionara«, ne nalaze potvrde u vrelima. Samo »gosti« i »starc« bili su — kao »poglaviti krtstjani« — »strojnici«. (Napominjem, da vrela pridaju naziv »gospodin« i jednima i drugima, pa i običnom »krtstjaninu«, kao na pr. Vlatku Tumarliću, pa se, prema tome iz ovoga naziva ne može zaključiti, da je netko »djed« ili »gost«, kako to čini Truhelka.)¹

Najzad, Truhelka zadržava svoje mišljenje i o nestanku »crkve bosanske«: ona se, »korak po korak«, »bez traga sile, borbe i otpora« pretopila »u njoj inače oprečnu islamsku vjersku zajednicu«. Nekoliko strana prije tvrdi, naprotiv, da su »pristaše patarenske crkve, nakon emigracije vlastele i plemstva ostavši bez političkih vođa, listom prešli na islam...« Uza sve to pretpostavlja na kraju, da su se ostaci pata-

¹ Truhelka ponavlja u Napretkovojoj Povijesti BiH svoje mišljenje iz 1908. (GIZM 1908: Crtice iz srednjeg vijeka I), da je Vlatko Vlađević, kojega se stećak očuvao na Lađevini, »bio visoki dostojanstvenik bosanske crkve, bio djed, bio gost«. Ovaj zaključak ne potvrđuje ni tekst natpisa, do danas nedovoljno objašnjen (usp. J. Vuković, Novo čitanje i tumačenje nekih starih bosanskih nadgrobnih natpisa, Godišnjak Istoriskog društva BiH I, Sarajevo 1949), niti naslov »gospodin« za Vlatka, ni podaci dubrovačkog arhiva iz 1397. i 1399., koji govore o uglednom vlastelinu bosanskom Vlatku Vlagievichu, nazivajući ga izričito samo nobilis, što — prema praksi dubrovačke kancelarije — isključuje njegovu pripadnost »krtstjanima«.

rena održali još neko vrijeme pod imenom potura ili patura, koje ime je tobože »zaostalo od starih patara — patarena«.

Da se u pitanju potura (ili poturica, a ni u kojem slučaju patura!) radi o sinonimu riječi seljak, dokazuje već tursko-bosanski rječnik Muhamedâ Heyaji-a iz 1631. (usp. i druge podatke u članku A. Nametka, Tristagodišnjica prvog tursko-hrvatskog rječnika, Novi Behar V, 1931-32). Taj se rječnik i naziva »Potur-Şahidija«, t. j. »rječnik poturački na način Şahidijin pisan«, jer sadržava »najobičnije riječi, kojima se seljak služi, protumačene gospodskim turskim jezikom«. Tome ne protuslovi činjenica, da jedan izvor iz 1585. dijeli stanovništvo Bosne u muslimane, kršćane i poture, koji je izraz, u ovoj vezi, H. Mehmed Handžić (Jedan prilog povijesti prvih dana širenja islama u Bosni i Hercegovini, Kalendar Narodna Uzdanica VI, 1938) objasnio kao »polu-musliman«. Navedeni izvor potvrđuje, da se doista radi o nekim »dvojvercima«, tako značajnoj pojavi i drugdje, gdje se islam sukobljavao s kršćanstvom (usp. A. Urošević, Dvovertstvo među Arbanasima, Sbornik na IV. kongres na slavjanskite geografi i etnografi v Sofija 1936, Sofija 1938).²

Pojavu srednjovjekovnih stećaka (biliga) Truhelka, doduše, ne povezuje s bogumilstvom niti smatra ispravnim naziv »bogumilskih grobalja«, ali im u »pretežnom dijelu« ipak pripisuje »patarenско porijeklo«. Opravdava to u Hrvatskom Kolu 1942 (str. 7) konstatacijom, da »kongruencija između rasprostranjenosti stećaka i prostornog područja bosanske narodne crkve ili patarenstva potvrđuje, da su ti spomenici nikli na zajedničkom kulturnom području i da je opravdanije nazvati ih patarenским«. Za objašnjenje podrijetla stećaka — u svim njihovim oblicima — nije,

² Prema svjedočanstvu F. Bajraktarevića (O Pomacima i Torbešima, Politika, Božić 1935), naziv Potur, kojim »katkad zovu naše muslimane u Južnoj Srbiji«, ima značenje poturčenjaka, kao što i naziv Pomak. Već takva proširenost ovog naziva govori protiv njegova izvođenja od riječi patar(en). M. Hadžijahić je smatrao (Islamiziranje seljaštva Bosne..., Spremnost, Zagreb, Uskrs 1944), da u prilog ovom mišljenju, koje u svom rukopišnom rječniku »tursizama, arabizama i perzizama« zastupa i S. Bašagić (»Potur — pataren, bogumil...«), može navesti stih P. Zrinskog iz »Adrianskoga mora Sirene«: »Tere bašte prece patarin prehudi«, »gdje se pod patarenom — kaže Hadžijahić — misli Ali Potur« (potertao pisac). Međutim, u »Književniku« III, 1866, na koji se Hadžijahić poziva, može se vidjeti, da se ne radi ni o kakvom Poturu nego Aliportugu (prema Istvánffyju) ili Aliportuku (prema Budini); usp. ondje str. 355, 361 i 400.

Hadžijahić obraća pažnju i na izraz gebr u turskim izvorima, koji — s pozivom na mišljenje D. M. Korkuta — označava bogumila. Korkut je već 1932, u jednom prikazu u cetinjskim Zapisima (VI, knj. XI, str. 71), izrazio ovo mišljenje, navodeći kao dokaz »originalni spisak kmetova« u posjedu Bašagićevu, »gdje su posve odvojeno uneseni pravoslavni, zimije (zimni) s hrišćanskim, biblijskim imenima, a posebno »gebr« (bogumili), koji bez izuzetka imaju čisto slavenska, narodna imena, djelimično poznata sa bogumilskih stećaka...« Riječ gebr (geber) doista označava prvobitno »pristaše Zoroastrove vjere«, kako kaže Bašagić (GIZM 1924, 97^a), ali A. A. Olesnicki opravdano napominje (Glasnik Skopskog naučnog društva XIV, 1934, 61), da se »obično ova reč upotrebljava kao sinonim reči kafir i turske đaur i označuje uopšte nevernika«. Ovako ju je, protivno Bašagiću, protumačio već Šišić (Starohrvatska prosvjeta 1927, 95: »neznabošci uopće«), a potvrđuje to i upotreba ove riječi u turskog historičara Sa'd ud-dina iz XVI. st., koji gebrom naziva Madžara Mihajla Pethekeya, jajačkog bana (Starine XXXVIII, 1936, 168), a nevjernicima i herećicima, »koji kvare sveti smisao Indžila«, t. j. evanđelja (169), sve kršćanske neprijatelje, Madare i Hrvate.

držim, odlučno, potječu li od »bogumila« ili od »patarena«. Uzme li se u obzir činjenica, da najviše stećaka — prema samom Truhelki — ima u kotarima Nevesinje, Bileća, Čajniče, Rogatica, Vlasenica i Sarajevo, dakle ondje gdje ima i dovoljno kamenja, onda se njihova pojava ne može ograničiti isključivo na »crkvu bosansku«, već se dobrim dijelom mora proširiti i na vjernike istočne crkve u Zahumlju i Travuniji, koje su oblasti razmjerno kasno (XIV. st.) ušle u sklop bosanske države. A ima takvih nekropola i u krajevima van njezinih granica, kao što su Pelješac, dolina Cetine, Crna Gora i srpsko Podrinje. Već je V. Skarić 1931. (Bogumilski grobovi i bosančica: Narodno jedinstvo III, Ilustrovani zvanični almanah-kalendar Drinske banovine za prestupnu godinu 1932) zaključio, da bogumilsko obilježje stećaka pobija prije svega činjenica; da ih najviše ima u Hercegovini, i to u mostarskom okrugu (preko 20.000), što ga navodi na misao, da je taj običaj nastao ondje »mnogo ranije nego u drugim dijelovima Hercegovine i u Bosni«. (A ističe kao značajnu i tu činjenicu, da stećaka nema u zemljama, u kojima se bogumilstvo proširilo!)

Poneka opažanja u radu Truhelke o »crkvi bosanskoj« zavređuju posebnu pažnju. Tako on, na osnovi vijesti Dubrovčanina Benedikta Cotruglija (Kotruljića) iz 1458., da bosanski maniheji imaju gostinjce (vijest se podudara s podatkom u spisu kasnijeg pape Pija II. »Historia Europae«; usp. J. Matasović, Tri humanista o Patarenima, Godišnjak Skopskog filozofskog fakulteta I, 1930, str. 245), zaključuje, da »krstjani« žive u samostanima s gostinjcima, »gdje su putnici, a i bolesnici dobivali stan, opskrbu i njegu«. Međutim, protiv njegova mišljenja, da samostani »krstjana« nisu bili cenobiji, govori izričiti podatak spomenutog pape.

Opravdano primjećuje Truhelka, da je Radinu »kao redovniku bila prisega zabranjena« (riječ je o ugovoru vojvode Radosava s Dubrovčanima 1432), a znak križa na početku njegove oporuke — premda se ona nije sačuvala u originalu — označava kao *crux gestatoria*, t. j. »atribut najvišeg kršćanskog svećenstva«, a ne kao običan notarski znak, *compendium scripturae*. Oporuka gosta Radina dokazuje, prema Truhelki, da Radin »svetkuje rođenje Kristovo, njegovo uskrsnuće i uzašašće na nebo, što ne bi činio, da je sve to bilo prividno (*simulatorium*)«. Pobija dakle poznatu optužbu zbog doketizma.

Govoreći o apokrifima, Truhelka ističe i njihovu primjenu u zapisima, koji kroz stoljeća služe »kao apotropaia ili zaštita protiv nedaća, uzroka i bolesti«, ali bez dovoljno razloga smatra pisarima takvih zapisa — »patarenske redovnike«. Štaviše, pripisuje im — zbog njihovih gostinjaca — i »prve uzorke narodnih ljekaruša«, u kojima ima također »tragova apokrifa«. Značajan je njegov podatak, da se u jednom od spomenutih zapisa nalazi hrvatski tekst početka evanđelja po Ivanu (kao u Radosavljevu rukopisu) i neki grčki tekst, prepisan nezgrapno bosančicom.

U osnovi isto shvaćanje, kao Truhelka, — zajedno s njegovom pretpostavkom o »crkvi bosanskoj« kao organskom nastavku katoličke crkve u Hrvatskoj do 1102 — zastupa i fra Leo Petrović. On je dođuše 1936 (Popovi glagoljaši, Kalendar Napredak, str. 86) stajao još na gledištu F. Milobara i I. Pilara, smatrajući »majstorski uspostavljenom i dokazanom« njihovu tvrdnju, da su se glagoljaši, progonjeni u Hrvatskoj, sklonili u Bosnu, gdje su se »sačuvali sve do osnutka patarenske sekte, kojoj su upravo oni dali zaštitu, prigrlili je i dalje podržavali u formi bogumilstva sve do pada Bosne i Hercegovine«. Uskoro je u nekoliko članaka, koji su ugledali svijetlo 1942—1945, donekle promijenio mišljenje i, odbacivši gornju tezu o razvoju »crkve bosanske« od glagoljaštva do bogumilstva (patarenstva), nastojao dokazati, da

je katolička crkva u Bosni, kao baštinica hrvatske glagoljaške crkve predvođena benediktincima, zbog političkih težnja Ugarske postala u četvrtom deceniju XIII. st. »a k e f a l n a«, ali i potpuno samostalna. Prekid dotadašnje veze s Rimom utjecao je nepovoljno na njezin daljnji razvitak; u njoj je »sve više iščezavao vjerski život«, »bogoštovlje je posve zapušteno«, »sakramenti se nijesu dijelili«, svećenika je nedostajalo i napoljetku su sasvim nestali, vjerska naobrazba vjernika bila je »na veoma niskom stupnju« i t. d. Točne su, dakle, vijesti papinskih pisama, »da je vjerski život u Bosni zamro, da su crkve porušene i zapuštene i t. d.«, ali se usprkos svemu Bosanci ne mogu smatrati pravim hereticima, jer — »neznanje nije još hereza«. Premda odriče vjerodostojnost latinskim spisima, pa i tvrdnjama u pismu pape Eugena IV. iz 1445 o manihejstvu bosanskih heretika, Petrović ipak prebacuje svu krivnju za stanje u Bosni na ugarske kraljeve, koji su »zavaravali pape« i do kraja »ostali nehajni na sve molbe i pozive« njihove, da »pomognu zapuštenoj Bosni«. Tako je »crkva bosanska«, pošto je ostala bez biskupa i nadzora metropolita, »postala odsječena grana, koja je sve više venula i sušila se, dok nije oko godine 1480 posve uginula«. »Krstjanici su, dakako, dijelili sudbinu cijele crkve: njihov je samostanski život »konačno došao do potpunog rasula«, preostalo je »još samo prazno ime redovnika«. Uostalom, oni se i onako nisu brinuli za »vjerski i ćudoredni odgoj vjernika«, niti je među njima bilo svećenika. »Prema svemu, bosanski je puk bio prepušten samom sebi.«

Ni Petrović nije svoju tezu dosljedno proveo. On, prije svega, ističe, da »ne znamo, koju je vjersku istinu sredovjekovna Crkva bosanska nijekala, kao ni to, što je krivovjerskog učila«, pa »o tome, za čudo, nije bila na čistu ni sama kurija«. Izraz »apostolska vjera« u Radinovoj oporuci upućuje ga na to, da je vjerovanje »crkve bosanske« bilo »drugačije nego opće crkve«, ali da je ono i »velika nepoznanica«. Premda optužbu o njezinu manihejskom obilježju odbacuje kao neistinitu, ipak osuđuje kao bezrazložno i mišljenje, da je »crkva bosanska« bila »jedna pravovjerna kršćanska crkva«, jer »ne može biti pravovjerna crkva, koja ma šta uči, ili niječe, što pravovjerna crkva niječe ili uči«. Sâm on nije mogao da utvrdi ni jednu u razliku u učenju tih crkava; ni bolinopoljska izjava ne sadržava, prema njemu, »ništa krivovjerskog«, već samo »neke manjkavosti stegovne prirode«. Pa ipak daje i on svojem glavnom prilogu naslov: Hrvatsko podrijetlo bogumilstva (Spremnost I, br. 39—43, 22 XI—20 XII 1942; njem. résumé u Neue Ordnung 8 II 1942, br. 32: Die Christen der Bosnischen Kirche), one hereze, koja — kako sam kaže — nema »nikakvu izravnu vezu s bosanskim vjerskim pitanjem«.

Bez obzira na ovo osnovno protivurječje u njegovim pogledima, mišljenje Petrovića počiva i inače na nedokazanim i proizvoljnim pretpostavkama. Već polazna točka je naprosto izmišljena: za vrijeme tobožnjih progona glagoljaša 1060—63. Sedeh, tobože »djed Hrvata«, t. j. »predstavnik staleža redovnika i duhovno lice«, »starješina samostanskih zadruga« benediktinaca u Hrvatskoj, izmakao je kazni bijegom u unutrašnjost zemlje, u Bosnu, i prenio onamo i čast »djeda«. Tako Petrović objašnjava podrijetlo ovog naziva u Bosni čašću »djeda Hrvata«, a ovu čast izvodi analogijom iz funkcije »djeda« u »crkvi bosanskoj« (usp. Djed Hrvata — Chroatorium dĕd, Kalendar Napredak 1942).

Udio benediktinaca u tim događajima i njihova uloga u hrvatskoj državi također su samo plod domišljanja. Međutim, povezivanje »krstjana« s benediktincima navodi Petrovića na neke analogije, koje možda mogu ponešto objasniti u praksi »krstjana«. On misli, da su bosanski redovnici »mnogo čitali Apokalipsu sv. Ivana u smislu

Regule sv. Benedikta« i da je »starac — koga smatra »zamjenikom ‚gostovim‘ u samostanu« — »dekan (desetar) prema reguli sv. Benedikta (gl. 21)«. Ali sve to ne bi još bilo dovoljno, da potkrijepe Petrovićevu pretpostavku, prema kojoj su »predvodnici u Bosni bili kao i u Hrvatskoj redovnici sv. Benedikta«.

Upravo ova pretpostavka navodi Petrovića na pogrešan zaključak, da je »crkva bosanska« poslije raskida zajednice s rimskom crkvom ostala bez »svoga pastira iz svoje sredine«, pa zatim dosljedno i bez svoga »dušobrižnog svećenstva«. Ali kako se »djed« u dva dokumenta iz 1404 naziva »episkupom« (krstjanin Hval datira svoj rukopis »v dni episkupstva... gospodina djeda Radomira«), Petrović je odatle izveo zaključak, da se je »djed« »stjecajem prilika, u svojstvu crkvenog poglavice, sam proglasio ‚episkup‘ crkve bosanske (1404)«, pri čem nije jasno, kada bi on to zapravo bio učinio, da li 1404, ili već negdje prije. Da Petrović nije o svemu tome imao jasne predodžbe, dokazuje njegovo nagađanje, da je bosanski biskup, svrgnut sa svoje časti 1233, vjerojatno »nastavio biskupovanje, ne obazirući se na svrgnuće«, pa prema tome »i dalje zaređivao svećenike i vršio druge biskupske čine«, a možda posvetio i svoga nasljednika, »koji je nosio ime djeda bosanske crkve...« U posljednjoj formulaciji svojih pogleda (Kršćani bosanske crkve, Kalendar Napredak 1945) — neke vrste résuméu njegova rada, koji je predložio Akademiji u Zagrebu, ali koji je ona odbila — Petrović ne dopušta više ni tu mogućnost nego kategorički tvrdi: »Od četvrtog decenija trinaestog stoljeća dalje bosanska Crkva postala je akefalnom, a njeni vjernici obezglavljenim« (str. 187).

Ova tvrdnja ima u sklopu Petrovićevih misli značajno mjesto, jer on tobožnje opadanje vjerskog života u Bosni objašnjava nestajanjem svećenstva i pretpostavkom, da među »krstjanima« nije uopće bilo svećenika. Okolnost, da Dubrovčani sami ne nazivaju »djeda« nikad episkupom, a da on daje sebi taj naziv samo 1404, ne dokazuje još ništa. Valja imati na umu, da u dubrovačkim spomenicima nema riječi o »krstjanima«, pa prema tome ni o »djedu«, sve do XV. stoljeća i da ne samo Dubrovčani — na što Petrović polaže težište — već ni Bošnjani ne nazivaju poglavara »crkve bosanske« drugačije nego »djedom«. To čine i »krstjani«, pri čem Hval naziva službu »djeda« izričito episkupstvom, a jednako je značajna činjenica, da se u jedinom svom sačuvanom pismu i sam »djed« naziva samo »episkupom«. Da su ga Dubrovčani takvim doista smatrali, dokazuju njihove riječi iz 1405, da je djed »padre spirituale de la glexia... di Bosna« (Iorga, o. c. II, 197), a taj je podatak sasvim u skladu s nazivima »nastavnika i svršitelja crkvi bosanskoj« u Hvalovu zapisu (Miklošić, Mon. Serbica, 253). Protiv Petrovićeva mišljenja govori i nedatirani natpis na stečku »dobroga gospodina« gosta Mišljena (Puhovac-Zenica), u kojem ga vjernici mole: »kada prideš prid gospoda našega isusa hrista jednoga spomeni i nas svojih rabov« (GIZM 1894, 778).

I kao episkup ostaje »djed« vrhovni starješina »krstjana«, odnosno — ispravnije rečeno — »djed bosanskih krstjana« (diedo Pat̄arenorum Bossine; Iorga, o. c. II, 437) ujedno je i »episkup crkve bosanske«. Petrović misli, da na osnovi isprave kralja Tomaša od 18 XII 1451 »možemo približno točno označiti čast i položaj ‚djeda‘, ako ga uporedimo s vikarom bosanskih franjevaca onoga vremena«. U knjizi »Crkva bosanska...« (117, bilj. 68) upozorio sam na Orbinijevo objašnjenje, da je »djed« bio opat manihejskih samostana u Bosni; u tom je pogledu zanimljiva napomena Petrovićeva, da je naziv magister »u Reguli sv. Benedikta sinonim za opata«, a baš se taj

naziv upotrebljava u bolinopoljskoj izjavi za starješinu »krtstjana« (usp. i Račkoga, Bogomili i Patareni, 2. izd. 394²)).

Daljnja je proizvoljna pretpostavka, da su se »krtstjani« »poslije 1255—47 god. sve više odalečivali od načela samostanskog života«, pa najzad ostali samo po imenu redovnici. Poslije bolinopoljske izjave 1203 nema iz XIII st. uopće podataka o »krtstjanima«; u XIV. st. spominju ih sačuvana vrela samo općenito kao predstavnike i nosioce »crkve bosanske«; tek od kraja XIV. st. i, poglavito u toku XV. st., zahvaljujući dubrovačkoj građi, postaju vijesti o »krtstjanima« konkretnije i bogatije različitim individualnim podacima. Tada tek doznajemo za pojedine među njima, koji žive na dvorovima vlastele ili čak preuzimaju od njih različite službe, ponajviše poslaničke, ali sve to ne opravdava još zaključak o raspadanju samostanskog ustrojstva. Ta je pojava bila i drugdje uobičajena. Dakako, sve intenzivniji proces feudalizacije i prodiranje Turaka morali su se odraziti i na životu »krtstjana«, kao što su utjecali i na stegu franjevacu u Bosni. Ovi su u tolikom broju napuštali svoje samostane, smještali se po kućama privatnika i zgrtali posjede i imutak, da je 1452 poslan u Bosnu istaknuti inkvizitor Jakov de Marchia »cum plena potestate fratres... expropriandi et reformandi« (Starine XXII, 17). Poslije propasti bosanske države 1463 i pada većeg dijela Hercegovine pod Turke 1466 prilike su bile općenito vrlo teške; kako su one utjecale na »krtstjane«, o tome rječito govori oporuka gosta Radina. Ali ni tada nije se »samostanski život u pravom smislu riječi posve napustio« — kako tvrdi Petrović na osnovi ove oporuke —, jer se samostani »krtstjana« spominju i poslije ovih događaja.

Petrovićevo gledište u cijelosti nije dakle koristilo rješenju problema. Ono je plod više manje eklektičkog prilaženja dotadašnjim različitim mišljenjima, s težištem na pretpostavci o »materijalnoj herezi« Bošnjana, koji griješe iz neznanja, jer se nitko za njih ne brine (osim dašto rimske kurije, koja međutim ne nailazi na odaziv!).

U pojedinostima sadržavaju prilozi Petrovića tek poneki podatak, vrijedan pažnje.³ Osim već prije istaknute analogije između »krtstjana« i benediktinaca, koja može učiniti razumljivijim ovaj ili onaj detalj, valja napose upozoriti na neke izvode u prilogu: Oporuka Radina Butkovića (Kalendar Napredak 1944). Ovdje je Petrović — s drugim argumentima, nego što sam to ja učinio — dokazao, da gost Radin nije imao djece, a da je i »dijete« njegova rođaka; gosta Radivoja Priljubovića, samo plod Truhelkine mašte. Zaključio je, dakle, da su »krtstjani« — »čini se« (!) — »držali zavjet čistoće«.

³ U prilogu: »Djed Hrvata — Chroatorum dēd«, Petrović konstatira na osnovi mnogih primjera, da su među katoličkim klerom u Hrvatskoj, od biskupa na niže, »narodna imena rabljena sve do tle, dok se nije od strane crkvenih vlasti u XVI. stoljeću počelo zabranjivati, posebno redovničkim osobama, uzimanje »poganskih« imena« (143). Činjenica, dakle, da se »krtstjani« gotovo isključivo nazivaju narodnim imenima, ne može se smatrati nekim osobitim obilježjem »crkve bosanske«, kako sam to prije mislio.

Za razliku od Čorovića (Hist. Bosne I, 178¹) i Glušca (Glasnik srpske pravoslavne crkve XXIX, 1948, 332), koji pseudonim A t o m objašnjavaju kraticom (Sim) a Tom(ić), Petrović tvrdi u kalendaru Napredak 1945, 184⁴, da se radi o metropolitu S. Kosanoviću, ali osim teksta Atomova priloga u »Bosanskoj Vili« ne donosi nikakav drugi dokaz. Međutim, prilog mitropolita Hadži Save: »Nesuglasice o bosanskim bogumilima« (Bosanska Vila, 1891) ne govori u prilog ovom mišljenju. Kosanović, uz ostalo, pobija u njemu mišljenje Vukasovića, da u Herceg-Bosni nije nikad bilo pravih bogumila, je »li patarena, nego da su to bile samo pristaše narodne bosanske crkve«, i zatim izričito kaže: »Ja niti sam sposoban niti dorastao da donesem svoje mjerodavno mnjenje o bogumilima i o »narodnoj bosanskoj crkvi«...« (Str. 11.)

S obzirom na ustrojstvo reda Petrović pristaje uz misao, koju sam iznio u knjizi: »Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni«, da su »gosti« bili načelnici samostana »krtstjana« (str. 113—114). On izričito tvrdi, da je »svaki samostan imao svoga starješinu, koji se zvao gost. Njemu su pomagali starci (dekani, desetari). U većim je samostanima bivalo više staraca.« Za potonju tvrdnju navodi kao dokaz ispravu bana Stefana Kotromanića, koju je izdao u »hiži« gosta Radoslava u Moištri. Na čin »starca« u istočnoj crkvi uopće se ne osvrće.

Premda ga tekst Radinove oporuke učvršćuje u mišljenju, da učenje »crkve bosanske« nije moglo biti dualističko, ipak on baš u toj raspravi pretpostavlja, da je vjerovanje »crkve bosanske« »bilo drugačije nego opće crkve«. Osim Radinova izraza »vjera apostolska« nema za to drugog dokaza, pa ipak govori u tom pogledu o »velikoj nepoznanici«. Konkretno, međutim, napominje samo dvoje: da »vjerovanje u čistilište nije jasno izraženo«, i da nije poznato, »kako su vjerovali glede Euharistije«; uočava i to, da Radin ne spominje među »blagim velikim danima« ni Vodokršće ni Duhove.

Osuđujući kao »posve krivu« moju tvrdnju, da je »crkva bosanska« »pravo dijete crkvene kulture Istoka«, Petrović ne daje u objelodanjenim priložima ni jedan dokaz, da je obred u toj crkvi doista »bio rimski, latinski, a ne grčki«. (Ne znam, da li je to učinio u rukopisu, predatom Akademiji.)

Najzad, jednu od osnovnih postavaka Petrovića — uz polaznu točku o hrvatskim »glagoljašima« i pretpostavku o naglom opadanju crkveno-vjerskog života u Bosni, oslonjenu na podatke papinskih pisama — predstavlja »povjesna činjenica, da su odluke iz godine 1233 i 1247 bile sudbonosne za bosansku Crkvu i njezine redovnike«, odnosno, da upravo s danom 30 V 1233, kada je papa svrgao izabranog bosanskog biskupa, »Bosna počinje drugi život: izvan zajednice opće crkve.« Tu sam misao dovoljno jasno izrazio već u svojoj prvoj raspravi iz 1934 (izašla u Radu 259, 1937), ali to Petrović nigdje ne spominje.⁴

⁴ O pitanju »crkve bosanske« progovorio je u više prilika i M. Perojević, ali ga u cijelosti nije nikada zahvatio, pa ni u svojoj opširnoj povijesti srednjovjekovne Bosne u Napretkovoju Povijesti BiH, 1942. Još 1937. izrazio je u prilogu: Oko bogumilstva u srednjovjekovnoj Bosni (Jutarnji list, Zagreb, 31. I. 1937.) sumnju u bilo kakvu vezu »bosanskih krtstjana« s bugarskim bogumilstvom, smatrajući da je »čitavo »bogumilsko« pitanje u Bosni skroz političko pitanje pomiješano s crkvenim, a ne s vjerskim«. God. 1941. dotakao se opet ovog pitanja u članku: »Žena iz bosanske povijesti« (Napređak XVI), gdje je u prvom dijelu na jednom primjeru iz 1373. pokušao da objasni pojavu »Braka u heretičkoj »bosanskoj« crkvi«.

Prema usmenom saopćenju M. Hadžijahića, Perojević je također autor podlistka, koji je pod naslovom: »Oko pitanja bosanske srednjovjekovne crkve u našoj historiografiji« izašao u Novom listu, Sarajevo, 19.—22. VIII. 1943., br. 696—699 (s potpisom -hmr-).

U istim je novinama D. Kamber objelodanio članak: Bogumilsko pitanje u »Poviesti hrvatskih zemalja BiH« (1942, br. 492—494), u kojem je s gledišta koncepcije Račkoga podvrgao kritici prilog C. Truhelke, iako dopušta mogućnost, da se bolinopoljska izjava protumači i zanemarenošću crkvenog života, a ne samo kao abjuracija heretika.

Dragocjen prilog za svaki daljnji rad na rješavanju pitanja »crkve bosanske« dao je V. Vrana u prikazu »Književnih nastojanja u sredovjekovnoj Bosni« (Napretkova Povijest BiH, 794—822). U njem je prvi put prikazao i sve one rukopise, koji su se dosad mogli utvrditi kao tekstovi »crkve bosanske«.

III.

Još neposredno pred rat, 1939—41, Vaso Glušac je — ponajviše u Srpskom književnom glasniku, a dijelom u »Brastvu« i kalendaru »Prosvjeti« — objelodanio više priloga iz svoje knjige, koju je tada dao u tisak i koja je izašla tek 1945 u Beogradu pod naslovom: *Istina o bogomilima. Istorijska rasprava* (str. 272). U bilješci o toj knjizi u *Historijskom zborniku I*, 293, napomenuo sam, da će ona, ukoliko sadržava novu argumentaciju Gluščevu mišljenju o pravoslavlju samostalne »crkve bosanske«, biti predmet opširnije recenzije. Međutim, većinu posebno objavljenih priloga ocijenio sam već prije u članku: *Novi prinosi sporu o »bosanskoj herezi«* (*Književni tjednik*, Zagreb, 1942, br. 22—23). Tu sam ocjenu završio ovim riječima: »Svojim najnovijim prinosima nije dakle Glušac ni u čem unaprijedio dalji znanstveni rad. Poslije njegove rasprave iz g. 1924 takvo je pisanje nesumnjivi nazadak, a i tužno svjedočanstvo izrazito tendencioznih nastojanja, u kojima mora uginuti svaka znanstvena istina.«

Ovako oštar sud izrekao sam iz više razloga, koje sam i naveo. Moj prigovor, da je Glušac u objelodanim priložima prešao »šutke preko jasnih podataka, koje suvremena vrela sadrže o odnosu istočne crkve prema »crkvi bosanskoj«, otpada dođuše, jer je on to uradio u XIV pogl. svoje knjige; ali ni tu nije uzeo u obzir neka značajna svjedočanstva, koja su svakako odlučna za konačnu ocjenu njegove teze. Konstatirao sam, međutim, da je Glušac u pismu fra Kapistrana papi 1455 (*Fermentdžin, Acta Bosnae potissimum ecclesiastica*, 225) promijenio »riječi izvornog podatka, da mu tako da poželjni smisao«; izraz »eorum Rascianorum fidem« samovoljno je zamijenio riječima »veram Romanam fidem« (*Istina... 108—109*) i tako iskrivio jasan smisao tog izvora.

Kao daljnje činjenice, koje »svjedoče o nedovoljnoj objektivnosti i solidnosti njegova dokaznog postupka«, naveo sam: prelaženje preko »znatnog broja vjerodostojnih spomenika«, koji posvjedočuju opstanak katoličke biskupije u središnjoj Bosni (*ecclesia bosnensis*) gotovo do sredine XIII. st.: pretpostavku o potpunoj političkoj samostalnosti Bosne u XII st., koja mu je potrebna da objasni postanak »crkve bosanske« kao jedne samostalne pravoslavne crkve (pri čem ne provodi dosljedno datiranje njezina osamostaljenja); objašnjenje naziva kudugeri u smislu heretika za podanike hercega Stjepana kao učene kombinacije Halkokondile, u vezi s hriškim Kutrigurima i njihovim tobožnjim vladarom Sandilhom, premda Halkokondil nije jedini, pa ni prvi, koji se tim izrazom služi, niti su Kutriguri živjeli u VI. st. na tlu kasnije Hercegovine (usp. Zlatarski, *Istorija balgarske države I*, 37-38, i Stanojević, *Vizantija i Srbi I*, 157 i d.); ničim ne potkrijepljenu tvrdnju o ulasku Humske zemlje i episkopije »u novu crkvenu organizaciju samostalne Crkve bosanske« poslije 1326, što je imalo za posljedicu, da ni u XV st. nije tobože bilo neke druge pravoslavne crkve u Bosni osim »crkve bosanske«; dokumentarnoj građi potpuno nepoznato objašnjenje izraza pataren kao zapadnjačkog naziva za sve pravoslavne, koji protivno katolicima vjeruju da Duh Sveti izlazi samo od oca (*ex patre*); neispravno mišljenje, da je »starac« bio samo »običan sveštenik mirskog reda«, što se mora nepovoljno odraziti na ocjeni značenja, koje su »kristjani« imali u »sveukupnom crkvenom životu sredovječne Bosne«.

Predmetom je Gluščeve knjige prije svega proučavanje pitanja bogumilstva »na celom Balkanskom Poluostrvu« (str. 13), a zatim i »osvrt« na »tobožnje napadaje Istočne crkve«, koji su — prema Glušcu — »još jedino uporište onih koji, ne će da

priznaju pravoslavlje „Bosanske crkve“ (16). Ali je Glušac prenio u knjigu i svoju poznatu raspravu o toj crkvi iz 1924; kako ju je na nekim mjestima naknadno dopunio, začuđuje, što nije tekst promijenio i ondje, gdje je on očito netočan (na pr. odjeljak o baselskom koncilu i dr.)⁵

Jedna se dopuna odnosi na »nazive sveštenih lica« u »crkvi bosanskoj«; na nju se poziva i Ćorović u »Historiji Bosne«, preuzimajući Gluščevo mišljenje o »gostu« i »starcu«. Glušac doduše smatra »krstjanina« monahom ili kaluđerom (citirajući u dokaz samo Jirečeka!; 173), ali »gosta« i »starca« ne ubraja u »krstjane«-redovnike nego ih razlikuje od njih kao svećenike, od kojih je prvi »od prilike kao neki arhijerejski namesnik«, koji se »od vremena do vremena« pojavljuje »u domovima sveštenstva i u krstjanskim manastirima« (otuda »gost«), a drugi »običan sveštenik mirskoga reda«. Na str. 110 Glušac upoređuje krstjane, starce i goste s kaluđerima, popovima i protama u srpskoj crkvi. Pri tom se uopće ne osvrće na značajne i dosta brojne podatke dubrovačkih dokumenata (usp. moju: Samostalnu »crkvu bosansku«, 5 i d.), koji isključuju svaku sumnju o tome, da su i »gost« i »starac« također redovnici, upravo »poglaviti krstjani«. Dokazuju to i oni dubrovački podaci, u kojima se izričito spominju »starac cristianus«, »starac patharinus« (ib. 7), »gost Patarinus« (ap. Jireček-Radonić, Istorija Srba IV, 36⁴) — jednim zajedničkim nazivom »domini maiores christianorum«. Sačuvana vrela, osim toga, ne govore u prilog mišljenju o povremenom boravku »gostiju« u samostanima »krstjana«, jer ih vežu za stalna boravišta (»gost uskopaljski« u Radinovoju »oporuci« i sl.; usp. moju knjigu: »Crkva bosanska...«, 113—114), zacijelo kao njihove starješine (prieores bolinopoljske izjave 1205; usp. ib. 114 i bilj. 68).

Dubrovački spomenici upotrebljavaju dakle ime pataren kao staleški naziv u značenju redovnika »vjerè bosanske« i ne pridaju ga kaluđeru istočne crkve. Ni ovu činjenicu, koju sam istakao već u mojem Problemu »bosanske crkve«, nije Glušac uzeo u obzir, a baš ona daje nedvojben odgovor na njegovu pretpostavku o patarenskom imenu, koju nastoji u drugoj dopuni poduprijeti neshvaćenim vijestima o grčkim kolonistima u Milanu i u »Lombardiji«. U Porfirogenetovu se tekstu, međutim, ne govori o današnjoj Lombardiji nego o staroj »Longibardiji« u južnoj Italiji, a ta se u Porfirogenetovo vrijeme doista nalazila u posjedu Bizanta. O podrijetlu samog imena može se dakako diskutirati, ali ako se i odbaci mogućnost, da ono potječe od nadimka »patari« za borce protiv oženjenih svećenika (usp. Matasović, Tri humanista.

⁵ Napominjem ovom prilikom da sam u raspravi: Problem »bosanske crkve« ... str. 111 i 136, gdje donosim latinski citat o Pismu kao jedinom izvoru vjere za »Grke, Bošnjane, Arijanice i one, koji se ponose kršćanskim imenom«, pogriješio stavljajući ga u usta koncilskim legatima u njihovim pregovorima s Husitima. Učinio sam to na osnovi češkog teksta Prohaskine rasprave »Husitství a bogomilstvo« (Časopis pro moderni filologii i literatury V, 1915, str. 7), koji na tom mjestu nije dovoljno povezan (usp. ispravan tekst u hrvatskom izdanju iste rasprave, Jugoslav. Njiva III, 1919, 440). Pogrešku sam ispravio već u résuméu »Probléma...« (Bulletin international 10, 1938, str. 62; usp. i HE II, 367, s. v. Basel — Baselski koncil i Bosna). Argumentacija, zbog koje sam se poslužio navedenim citatom, nije ovom pogreškom ništa bitna izgubila. Predstavnici Husita pozivaju se na primjer »Grka, Bošnjana, Arijanaca« i drugih »dobrih kršćana«, braneći svoje učenje o Pismu kao jedinom izvoru vjere. Nisu, dakle, smatrali Bošnjane Greima, t. j. vjernicima istočne crkve, u čemu se njihovo gledište podudaralo s mišljenjem koncilskih otaca. Njihove riječi pobijaju uz to i tvrdnju Prohaske, da se »crkva bosanska« ograničavala »striktno« samo na Novi Zavjet.

240, bilj. 13, i G. Schwarz, Die Herkunft des Namens Pataria, Archiv für Kulturgeschichte XII), odnosno od imena milanskog predgrađa Pataria (ne izravno od stare-tinara, kako neispravno reproducira Glušac!), ostaje ipak činjenica, koju sam u »Književnom tjedniku« izrazio ovim riječima: »Zapad nije doista štedio raskolnički Istok, osuđujući ga često kao heretički i nevjernički, pa i nedostojan kršćanskog imena, ali ga patarenskim nije nikad nazivao.«

Uostalom, ni sam Glušac nije mogao navesti ni jedan konkretan dokaz u prilog svoje tvrdnje, premda je posebno poglavlje posvetio »Rimskoj propagandi protiv svih naroda istočnoga obreda« (202—226). Ali je ovo poglavlje i opet dokazalo, da Glušac pristupa historijskim događajima i podacima izvora, nekritički i s nedovoljnim poznavanjem stvari. Tako on, na pr., događaje u vezi s bolinopoljskom izjavom prikazuje ovako: »Dakle, Patareni ili Katari, proterani od strane rimske crkve iz Dalmacije, sklonili se u Bosnu, pod zaštitu Kulinovu, pa se u Bosni pred svojim progoniteljima odriču šizme« (210). Tekst izjave, međutim, ne potječe od tih prognanika nego domaćih »krstjana«, koji se, uz ostalo, obvezuju, da ne će više primiti među se nijednog maniheja ili heretika. A kada želi razjasniti, da su ti prognanici tobože sljedbenici istočne crkve, onda pada u nove pogreške. T. zv. shizmu u Hrvatskoj sredinom XI st. izjednačuje s raskolom između istočne i zapadne crkve, stranca svećenika Wolfganga (Vuka) pretvara u Bosanca, a izraz papina pisma, da ban Kulin naziva spomenute prognanike »autonomasice« (pravim) kršćanima prevodi riječju »autonoman«. O dubokim promjenama, koje su poslije 1359—40 dovele do reorganizacije katoličke crkve u Bosni, Glušac ništa ne zna; on stavlja početak (!) organizacije njezine tek u doba kralja Tomaša (225).

Jedan je od osnovnih propusta Gluščevih, da uopće poriče opstanak katoličke »ecclesiae bosnensis«. On izričito tvrdi (str. 214): »Otkada su se crkve rastavile na istočnu i zapadnu, i otkada je rimska crkva počela borbu protiv istočnih crkava, nikada katolički biskup nije stanovao u Bosni, jer u prvo vreme tu i nije bilo rimo-katolika.« Zar se onaj bosanski biskup, koji 1195 polaže zakletvu na slavenskom jeziku svome starješini, nadbiskupu dubrovačkom, ne smije zbog nepoznavanja latinskog jezika smatrati katoličkim? Glušac se u svome mišljenju oslanja dijelom i na Račkoga, koji papino pismo od 27. VIII. 1247 (ne 1248; kako donosi Glušac!) citira kao dokaz, da »biskupija bosanska ... više ni ne spada na crkvu rimsku« (ad Romanam ecclesiam nullo modo pertinet). U originalnom tekstu (usp. CD IV, 322) stoji međutim: nullo medio, što tada, u augustu 1247 odgovara istini, jer je »ecclesia bosnensis« bila još od 1238 neposredno podložena papi (1248 nije to više bila). Tako je, s pozivom na Theinera, citirao ovo mjesto i Hoffer (Spomen-knjiga iz Bošne, 96).

Još se na dva značajna mjesta u tom poglavlju Glušac povodi za tuđim mišljenjem, koje nije u skladu s izvorima. Prepričavajući arc. Tomu, on — prema primjeru Račkoga — tvrdi, da su braća Matija i Aristodije »radeći u Bosni, upali u ponor jeretičke kuge« (212); ali Toma nigdje ne povezuje njihov boravak »apud Bosnam« s njihovom herezom, koje su se naposljetku i odrekli, niti on krivnju za tu herezu prebacuje na njihovo poznavanje slavenskog pisma — kako piše Glušac, koji čak govori o dobrom poznavanju »i latinske i slovenske znanosti«!

S pozivom na Šišića, Glušac kaže, da papa bilježi u pismu bosanskom biskupu 20. IX. 1235. pogibiju mnogih dominikanaca u Bosni (213). Međutim, u tekstu ovog pisma (CD III, 444—445) nema o tim tobožnjim mučenicima ni riječi.

Glavnu zadaću svoje knjige — dokaz, »da bogomila uopšte nije ni bilo na Balkanskom Poluostrvu« i da su oni samo »kaluđerska mistifikacija srednjeg veka« (270) — Glušac nastoji izvršiti još uglavnom u pogl. XII. i XIV. U prvom izlaže svjedočanstva »Starih pisaca i putnika o veri Južnih Slavena«, svega »dvanaestorice njih u vremenskom razmaku od sredine X. st. do početka XVI. stoljeća. Ona treba da mu pruže argumentum ex silentio, — onaj dokazni postupak, koji se načelno ne može odbaciti, ali koji dobiva svoju vrijednost istom u vezi s drugim, direktnim dokazima, a u svakom slučaju zahtijeva najveći oprez i kritičnost.

Već je Blagoev u raspravi o Besjedi prezbitera Kozme (1923) istakao kao dokaz u prilog tom istom mišljenju činjenicu, da »bizantski kroničari i historici daju dosta važnih podataka o Bugarima u ono vrijeme, ali ni jedan od njih ne govori o nekom vjerskom pokretu u Bugarskoj u toj epohi« (32), t. j. u X. i XI. stoljeću. To je, uostalom, konstatirao i Rački; poslije prezbitera Kozme mogao je za razdoblje do kraja XI. st. navesti samo grčko žitije sv. Vladimira (koje je najranije nastalo u XIV. st.; usp. Šišić, Letopis popa Dukljanina, 122—124). Zbog toga je i zaključio, da »sudbina Bogomila među bugarskim i hrvatsko-srpskim narodom tečajem XI. stoljeća gusta tmina krije« (365).

Međutim, Konstantin VII Porfirogenet jedva može doći u obzir sa svojom šutnjom o bogumilima, jer prvi podatak o »manijejstvu, smiješanom s pavličanstvom« u Bugarskoj, koji se može pouzdano datirati, nalazi se u pismu carigradskog patrijarha Teofilakta (933—956) caru Petru. A baš taj dokumenat, koji je mogao nastati i poslije Porfirogenetova spisa (oko 950), Glušac uopće ne spominje u svojoj knjizi! Što se tiče daljnjih svjedočanstava, rad Dim. Angelova, Bogomilstvo v Bălgarija (1947), upućuje na suzdržljivost u donošenju određenijeg suda. Ako se prvi spomen bogumilskog imena u grčkom obliku »bogomiloi«, ne može, držim, sa sigurnošću datirati »sredinom X. stoljeća« — kako tvrdi Angelov (88) —, ne može se olako prijeći preko podataka, koje on donosi za XI. stoljeće. Tako Annales Baresens spominju pod godinom 1040/1, da su — zacijelo poslije neuspjeha Deljanova ustanka — prebjegli u Siciliju »makedonci i pavličani« (nije, dakako, tako evidentna identifikacija potonjih s bogumilima, jer su se pavličani kroz stoljeća održali na Balkanskom poluotoku kao samostalno uređena sekta!). Angelov, nadalje, citira Skilicu, koji kaže, da u njegovo doba, pri kraju XI. st. heretici masalijani, koje mnogi spisi poistovjećuju s bogumilima odnosno babunima, ispunjavaju »veći dio Zapada«, t. j. prema Angelovu, balkanske zemlje.⁶ Svjedočanstvo, koje bi trebao da pruži ohridski arhiepiskop Teofilakt (1084—1108) čak i za Bosnu (Glušac 182), otpada već zbog toga, što je u to vrijeme »ecclesia bosnensis« bila od 1089. pod jurisdikcijom katoličke barske nadbiskupije. Ni tu rečenicu Glušac i inače ne uzima u obzir.

Pobijajući Čorovićevo tumačenje podataka u anonimnom spisu Descriptio Europae orientalis iz 1308, Glušac s pravom upozorava, da se iz samih naziva, bez konkretnih činjenica, ne mogu izvoditi neki pouzdani zaključci o vjerskoj pripadnosti (na primjer: christiani et catholici, i analogno: heretici et patareni i sl.). Izrazi: heretici, infideles odista se upotrebljavaju i za shizmatike (usp. moju: Samostalnu »crkvu bosansku«, 4—5), ali nikako ne izraz: patareni. Međutim, Čorović polaže težište na konkretan podatak, da stanovnici »Rasie«, t. j. države kralja Milutina, koja se sastoji od Huma, Duklje i Primorja, nisu samo shizmatici nego »et heretici pessimi, infecti ab hereticis,

⁶ Sve ove podatke donio je već J. I v a n o v, Bogomilski knigi i legendi, 1923.

qui fugiunt ad partes illas a facie inquisitorum et ideo magis sunt infesti christianis et catholicis«. On vidi u toj vijesti odraz suvremenih događaja u Bosni: borbe »heretika« s Mladenom I. Bribirskim i njihova obraćanja u Dragutinovoj »Servii«. Ovdje gornje objašnjenje očito nedostaje, ali Glušac s jednakim pravom ističe, da Anonim ne kaže, odakle ti heretici bježe, a smatra značajnim i to, da oni nalaze zaštitu kod raških shizmatika, koje Anonim opisuje kao žestoke neprijatelje katolika. Vijest bi, prema tome, mogla govoriti samo u prilog njegovoj tezi. Ali Ćorović i sam upozorava na neke netočnosti u Anonimovu prikazu i na njegovu tendenciju, »da se srpski dvor prikaže kao nevernčki i pokvaren i nedostojan da s njim uđe u tešnje veze jedna prava dinastija« (Prilozi za književnost i t. d. IV, 1924, 73). Prema svemu rečenome ima dovoljno razloga, da se istinitost navedenog podatka stavi u sumnju, a da se sam podatak shvati kao stereotipna fraza, dobro poznata pisarima papinske kancelarije.

Pseudo-Brocardus, sa svojom dubokom mržnjom prema shizmaticima, koje smatra nevjernicima, i Bertrandon de la Brocquière, koji sto godina kasnije putuje »carskim drumom« u Drenopolje, ne spominju doista heretika, pa dakle ni bogumila. A uza sve to bilo je pojedinačnih slučajeva hereze među bugarskim kaluderima i u XIV st.; to »novo bogumilstvo«, kako ga naziva Angelov, razvija se u svetogorskim manastirima. »S padom Bugarske pod Turke potkraj XIV. st. nestaje bogumilima traga; prelazanje s bogumilstva na islam nije dokazano ni jednim slučajem. Pojava heretika u Bugarskoj ostaje do XVII. st. ograničena samo na pavličane.« (Usp. moj prilog u Hrv. Enc. II, s. v. Bogumili).

Za prilike u Bosni poslije njezine propasti svakako su značajni podaci zapisa iz 1517. i Kuripešićeva itinerara iz 1530. Tuberon ne dodiruje vjerske prilike u Bosni, pa njegova šutnja — u vrijeme, kad je već uopće nestalo »crkve bosanske« i »krstjana« u vrelima — ne dokazuje ništa. Spomenuti zapis konstatira »pravoslavnie vĕri hrištianski u tožde zemli (t. j. u Bosni) velikoe umalenie«, a Kuripešić upoznaje na svom putu kroz središnju Bosnu samo katolike, pravoslavne i muslimane (ove tek izuzetno kao ratnike i službenike sultanove!).

Preostaje, dakle, kao odlučna za ocjenu Glušćeve teze gl. XIV. (»Istina o bogumilima, prema izvorima koji o njima govore«); utoliko više, jer u njoj Glušac treba da pobije i kritiku svojih pogleda, koju sam u knjizi: Problem »bosanske crkve« dao pod naslovom: Svjedočanstva pravoslavne crkve i pisaca o »bosanskoj crkvi« (147—167). Iznenaduje, da Glušac ni ovaj put ne uzima u obzir više značajnih dokumenata, kojih je vjerodostojnost — kao dokumenata! — izvan svake sumnje. To su: podatak arhiepiskopa Danila II. o prevraćanju i krštavanju heretika u »bosanskoj zemlji« pod vlasti kralja Dragutina, koji podatak potvrđuju i papinska pisma; zapis studeničkog igumana Nikole, vjerojatno iz 1529., o borbi mladog Dušana s »bezbožnim i bledivim babunima«, koji su opustošili dabarsku episkopiju; pismo patrijarha carigradskog Genadija II. (1453—59) sinajskim kaluderima, koje se sačuvalo i u grčkom originalu i u crkveno-slavenskom prijevodu. Premda u bilješci 69 na str. 180. kaže, da o nekim »krivo« protumačenim zapisima govori u XIV. i XV. gl., prelazi mûkom preko spomenutih podataka. A ne smatra »ozbiljnim« dokumentima ni »razne Sinodike«, s njihovim prokletstvima različitih heretika, među njima i »bosanskih i zahumskih«.

Već je B. Kovačević u ocjeni moje rasprave (Srpski knjiž. glasnik, N. S. LIV, 1938, str. 218) ustvrdio, da t. zv. Trojičanski trebnik nije »zvanični dokument«. Glušac, čini se, preuzima ovu misao i zaključuje: »Uzevši u obzir sve što se je u oba ova

srpska 'Sinodika' nabacalo i bez smisla i razumevanja u razna vremena zapisalo, slobodno se može reći da nam ni jedan od njih ne može služiti kao istorijski izvor a pogotovo kad se ti *babuni* koji se u njima pominju ne mogu dovesti u vezu ni sa Bosnom ni sa *bosanskom crkvom*' (263—264).

Prije svega valja istaći, da sinodik — kao zbornik anatema i vječnaja, koji se čita u crkvi u nedjelju pravoslavlja — može imati samo službeni karakter, u najmanju ruku za područje one episkopije, na kojem se upotrebljava. Spomenuta dva rukopisa jedini su sinodici, koji su se u srpskoj crkvi sačuvali, pa im je utoliko značenje veće. Oni predstavljaju zapravo preradbe osnovnog teksta, koje nisu starije od druge polovice XIV. st. (prema saopćenju dra Mošina, vodeni znaci u tekstu sinodika u t. zv. Trojičanskom trebniku jesu iz vremena između 1342. i 1359., a oni u tekstu Ružičićeva obreda iz kraja XIV. st.); u njima je osnovni tekst u različito doba različito dopunjavani. Sastavljači obaju rukopisa poslužili su se i bugarskim sinodikom, kako je dokazao Popruženko, ali Gluščeva napomena, da su oni — prema Popruženku — imali pred očima bugarski prevod, a verovatno da su se služili i grčkim originalom, nije sasvim točna. Popruženko izričito konstatira (str. CXXIII u izdanju od 1928.), »da je srpski tekst sastavljen na osnovi grčkoga, uz posredovanje onoga bugarskog teksta, koji je do nas došao u Palauzovskom rukopisu«, a da je (str. CXXV) »prvobitni srpski tekst u određenom momentu podvrgnut reviziji i redakciji, pri čem se u obzir uzeo i mladi, prerađeni tekst bugarskog sinodika (t. zv. Drinovski rukopis).

Među ostalim imenima, koja se proklinju u starijem rukopisu, ima ih, koja se navode uz »vse naricajuštei se kr'stjane i kr'stjanice«. Upravo potonji oblik upućuje na to, da se prokletstvo odnosi na redovnike i redovnice »vjere bosanske«, a ne samo na neke apstraktne »lžikr'stjane«. Imena, koja se proklinju, navode se — svega s jednim izuzetkom — i u mlađem rukopisu u vezi s »jereticima bosanskim i humskim«. Da se doista radi o istim licima, koja su, kao »kr'stjani« i »kr'stjanice« — sa stanovišta pravoslavnog pisca — »heretici bosanski i humski«, posvjedočuje i ime »Rastudija bo'sn'skoga«, koje se ime u bosanskim vrelima spominje samo jednom prilikom u fragmentu Batalova evanđelja iz 1593. (»red crkve gospodina našega Rastudija«). Ostala imena nisu ni po čemu odlučna za ocjenu historijske vjerodostojnosti ovih podataka, koji su potpuno jasni.

Spomenuta imena ne nazivaju se doduše babunima, ali ima dovoljno primjera u srpskim rukopisima, da je ime babun sinonim za bogumila. Srpski sinodik, proklinjući babune, nije dakle trebao da napose proklinje bogumile, kao što je bugarski sinodik prokleo Bogumila (ali ne i »bogumile«, koji izraz uopće ne upotrebljava). Glušac s pravom smatra, da se oblik babunin ne može jezično izvesti od imena planine Babune, ali je njegova identifikacija s imenom bogumil izvan svake sumnje. Glušac nastoji ukloniti ovu činjenicu domišljanjem, da su »vrlo verovatno... *proi* Bugari upotrebili ovo ime *Babuni*, a odatle su taj naslov, bez znanja i razmišljanja, prenosili u svoje prepise i ruski i srpski prepisivači.« Međutim, ni u jednom rukopisu bugarskog podrijetla ne može se naći ovaj naziv, ali se osim u srpskim crkvenim tekstovima (sinodicima i krmčijama) spominje i u zapisu studeničkog igumana Nikole u vrlo konkretnom značenju. Tu se, dakle, o nekom mehaničkom prepisivanju ne može govoriti.

Točna je naprotiv Gluščeva primjedba, da se izraz »babunska reč« u Dušanovu zakoniku »ne odnosi na veru«; on misli, da to vjerovatno »znači neku psovku ili

nepoštenu reč, koja je u ono doba bila uobičajena kod stanovnika oko reke i planine Babune« (264—265). U tome ga učvršćuje činjenica, da je u dva rukopisa Dušanova zakonika izraz »babunska« zamijenjen razumljivijim riječima: neprikladna, bez'čstna i nepoštena, ali se u ocjeni ovog argumenta ne smije smetnuti s uma, da od dva-
deset rukopisa Dušanova zakonika, kojima se Novaković služio, samo dva, oba iz XVII. stoljeća, imaju tako promijenjen tekst. Ne smije se najzad prijeći ni preko činjenice, da srpski sinodik donosi u oba teksta i prokletstvo »babunske vjere« (str. 5), a ne samo »jeretik', naricajuštih' se babun'«.

Na više od 30 str. (228—260) Glušac nastoji najzad da kritikom osnovnih izvora — od prezbitera Kozme, preko Eutimija Zigabena i Ane Komnenke, do Borilova sinodika — dokaže ispravnost svojeg uvjerenja, »da su i bugarski i vizantijski bogomili jedna obična *mistifikacija*« (228). Ne može se načelno poreći opravdanost krajnjeg opreza, kada historičar treba da se posluži podacima srednjevjekovnih crkvenih spisa, osobito protivheretičkih, ali se pri tom ne smije poći s apriornog stanovišta, da dualističkih hereza u srednjem vijeku nije uopće bilo. Glušac se naime ne zadovoljava time, da bogumilstvo svede na prostu izmišljotinu, koja se kroz stoljeća prenosila iz jednog spisa u drugi, nego on u svom posljednjem radu proširuje ovo gledanje i na dualističke heretike u zapadnoevropskim zemljama. On tvrdi, da su francuski katari »pripadali onim sledbenicima, koji su se oslanjali na istočnu grčku crkvu« (204) i da su zbog otpora protiv pokvarena svećenstva bili progonjeni kao heretici, »iako u stvari nisu bili jeretici« (205). Ova pretpostavka, koju objašnjava jedino grčkim podrijetlom katarskog imena, ne ulazeći dublje u samu stvar, logična je posljedica njegova tumačenja imena patareni kao tobožnjeg naziva za vjernike istočne crkve. Tako je Glušac na osnovi jedne nedokazane, a povrh toga i neispravne, pretpostavke jezične prirode porekao i opstojnost dualističkih heretika na Zapadu u XI.—XIII. stoljeću, o kojima govori čitav red značajnih dokumenata.

S pravom se Glušac poziva na svjedočanstvo H. Grégoirea iz 1936., prema kojem se vrela o Pavličanima »razilaze u bitnim tačkama geografije, hronologije i dogmatike, tako da se dolazi do suprotnih ili dijametralno oprečnih rezultata u dogmatičkom određivanju i istorijskom izučavanju sekte«. Ova konstatacija ima doista načelno značenje u metodološkom pogledu. Točna je, nadalje, Gluščeva tvrdnja, da su srednjevjekovni pisci miješali »Pavličane, Maniheje, Masalijane i druge jeretike i pisali o njima i onda kada ih više nije bilo«. Primjer bugarskog patrijarha Eutimija, koji u drugoj polovici XIV. st. unosi prevedene dijelove Zigabena teksta u svoje žitije episkopa moglenskog Ilariona iz XII. st. — što je već 1908. utvrdio Murko, a poslije njega, 1923., Blagoev — govori dovoljno rječito. Kao što se ovo žitije ne može upotrijebiti za prikaz hereze u XII. st., tako ni prijevod Vlastareva Sintagmata, koji je sastavljen 1335. i uskoro zatim preveden, ne može posvjedočiti postojanje bogumila u Srbiji u to vrijeme. Premda im se posvećuje poseban odjeljak i u njemu navodi čak i to, da »bogumili sami se naricajušte«, Glušac opravdano upozorava na anahronističku tvrdnju u početku teksta, da se »bogomil'skaja že eres' ne pred' mnozem' že s'tavi našego roda« (izd. Novaković, str. 69). Prema tome Glušac s razlogom postavlja pitanje: »koliko ima istine u toj srednjevjekovnoj književnosti?«

Odgovor na to osnovno pitanje može dati samo pominjiva i nepristrana analiza svakog pojedinog teksta. Glušac, prije svega, pokušava da to uradi s Besjedom prezbitera Kozme. On pretpostavlja, da je Blagoev nesumnjivo dokazao ovisnost Kozminu o prikazu pavličana u spisu Petra Sicilskog iz vremena oko 870. Ali dok je Blagoev

isticao, da ta ovisnost nije ropska i da Kozma nije doslovno prepisivao Petrov tekst, Glušac tvrdi, da je on »jednostavno *preveo*, ili *prepisao* (potcrtao sam Glušac!) iz gotova prevoda« ono, što izlaže kao Bogumilovo učenje. U pitanju su dvije sasvim različite stvari: ili Kozma doista »kopira« — kako Glušac kaže — Petrov tekst ili se njegovi podaci o bugarskim hereticima više manje podudaraju s Petrovim prikazom pavličana. Sadržajno podudaranje ne mora još biti rezultat izravne zavisnosti tekstova, pogotovu ako u razmaku od gotovo devet stoljeća raspolažemo pouzdanim vijestima o postojanju pavličana u Bugarskoj. (Oni su se do XIX. st. održali i u Armeniji, što Glušac ne uzima u obzir, da bi tako mogao staviti u sumnju i svjedočanstvo samog Petra!) Nije zacijelo slučaj, da Kozma ne spominje uopće pavličana u vezi s učenjem popa Bogumila, ali da suvremeni patrijarh carigradski Teofilakt šalje bugarskom caru Petru tekst abjuracije, kojim se crkva služila protiv pavličana. Kako se Kozmi ne može odreći originalnost — dakako, u srednjovjekovnom smislu ove riječi —, a ne može mu se poreći ni golema vrijednost za upoznavanje bugarskog društva u X. st., mišljenje o njegovoj zavisnosti o Petru Sicilskom ne može se nipošto smatrati dokazanim.

To vrijedi i za Gluščev pokušaj, da Kozmin tekst dovede u ovisnost o Fotiju. Dokazi, koje navodi, govore u najboljem slučaju samo o sličnosti u ponekoj misli, ali nikako ne o prepisivanju. Pojam je »pozajmice« ovdje suviše neodređen. Osim toga postoji mogućnost, na koju je još Weingart neizravno upozorio, da je Kozma poznavao Georgija Hamartola, kojeg je kronika iz IX. st. bila vjerojatno za Simeunova vladanja prevedena na crkveno-slovenski jezik. A upravo je Hamartol bio podloga Petru Sicilskom i samom Fotiju, što Glušac nije također uzeo u obzir, premda se o tome mogao dobro obavijestiti iz rasprave J. Matasovića, *Ogledi paulikijanske historiografije* (GIZM XXXII, 1920). Ne isključujem pri tom dakako ni mogućnost — koju je prvi istakao J. Chr. Wolf — da se Petar Sicilski poveo i za Fotijem.

S punom sigurnošću može se ovo tvrditi za prikaz pavličanstva u velikom priručniku Eutimija Zigabena o herezama iz 1115., koji se pod naslovom »Vseoružstvo« sačuvao i u starosrpskom prijevodu XV. stoljeća. Međutim, što se tiče poglavlja o bogumilima, ono je izrađeno bez nekog izravnog uzora; barem nam takav nije poznat. Već je Matasović konstatirao »skrajnje duševno siromaštvo« Eutimijevo, koji je »skroz nekritičan pogledom na svoje izvore«, i ustvrdio, da je njegovo djelo »aliorum Patrum duševna svojina«. Ja sam u HE II, s. v. Bogumili, napose istakao, da se prikaz bogumilskog učenja u Zigabena »ne podudara u svemu s tyrdnjama prezbitera Kozme«; »razlike su u nekim člancima velike i ponekad se sasvim isključuju.«

Glušac je pošao još dalje i skrenuo pažnju na neke, uistinu značajne, činjenice. Zigaben prikazuje bogumilstvo — premda mu je poznato bugarsko podrijetlo ovog imena — kao herezu, koja se pojavila »ne mnogo prije našeg vremena«. Novom herezom, dotada nepoznatom, naziva je i Ana Komnenka, koja, uostalom, i onako upućuje čitaoca na njezin prikaz u Zigabena. Ni jedan od te dvojice suvremenika ne povezuje ovu herezu s bogumilstvom X. st., a Zigaben smatra upravo suvremenog »vrača« Vasilija — kako ga nazivaju crkveno-slavenski tekstovi — začetnikom hereze. Podatak Zigabenov, da se heretici odijevaju kao monasi, navodi Glušca na misao, »da se tu ne radi o narodu i nekom narodnom jeretičkom pokretu, nego o pojedincima«. Već je Jireček (—Radonić I., 164) zaključio, da »po kazivanju Ane Komnene, ovo verovanje nije toliko bilo osvojilo svetovnjake koliko sveštenike i monahe«.

Svaku historijsku vrijednost odriče Glušac i bugarskom sinodiku, koji je 1211. preveden s grčkog i zatim dopunjavan gotovo do kraja XIV. stoljeća, iz kojeg vremena potječe stariji od dva sačuvana prijepisa (mlađi je, prema Popruženku, najvjerovatnije iz XVI. st.). Na osnovi Popruženkova izdanja (1928) istakao sam u mojem »Problemu...« (53—54), da se u tekstu govori o »bogomilskoj herezi« na dva mjesta (t. j. na str. 42—48 i 77—82). Na prvom se daje prikaz one manihejske hereze, izmiješane s masalijanskom, koju je »v' bl'garstēi zemli« posijao pop Bogomil za cara Petra; na drugom, koje se sačuvalo samo u mlađem prijepisu (u starijem su na tom mjestu iskidani listovi), izričito se kaže, da bogomilska hereza, »jejuž načelnik' javise tegda skvrnējšij pop Bogomil' s' svoimi učeniiki« »v'znīče« za cara Borila (!). Na kraju se proklinje Bogomil s njegovih šest učenika, od kojih je Rački četvoricu smatrao starješinama sekte u Borilovo doba, premda tekst ni po čem ne dopušta ovakav zaključak. Spomenuti je nesklad glavni razlog, zbog kojega Glušac odbacuje Sinodik uopće kao izvor.

Teško je doista objasniti taj nesklad u jednom jedinstvenom tekstu; nema, naime, sumnje, da se tekst mlađeg prijepisa nalazio i u starijem, jer je njegov kontinuitet u oba prijepisa očevidan (usp. izd. Popruženka, str. 78 i 79). Nepovjerenje se prema tekstu u cijelosti može, dakle, opravdati, utoliko prije, jer se hereza na prvom mjestu izlaže opširnije (u devet članaka), a na drugom se iscrpljuje svega osudom doketizma. Međutim, Glušac griješi, kada svoje gledište želi učvrstiti tvrdnjom, da u grčkom sinodiku nema uopće spomena o bogomilskoj herezi. Na pitanje, koje sam postavljao: »Zašto učeni grčki crkveni pisci nisu uneli i bogomile u svoj Sinodik?«, on odgovara: »Zato jer ih uopšte nije ni bilo. A da ih je do početka trinaestog veka (potertava Glušac) bilo, bili bi uneseni u grčki Sinodik među ostale sve jeresi.« (259 do 260) Ali je već od Popruženka (XXXIII—XXXIV i 42) mogao saznati, da ima grčkih rukopisa, u kojima se osuđuju i bogumili, ali da taj tekst nije ušao u bugarski prijevod nego da je ondje zamijenjen originalnim člancima. Grčki tekst donosi Uspenskij (Sinodik v nedēlju pravoslavija; Zapiski imp. Novorossijskogo universiteta 59, Odesa 1893) na osnovi dvaju grčkih rukopisa, koji su stariji od XIV. stoljeća. U njemu se Bugarska ne spominje, niti se spominje bilo koje ime; otpada, prema tome, moja pretpostavka (Problem 34), da bi opširniji prikaz bogomilske hereze u bugarskom Sinodiku mogao, možda, biti »sastavni dio grčkog teksta, od koga je potekao Borilov sinodik«. Inače se bogumili osuđuju, jer ne ispovijedaju Trojstvo, ne smatraju boga tvorcem svijeta, odriču Kristovo utjelovljenje i pretvorbu, ne klanjaju se križu i odbacuju ikone. Uspenskij konstatira najzad, da se i osuda ikonoborstva u grčkom tekstu potpuno podudara s prikazom hereze u prezbitera Kozme (448).

Iz svega rečenoga može se izvesti zaključak, da srednjevjekovni spisi zahtijevaju u svakom pojedinom slučaju velik oprez i kritičnost, ali da je svaka apriorna i prenapljena osuda ovih izvora, bez dovoljnog poznavanja vrela i literature, štetna.⁷

⁷ Osim »Istine o bogomilima« Glušac je — prema Pogovoru — pripremio prilog: »Istorijske zablude o bogomilima«, koji, međutim, nije dosad izašao. U vezi s radovima A. Solovjeva objelodanio je dva manja priloga: »Priateljski odnosi između crkve srpske i crkve bosanske u Srednjem veku (Glasnik službenog lista srpske patrijaršije, 1946, br. 9), i »Kakova je bila Crkva bosanska u Srednjem veku?« (Glasnik srpske pravoslavne crkve XXIX, 1948, br. 5—6). Ukoliko u ovim priložima ima novih podataka, uzet ću ih u obzir na drugom mjestu, gdje ću pisati o radovima Solovjeva.

IV.

Osim Glušca pisao je kod nas o bogumilstvu 1949. i Dragan Taškovski. Kako se u svojem prikazu u mnogom oslanja na N. S. Deržavina i Dm. Angelova, potrebno je, prije svega, upoznati njihovo mišljenje, kojim, uostalom, ponegdje dodiruju i prilike u Bosni.

Deržavin je poglavlje o »Bogumilstvu i bogomilima« u II. knj. svoje »Istorii Bolgarii« (1946, str. 39—51) izradio uglavnom na osnovi literature, koja je ugledala svijetlo do 1933. Osim jednog izuzetka citira isključivo starije djelo N. P. Blagoeva iz 1912., premda je sam pisac 1923. iz temelja promijenio svoje mišljenje. Od naših pisaca navodi samo Petranovića i Račkog, ali podatke o Bosni — oskudne i netočne — crpe i opet isključivo iz Blagoeva (1923). Otuda različiti neispravni podaci i tvrdnje, koje se ne potkrepljuju dokazima. Tako Deržavin smatra još uvijek »dogmatizatorom i revnosnim pioniro« bogumilstva »popa Jeremiju, prozvanog Bogumilom«; širenje bogumilstva prema zapadu zamišlja pravcem iz Bosne i Dalmacije u Italiju i dalje; Nemanjin progon »bogumila« objašnjava »inspiracijom« rimske kurije; apokrifnu književnost smatra bogumilskom, pa je u »širokom talasu« slijedi sve »do Hrvata«; Bugarsku stavlja na čelo »pokreta, koji je u XIII.—XIV. st. poprimio širok međunarodni karakter«, a oživjelo bogumilstvo otkriva u »valdenstvu, nauci Jana Husa« i husitskim vojnama.

Deržavin se služi i nedokazanim tvrdnjama i proizvoljnim pretpostavkama i u pitanju, u kojem bi kao marksistički historičar trebao da bude prije svega uzorom: u pitanju socijalne podloge i sadržine bogumilstva. Kako se kod nas, dakako, iz pukog oportunitizma, isticalo njegovo mišljenje kao »naročito značajno« (A. S. u Istoriskom časopisu I, 1948, 1—2, str. 271), treba odmah podsjetiti, da je bugarska historiografija već odavna bila načistu s izrazito socijalnim karakterom bogumilstva u doba njegova postanka i da je Deržavin unio u stvar tek ponešto izmijenjenu frazeologiju. Ali on tvrdi bez ikakve argumentacije i to, da su bogumili, protivno jedinstvenoj državnoj vlasti, zastupali nezavisnost »svakog plemenskog saveza napose«, odnosno da su državu htjeli pretvoriti u »federaciju (!) politički ravnopravnih samoupravnih općina«. Oni su, štaviše, odbacivali »privatno vlasništvo i izgrađivali svoje općine na kolektivnom vlasništvu«. U tim su »radnim općinama« (trudovaja obščina) bili svi potpuno ravnopravni, gotovo svaki je bio pismen, a »uzajamna pomoć, dobrotnost, briga za bolesnike i socijalni odgoj« bili su postavljeni na široku osnovku. Uprkos svemu ovome Deržavin ipak tvrdi, da bogumili »nisu bili protivnici državnosti«, da je »bogumilskim krugovima« pripadao »osobno« svaki imalo znatniji južnoslavenski vladar od Samuila do Stjepana Ostojića, i da njihova vladavina označava »najveći procvat« baš zbog toga, što su se — posredstvom bogumilstva — opirali o »široke narodne mase«. U toj su se romantičkoj shemi »bogumili« pretvorili najzad u »patriote«, koji se svijesno bore protiv tuđinske vlasti, postaju za bana Kulina nosioci »gotovo državne religije« u Bosni i t. d. Nigdje se u toj shemi ne može naići na kakav pokušaj dublje analize konkretne ekonomsko-društvene stvarnosti, kao da je bogumilstvo živjelo izvan prostora i vremena i uvijek, u svim prilikama, nosilo u sebi neke apsolutne vrednote, koje su dakako bile uvijek i duboko progresivne.⁸

⁸ Deržavinov prilog: »Bogumilstvo i bogumili«, Istoričeski pregled III, Sofija 1945/6, str. 3—17, nije mi pristupačan, ali prema naslovu i opsegu držim, da je to samo bugarski prijevod spomenutog poglavlja iz »Istorii Bolgarii« II.

Ozbiljan znanstven napor, da prevlada ove vulgarizatorske tendencije i materijalistički objasni promjene u društvenoj strukturi bogumilstva, kroz više stoljeća njegova razvoja, poduzeo je docent bizantske povijesti na sveučilištu u Sofiji, Dimitar Angelov, u knjizi: *Bogumilstvo u Balcarija* (1947).

Na osnovi opsežnog i temeljitog poznavanja vrela i literature, Angelov želi da prikaže bogumilstvo »u njegovu neprekidnom oblikovanju i kvalitetnom preobraćanju u sve one osobnosti, protivurjeđa i nijanse, koji se pri tom pojavljuju i kojima se dosada nije posvećivala potrebna pažnja«. Pri tom polazi metodološki s ovoga gledišta: »Po nuždi zakona, prema kojemu svaka društvena ideologija, kad izađe iz kruga svojih tvoraca, uskoga kruga teoretičara, doživljava različite nijanse i promjene u zavisnosti od socijalne sredine, u koju ulazi i u kojoj se razvija, i bogumilstvo je, nakon što se od sekte promijenilo u masovni pokret, moralo nužno doživjeti značajne promjene, preobraziti se u svijesti onih, koji ga prihvaćaju. Promatrajući ga tako, ono se pred nama pojavljuje sada kao čisto sektaštvo, koje propovijeda izvjesni mali krug, sada kao izražaj širih društvenih i klasnih nastojanja, i u tom smislu — odvajajući se više ili manje od svoje prvobitne osnovne suštine« (53).

Prelazeći na konkretnu primjenu ovih načelnih postavaka, Angelov vidi ovo odvajanje prije svega u odnosu prema zlu i nasilju, bogatstvu i privatnom vlasništvu. Prvotno se bogumilstvo, sa svojom pasivnošću i askezom, ograničava u tom pogledu na »pravovjerne sektaše«, koji bez sumnje potječu »samo iz sredine monaha i nezadovoljnih svećenika«. Njihovo »tijesno sektaštvo« i elementi filozofsko-teološkog značenja bili su narodu potpuno tuđi; na nj je utjecala poglavito njihova borba protiv crkve.

Bogumilstvo se teoretski izgradilo s pomoću principa i oblika tadašnjih dualističkih sekta, ali je u njegovu postanku, osim reakcije na društvenu zbilju kao djelo sotone, imala udjela i poganska baština. Angelov ne pomišlja pri tom na neki dualizam, nego na činjenicu, da ova baština nije poznavala svećenstva kao posebne »kategorije«, niti braka kao crkvene ustanove i t. d.

U prikazu organizacije bogumilske općine Angelov ide, utrtom stazom Račkoga, zaključujući, uglavnom na osnovi analogija, da se članovi dijele u savršene, obične vjernike i slušatelje; da žive u »bratstvima« na čelu s »djedom« i njegovim pomoćnicima i zamjenicima — gostom, starcem i strojnikom; da se »bratstva« okupljaju u »općine, ecclesiae«; da su se između bugarskih, bosanskih ili hrvatskih (!) bogumila izabirali neke vrste pape za sva bratstva i općine. Angelov izričito kaže, da organizaciju »bratstva« prikazuje prema »bosanskim bogumilima, koji su je vjerojatno preuzeli od naših« (68), i smatra je identičnom s onom, koju Sachoni opisuje kod talijanskih patarena. Međutim, sve su to pretpostavke, koje ne nalaze potvrde u bosanskim spomenicima. Angelovu nije uopće poznat redovnički karakter »kristjana« niti njihova hijerarhija, koja je bila i hijerarhija »crkve bosanske«. Bosanska (pa i dubrovačka) vrela ne znaju za neka »bratstva« njezinih vjernika, ali daju pouzdane podatke o samostanskim zajednicama »kristjana«. Ni »djed« ne stoji na čelu nekog »bratstva«, nego je poglavar »kristjana« i episkup »crkve bosanske«. Osamljen podatak o »dēd'cu sred'čskom« u Borilovu sinodiku ne može nadomjestiti ovu punoću bosanskih i dubrovačkih izvora. Izvan Bosne ne zna izvorna građa ni za kakve redovnike »kristjane« i njihovu organizaciju, koja se ne može dovesti u sklad ni s podacima Sachonija (usp. moju »Crkvu bosansku«, 115—116). Ne može se dakle govoriti niti o nekom »preuzimanju« ove hijerarhije iz Bugarske.

Ali ni u pogledu samih »bratstava« ne počivaju tvrdnje Angelova na pouzdanjoj podlozi konkretnih izvornih podataka s područja, o kojem govori. Tako on bez ijednog dokaza, pa čak i bilo kakvog upućivanja na literaturu, tvrdi — kao i Deržavin —, da su bogumilska »bratstva« raspolagala »jednim zajedničkim, kolektivnim fondom, koji je sačinjavao materijalnu jezgru (potert. pisac) cijele organizacije« i s vremenom sve više rastao (74). On se sastojao od zajedničke blagajne i zemljišta, kojih su se proizvodi »predavali općoj potrošnji, u obliku konzumativnoga komunizma« (74—75). Osim »savršenih« primali su pomoć zajednice »siromašni i bolesni vjernici, koji nisu mogli raditi« (79). Da se radi samo o domišljanjima, posvjedočuje najzad i sam Angelov, kada konstatira, »da se bogumilska bratstva, ukoliko se to odnosi na Bugarsku, nisu nikad mogla oformiti u zdrave organizacije s mirnim razvojem...« (80). Na drugom mjestu konstatira, štaviše, da su se bogumilske općine razvijale s uspjehom samo u najznatnijim gradskim središtima (131), a da je pokret imao na selu samo »karakter nesvjesnog masovnog previranja« (132). Međutim, ni od tih gradskih »bratstava« nije mogao konkretno navesti ni jedno jedino.

Daljnji nedostatak njegova prikaza predstavlja nedosljednost, s kojom izdvaja odnos bogumila prema državi iz one osnovne protivnosti, kojom objašnjava nesklad između teorije i prakse u bogumilstvu. On kaže: »Dok su se bogumili u toku vjekova s čudnovatom dosljednošću i upornošću pridržavali svojih filozofsko-religioznih i socijalnih shvaćanja, ne podliježući promjenama stvarnosti u onoj mjeri, u kojoj bi se to moglo očekivati, oni su u odnosu prema državi zauzimali različita stajništa u vezi s datim historijskim momentom.« (82)

Pobijajući kao neispravno mišljenje o bogumilstvu u porodici cara Samuila, Angelov se ipak domišlja, da je Samuilo našao oslonac u bogumilima, zbog čega je prema njima bio tolerantan. (97) Jedan apokrifni ljetopis, vjerojatno iz druge polovice XI. st., smatra dovoljnim dokazom da ustvrdi, kako bogumili poslije 1018. odnosno 1025, u vrijeme bizantske vlasti, idealiziraju bugarsku državu i careve i sve se više okreću protiv tuđinske vlasti. Tako je bogumilstvo »dobivalo sve više i više elemenata narodne svijesti, reakcije protiv tuđinskoga gospodstva« (102).

Ovaj porast bogumilstva u toku XI. st., sa središtem u Plovdivu, Angelov objašnjava prije svega istim uzrokom, kojim i njegov postanak: propadanjem srednjeg seljaštva, koje ovaj put povezuje s uvođenjem pronija (109). Pri tom polaže težište u argumentaciji na vijesti o pavličanima, premda se ovi u tim vijestima jasno razlikuju od bogumila i raspolažu vlastitom organizacijom, u plovdivskom kraju čak i vojskom — kako sam konstatira (115). Upravo podatak o protucrkvenom pokretu u Sofiji 1079, koji je predvodio jedan pavličan, dovoljan mu je da zaključi na proširenje bogumilstva iz njegove kolijevke Makedonije u Sofijski kraj (117).

Slično domišljanje navodi ga, da smrt »vrača« Vasilija u doba cara Aleksija prikaže kao »nesumnjivo ... velik udarac i za porobljeno bugarsko stanovništvo«, koje je u njemu tobože gledalo svoga predstavnika (122), a da osnivanje svega jednoga seoskog naselja kraj Plovdiva od strane cara Aleksija objasni kao posljedicu njegova saznanja, da heretičku opasnost može suzbiti prije svega socijalnim reformama (122).

Novu fazu u razvoju bogumilskog pokreta datira Angelov sredinom XII. st., kad mu prilaze neki uglednici u grčkoj crkvi. On tada razlikuje tri različite struje

u bogumilstvu, gotovo tri vrste njegove: »jedno je bilo 'bogumilstvo' Vasilijevo, drugo — priprostog bugarskog parika, treće — jednog metropolita ili patrijarha, kao što je Kozma Atik« (124—125). Angelov pridaje ovom razlikovanju osobito značenje, premda njime ne uspijeva objasniti velike progone, koje stavlja u drugu polovicu XII. stoljeća. Do ovog je zaključka došao povezujući žitije episkopa Ilariona s pričanjem Prvovjenčanog o Nemanjinu progonu heretika i s viješću o dolasku bogumilskog biskupa Nicete 1167. na sabor dualističkih heretika u S. Felix de Caraman u Francuskoj. Kako Niceta u svom tobožnjem govoru, održanom na tom saboru, spominje uz ostale dualističke crkve na Balkanskom poluotoku i onu, koju naziva »ecclesia Dalmatia« (sic!), Angelov zaključuje, da je već u to doba »bogumilstvo prodrlo vrlo jako« i u Dalmaciju (130).

Svaka pojedina od ovih pretpostavaka, ispitana sama za sebe, ne može opravdati dalekosežan zaključak o tim velikim progonima. Žitije Ilarionovo, tvorevina XIV. st., tipična je komplikacija; premda Angelov tvrdi, da njegove podatke potvrđuju i »drugi izvori, koji se odnose na epohu Manojla Komnena« (15), nije ih nigdje naveo. Nemanjin progon heretika može se najranije datirati tek poslije spomenutog sabora, a prve, neodređene vijesti o hereticima u Dalmaciji potječu iz 1185. Čime dakle potkrijepiti zaključak o masovnom bijegu progonjenih bogumila na Zapad?

Premda s pravom odbija tvrdnju o znatnijem sudjelovanju bogumila u ustanku 1186, Angelov objašnjava kolonizacionom politikom cara Kalojana njihovo proširenje u Podunavlju, gdje ih do toga vremena nije bilo (136). Pa kao što je postanak bogumilstva u X. st. sveo u bitni otpor ostataka rodovsko-plemenskog društva protiv feudalizma, a porast pokreta u XI. st. na pogoršanje u životu seljaka uvođenjem pronije, tako je novi zamah pokreta, zasvjedočen Sinodikom cara Borila iz 1211, opet povezao s pojačanom feudalizacijom i ponovnim pretvaranjem crkve u velikoga zemljišnog posjednika (139). Da bi se uklonio utisak šablonske primjene nekih općenitih shema, koji se ovime nužno nameće, bila bi potrebna mnogo konkretnija argumentacija (ukoliko je, dakako, sačuvana građa dopuštal).

Dojam apriornih postavaka pobuđuje i mišljenje, da je tolerantna politika Ivana Asēna II. utjecala na slabljenje revolucionarne snage pokreta i njegovo postepeno »izrađanje« u oportunizam (146), tako da se ono pretvorilo u »posve sektaški pokret« (147). Sada tek, u prvoj polovici XIII. st., prestaje bogumilstvo biti »aktivan faktor daljnjeg razvoja bugarskog naroda i države« (148). Međutim, iz svega dotadašnjeg prikaza nije jasno, u čemu se zapravo sastojala i u kojim je oblicima dolazila do izražaja »revolucionarnost« pokreta. Zatim, zar se jedan pokret, koji je kroz tri puna stoljeća sačuvao svoje tobožnje revolucionarno obilježje, mogao odjednom izroditi samo zbog »socijalne i administrativne politike« Ivana Asēna, pri čem je »socijalni« karakter ovih »reformama« uopće nepoznat. Povrh svega, Angelov konstatira, da su prilike u drugoj polovici XIII. st. bile osobito pogodne za obnovu pokreta (148), ali do toga nije ipak došlo, nego je »novo bogumilstvo« završilo u misticizmu — svetogorskih monaha (154). A ipak je baš u to vrijeme (1277—80) buktio Bugarskom ustanak seljaka pod Ivajlom!

Angelov je očito i sam dovoljno svijestan nedostataka svoje knjige, kad u uvodu naviješta »veće djelo, koje bi trebalo da slijedi tek poslije daljnjeg proučavanja« (6). Uza sve to je svojim izlaganjem odlučno utjecao na Dragana Taškovskog, u koga su navedeni nedostaci došli još jače do izražaja.

U knjižici »Bogomilskoto dviženje« (Naučna istoriska biblioteka 1, Skopje 1949, str. 72), Dragan Taškovski postavlja kao osnovnu tvrdnju, koja u isti mah označava i polaznu točku i sud, da je bogumilstvo bilo snažan pokret, »koji je u toku punih pet stoljeća potresao okove feudalnog gospodstva«. Ono je, prema njemu, poniklo u Makedoniji oko 955. kao izraz otpora »ugnjetenih srednjevjekovnih masa« i »dalo život cijelom nizu heretičkih učenja u Evropi« (11). Kao nauka ne označava »otpad od kršćanstva«, nego je »smjesa od nekoliko heretičkih učenja, uglavnom pavličanstva i masalijanstva, pomiješanih s mjesnim poganstvom« (40), a i ta je religija starih Slavena imala dualističko obilježje (18). Bogumili su — tvrdi Taškovski (36) — zbog progona u bugarskoj državi »prebjegli u Srbiju, Bosnu i Dalmaciju«, a odatle se bogumilstvo »s nečuvenom brzinom« proširilo dalje.

Da se ova genetička veza ne može u kronološkom pogledu smatrati ispravnom, pokazuje i sam Taškovski, kada prvu pojavu »bogumilstva« u Francuskoj datira godinom 1017, a Porajnju godinom 1146 (37), dakle mnogo prije nego što se heretici pojavljuju u vrelima sa zapadnog dijela Balkanskog poluotoka.

Tvrdnju o Makedoniji kao kolijevci cijelog pokreta Taškovski je, dakako, mogao osloniti o mišljenje i nekih bugarskih historičara (pa i Angelova, koji tom području dodaje i »jugozapadna bugarska krajišta«; 89), ali direktni dokazi, koje crpe i sključivo iz literature, nisu dovoljno pouzdani. To su: žitije sv. Klimenta, koje je nastalo potkraj XI. st. i prema kojem se poslije svečeve smrti pojavila u zemlji »zla hereza«; sprijeda navedeni podatak o carigradskom biskupu Niceti (1167); tobožnja »narodna legenda« o popu Bogomilu, njegovu rodnom selu Bogomili (dativ od imena Bogomila!) i grobu, u kojem je ondje pokopan (33; na osnovi malo pouzdanog Klinčarova); podaci o katarskim crkvama u Sachonija iz 1250. Začuduje pri tom, da Taškovski ne citira svjedočanstvo Sachonija u potpunosti, izostavljajući iz njegova teksta »ecclesiam Burgarie«, koju Sachoni spominje na prvom mjestu uz »ecclesiam Dugumthie«, napominjući da su od njih dviju (a duabus ultimis) potekle sve ostale crkve dualista na Zapadu. Ne ulazeći ovdje u pitanje lokalizacije ovih crkava, kojima Taškovski dodaje i melničku (nazvanu prema gradu Melniku na Strumi), trebalo je — držim — svakako zauzeti gledište prema mišljenju Filipova, koji ime »bugarske crkve« dovodi u vezu s imenom Makedonije kao bizantskog temata odnosno dijeceze ohridske crkve.

U metodološkom je pogledu nesumnjivo težak nedostatak Taškovskoga, što ne osjeća u dovoljnoj mjeri historijsku uvjetovanost pojave, koju prikazuje, niti ocjenjuje ispravno proces feudalizacije u odnosu prema rodovskom ustrojstvu. Sa citatima iz Engelsa i Lenjina, koji su vremenski točno određeni, ne može se šablonski objašnjavati svaki socijalni pokret uopće; tako se dobiva utisak, da se kroz stoljeća zbiva uvijek isto (i svagdje isto!). Postanak feudalnih odnosa, koji — kako Taškovski i sam kaže (23) — znače nesumnjiv napredak u organizaciji rada, ne može se objasniti samo »strašnom eksploatacijom«, zbog koje narod gubi zemlju i sredstva za život. Posljedica je takvog načina gledanja tvrdnja, da je bogumilstvo »veliki progresivni pokret« u borbi s feudalizmom, i to u doba, kad je feudalizam doista jedini značio progres! Taj se unutrašnji nesklad ne može premostiti razlikovanjem pozitivne i negativne strane u tom pokretu, pri čem bi se negativna strana sastojala tobože u težnji za »nekim maglenim prakršćanskim komunizmom« (23), nekim »prakršćanskim općinama« — u težnji, koja se konkretno ne da i onako ničim dokazati. Daljnji je plod ovog nimalo materijalističkog naziranja, da Taškov-

ski opravdava bogumile zbog toga, što nisu mogli predvidjeti razvoj kapitalističke proizvodnje, pojavu buržoazije pa čak i proletarijata (40)! I t. d., i t. d.

Ovo romantičko i potpuno nekritično prilaženje jednom značajnom problemu srednjovjekovne historije nema doista ništa zajedničko s materijalističkom interpretacijom historijskog razvoja. To, što ova prije svega zahtijeva od historičara, jeste savjesna analiza svake konkretne historijske situacije i pojave. Da je Taškovski ovako shvatio svoju zadaću, on bi morao uočiti bitnu razliku u socijalnom sadržaju vjerskih pokreta, koji se pojavljuju u vremenskom razmaku od nekoliko stoljeća, u sredinama s vrlo heterogenim društvenim razvojem. Međutim, niti je on uzeo u obzir dragocjenu spoznaju Angelova, da se pokret čak ni u svojoj kolijevci nije mogao učvrstiti na selu izvan svojih gradskih centara, niti je mogao izbjeći jedno od svojih osnovnih protuslovlja — povezivanje bogumila već u X. st. uz interese državne vlasti, koja ni tada, a ni kasnije, nije još dugo mogla biti drugačija nego samo feudalna. Činjenicu, da se u nekim zemljama kao »bogumili« pojavljuju izraziti feudanci, Taškovski objašnjava neke vrste — klasnim prebjeglicama (55). Pri tom ima doduše, na umu prije svega albigenško plemstvo, ali bi očitó ova pretpostavka trebala da objasni i značajnu ulogu vlastele u »crkvi bosanskoj«.

Već je Petranović — koji nije nipošto poricao heretički utjecaj u toj crkvi — ispravno zaključio: »Kralj, vlastele bosanci i crkva bosanska tri su moćna faktora, na kojima se držao državni sustav i poredak u bosanskoj najprije banovini pa kraljevini. Ova tri državna tijela bila su tijesno međ sobom spojena, i sudba svakoga od njih napose nerazlučno svezana sa sudbinom i opstanakom cijele države ...« On uočava, nadalje, da su »kristjani« uživali svoje povlastice »kao moćna potpora svjetskoj vlasti, kojoj svojim duhovnim uticajem na narod bijahu najzgodnije oruđe za uzdržanje mira i spokojstva u državi«. Petranović je ove tvrdnje mogao potkrijepiti uvjerljivim podacima iz XV. st., a nova građa iz XIV. st. dala im je i šire vremensko opravdanje i daljnje sadržajno produbljenje. Taj sam rezultat izrazio 1940. u konstataciji, da su »kristjani« bili »najrazličitijim vezama usko povezani s društvenim i političkim interesima plemstva« (»Crkva bosanska« ..., 123). Značajan udio »kristjana« u političkom životu zemlje, napose u bosanskom saboru, nimalo ne umanjuje najnoviji ispravak u tekstu Pucićeva izdanja »Spomenika srpskih« (I, Priloge V), prema kojem se nije radilo o nekoj privolji (permission) »kristjana« na ispravu bosanskog kralja Dubrovčanima 1404., nego o njihovu obećanju (promise), koje su izricali mjesto prisege (usp. Dinić, Jedan prilog za istoriju patarena u Bosni, Zbornik Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu I, 1948, 35). Ostaje, prema tome, neprijepornom činjenica, koju sam u prilogu: »Društvene borbe u povijesti hrvatskog i srpskog naroda« (Republika II, Zagreb 1946., str. 496) sazeo u ove riječi: »Ali su naši »kristjani« bili daleko od toga da svijesno ili nesvijesno razaraju feudalno ustrojstvo sredovječne Bosne. Od prvog spomena u vrelima, kad im je »patronom« sam ban Kulin, do posljednjih vijesti, u kojima se pojavljuju kao ugledni »kućane« na dvořu hercega Stjepana Vukčića, »kristjani« su tijesno povezani s klasnim interesima plemstva i političko-upravnim strojem feudalne države. Njihovi predstavnici jamče u ime »crkve bosanske« za obveze vladara prema vlasteli kao i vjernost vlastele prema vladaru. Značajan su čimbenik u radu državnog sabora, posrednici između zavađenih velmoža i vladara, njihovi savjetnici, upravnici i poslanici u različitim diplomatskim zadaćama. Nisu, dakle, kao toliki suvremeni heretici, dali u vjerskom ruhu oduška nastojanjima potištenih slojeva za slobodom,

ali su svojim istrajnim otporom izrazili težnju sredovječne Bosne za što samostalnijim državnim i kulturnim razvitkom.«

Mjesto da u »bogumilskom pokretu« gleda »preteču seljačkih ustanaka u Evropi protiv feudalnog gospodstva«, a bogumilstvu u cijelosti prida u zaslugu, da je »iz temelja potreslo cijeli feudalni društveni sistem«, okupljajući oko sebe »mnogomilijunske mase u gradovima i selima« i t. d., Taškovski je trebao da kritički ispita i istraži sve, što se u vrelima odnosi na pojavu bogumilstva u Makedoniji. Time bi dao vrijedan prilog mladoj historijskoj nauci svoga naroda.⁹

V.

Sasvim je druge vrste »Jedan prilog za istoriju patarena u Bosni« od M. Dinića (Zbornik Filozofskog fakulteta Univerziteta I, Beograd 1948). Pisac polazi s gledišta, da se s obzirom na osnovnu kontroverzu u pitanju »crkve bosanske«, koju svodi u »krajnjoj liniji na dve osnovne teze«, »nameće potreba da se pristupi raščišćavanju pojedinačnih pitanja i da se na taj način dođe do čvrstih oslonaca, na osnovu kojih bi se mogli izvoditi opšti zaključci« (33). To, dakako, ne znači, da Dinić nije zauzeo sasvim određeno mjesto u spomenutoj kontroverzi. U svojoj ocjeni Gluščeve »Istine o bogomilima« iz istog vremena (Istoriski glasnik 1, 1948) on je, doduše, konstatirao, da je problem »crkve bosanske« »jedan od najsloženijih naše srednjovekovne istorije« (74), ali je ipak zaključio, da su u osnovi pogrešne sve teze, »koje odbacuju shvatanje F. Račkog da je »bosanska crkva« bila jeretička«, i da »nesporazum dolazi usled ignorisanja svih stranih izvora i jednostranog tumačenja domaćih« (73). Dinić je tom prilikom navijestio, da će »na drugom mestu raspravljati opširnije o tom pitanju«, ali to dosad nije uradio.

U svom prilogu dokazuje, da »članovi crkvene organizacije«, kojih odnos prema običnim »pristicama« crkve bosanske ne smatra još potpuno rasvijetljenim (33), nisu polagali zakletve. Prema tome, zaključuje on, »podaci iz Dubrovačkog državnog arhiva... nesumnjivo dokazuju, da je jedno od tvrđenja zapadnih izvora o patarenima tačno, ali da se ono odnosi samo na članove crkvene organizacije i da su se samo ovi strogo pridržavali učenja ove sekte« (33). Međutim, Dinić ide i dalje u izvođenju svojih zaključaka: on očito izjednačava »predstavnike bosanske crkve« s perfectima kod katara, a daljnju potvrdu za istinitost »zapadnih izveštaja« nalazi i u izrazu »prava vjera apostolska«, kako gost Radin naziva vjerovanje svoje crkve.

Treba, prije svega, istaći, da Dinićev prilog obogaćuje nauku novim podacima o bosanskim »krtjanima«, koji potvrđuju ispravnost mišljenja, dosad osporavanog od zastupnika teze Račkoga, da Dubrovčani nazivaju »patarenima« izričito »krtjane«, a ne obične vjernike. Objašnjavajući podatke iz instrukcija dubrovačkim poslanicima u Bosni 1404., Dinić kaže: »Patareni, od kojih su Dubrovčani želili da

⁹ Taškovski nije ni cjelovitim svojim shvaćanjem ni u pojedinostima ništa novo unio u problematiku bogumilstva. Ne smatram stoga potrebnim, da se zadržavam na različitim tvrdnjama, koje je preuzeo od starijih pisaca, pri čemu iznenaduje povjerenje, koje pokazuje osobito prema nekritičnom Klinčarovu. Napominjem samo, da su navodi iz literature odštampani skrajnje nemarno (jednako u tekstu kao i na kraju knjige) i da bi pisac ubuduće morao znanstvenom aparatu posvetiti više pažnje.

dobiju obećanje prilikom sklapanja ugovora sa Bosnom, isključivo su predstavnici 'bosanske crkve'. To je jedini moguć zaključak koji se nameće, naročito kada imamo tolike druge dubrovačke izvore gde se pod patarenima samo oni podrazumevaju. A i njihovo posebno pominjanje, pored vlastele od koje se traži prava zakletva, dovoljno jasno ukazuje na to.« (37) Dakle, »u većini slučajeva reč pataren u dubrovačkim izvorima — i to upravo tamo gde se ne oseća nikakva tendencija — ima sasvim određeno, ograničeno značenje i odnosi se samo na predstavnike 'bosanske crkve' ...« (37)

On je, nadalje, nesumnjivo dokazao, da »krtstjane« »nikada u poveljama, na čijoj su izradi i oni sudelovali, ne vidimo kao svedoke koji se zaklinju« (38), a da su Dubrovčani — kad su 1432. zahtijevali da Pavlovićeva vlastela prisegne »stavljajanjem istovremeno ruke na povelju i krst« — »dobro znali ko u Bosni može polagati pravu zakletvu i na koji se način ona obavlja« (39). »Krtstjani« su, naprotiv, prema svom običaju, davali samo »obećanje« (promission, proferta). Opravdana je, dakle, bila moja tvrdnja u: Problemu »bosanske crkve« ... (101), koju Dinić smatra kategoričnom: »Ako se u povelji nalazi formula zakletve, ona je uvijek takva, da se može nazvati ortodoksnom, i nikada, ni u jednoj povelji, ne postoji kakav drugi oblik zakletve, možda, bogumilske«.

Preostaje još samo jedna pretpostavka, želimo li ostati u okviru teze Račkoga: da »obećanje« predstavnika »crkve bosanske« shvatimo kao isključivu pojavu dualističkih heretika, »savršenih« katarata. Ali, da li se takav zaključak nužno nameće kao jedino mogući?

Poznata je činjenica, da redovnici, kako u zapadnoj tako i u istočnoj crkvi, nisu smjeli prisizati. Kao značajan primjer neka posluži prisega svjedoka Henrika IV. prigodom njegova izmirenja s papom u Canossi 1077. Opat poznatog samostana benediktinaca u Clunyju Hugo — prema C. J. Hefelevu (Conciliengeschichte V, 1886, 97) — »obvezao se kao redovnik za kralja na drugi način«, negoli svjetovnjaci: »pružanjem ruke umjesto prisege«. Ova činjenica, dakako, sama po sebi ne dokazuje još redovničko obilježje »krtstjana«, ali ima dovoljno drugih dokaza, koji to nesumnjivo posvjedočuju. Dinić i sam navodi izraze dubrovačkih izvora, kojima se »krtstjani« označuju kao regullantes, religiosi, i izričito razlikuju od lajika (37). Domaća vrela nazivaju ih »redovnicima«, i po tom staleškom obilježju potpuno ih izjednačuju s franjevcima i kaluđerima (usp. moju raspravu: Samostalna »crkva bosanska« ...).

Ne ulazeći zasad u osnovno sporno pitanje o učenju »crkve bosanske«, upozorio bih na okolnost, da ima i takvih povjesničara, koji pristaju uz mišljenje Račkoga, ali ne poriču pri tom redovništvo »krtstjana«.

Šufflay, na pr., ne sumnja u to, da su »krtstjani' ili 'patarini' samostanci, koji su prema kazivanju Orbinija imali svoje samostane u dolinama i zabitnim mjestima«. On, štaviše, misli, da su baš »krtstjani« najduže sačuvali bit »goleme zone eremita i anahoret«, koja se prostirala od središnjeg Balkana do južne Italije (Croatia sacra I, 1931, 1f3).

Ni Jireček nije nikad pao u iskušenje, da pouzdane podatke historijskih izvora žrtvuje bilo kojoj tezi. Još 1879., u vrlo instruktivnom prilogu »Bosna i Hercegovina za středověku« (Časopis Musea Král. Českého LIII, 267—288), opazio je da se »krtstjani« nazivaju u latinskim vrelima regulares, pa je ovaj izraz objasnio pretpostavkom, da su se »duhovni upravnici Patarena«, t. j. »strojnici«, »odijevali u

redovničko ruho«, zbog čega su ih stranci i nazivali redovnicima. Ali je kasnije uvidio, da ova pretpostavka nije točna i da su se »krsťjani« odijevali »sasvim obratno od ... zapadnih i pravoslavnih klerika« (Istorija Srba, prev. Radonić, IV, 35). Utoliko je, dakako, redovnički naziv za svjetovno odjevne »krsťjane« bio značajniji; on se mogao izvesti samo iz njihove redovničke stvarnosti, a ne njihova vanjskog izgleda. Tako Jireček opravdano konstatira, da je u Bosni poslije 1203. »seкта zadržala manastirsku organizaciju i u potonjim vekovima kada su Dalmatinci njene pristalice, po primeru Lombardana, obično nazivali Patarenima« (I, 164); da su Bosanci nazivali svoje redovnike »u užem smislu reči 'krsťjani', a Dalmatinci 'patareni'« (IV, 35); da su oni kao monasi živjeli u manastirima (IV, 182).

Ne priznajući redovnički karakter »krsťjana«, Dinić ne priznaje ni postojanje njihovih samostana. On, doduše, ne poriče, da su »krsťjani« odnosno »patareni« — kako ih bez opravdanog razloga naziva, jer izraz, kojim se oni sami služe, ne može biti predmet spora — živjeli u nekim zajednicama (societas) pa i u zajedničkim nastambama (domus christianorum). Ali i u tom vidi samo još »jednu sličnost u izrazima, očigledno ne slučajnu, u izvorima o katarima i u dubrovačkim vestima o bosanskim patarenima ... Mislimo da ne može biti sumnje da su domus patarenorum (christianorum) u Bosni isto što i domus haereticorum u Francuskoj. Dubrovčani su očigledno prevodili izraz koji je bio u upotrebi u samoj Bosni (setimo se »hiže« velikog gosta Radoslava)« (43, bilj. 57).

Kao ni u slučaju prisege, tako se ni u ovom pitanju ne nameće ovakav zaključak, izveden isključivo na osnovi analogije, s nekom neizbježivom nužnošću. Nije doista potrebno tražiti objašnjenje izvan Bosne, ako se ono može naći u njoj samoj. Već sam jednom prilikom napomenuo, da su izrazi, kojima se u bolinopoljskoj izjavi označuje samostansko uređenje »krsťjana«, bili općenito u porabi. »Njima se služe u istom smislu i franjevci u Bosni. I oni imaju svoje conventus, domus i loca, pa ih ovim redom navode i papinska pisma ...« (Samostalna »crkva bosanska« ..., 11).

Najzad, pitanje »crkve bosanske« dodiruje u jednoj važnoj pojedinosti prilog na istovetnost ili srodnost s dualističkim sektama na Zapadu i ne nameće kao jedino moguće objašnjenje ono, koje Dinić daje u skladu sa svojim osnovnim stanovištem. On kaže: »Radin gost nam u stvari potvrđuje ono što zapadni izveštaji iznose protiv bosanskih patarena, a što je ovima bilo zajedničko sa katarima.« (43) Svaka kršćanska crkva ili sekta mora, želi li naći opravdanje za svoj opstanak, smatrati sebe izrazito kršćanskom, zbog čega jedna drugoj i odriču pravo da za se prisvajaju kršćansko ime. A svaka je od njih povrh toga uvjerena, da samo ona ispovijeda »pravu apostolsku vjeru«, jer po čemu bi ona mogla biti kršćanska, kada svoju nauku ne bi izvodila neposredno od apostola. Katolička crkva, na pr., i danas zahtijeva od svakoga svoga vjernika da nauči barem očenaš, deset zapovijedi i — »apostolsko vjerovanje«.

Najzad, pitanje »crkve bosanske« dodiruje u jednoj važnoj pojedinosti prilog N. Radojčića, O jednom naslovu velikoga vojvode bosanskoga Hrvoja Vukčića (Istoriski časopis I, 1948, 1—2). U tom prilogu, metodički vrlo značajnom, Radojčić je dokazao, da se u poznatoj bilješci Hvalova evanđelja na nalaze riječi: u hram', nego riječ: uram' (hr'voe veliki), koju je već Ruvarac 1880. objasnio kao mađarski izraz u značenju »moj gospodin«. Radojčić, prema tome, zaključuje, da je do Bosne dospjela »mađarska titula u ram u vremenu, kada je označavala svakog visokog gospodina, ali još uvek pretežno jednoga između najviših« (52).

Time je od argumenata, koji su se dosad mogli navesti u prilog mišljenju, da su vjernici »crkve bosanske« imali — protivno suvremenim dualistima — hramove, otpao jedan, koji prema Radojčiću, ponešto pretjerano, spada »među najsudbonosnije pogreške i od njih praćene zabune u našoj historičkoj književnosti« (41). S Hvalovim zapisom ne propada jedino dokumentarno svjedočanstvo, na kojem se osniva navedeno mišljenje. Još uvijek postoji nesumnjiva činjenica, da gost Radin Butković određuje u svojoj oporuci »za hram i za greb gdje mi kosti budu i legu« svotu od 140 dukata. Takva »capella«, kako je naziva dubrovački pisar (GIZM 1913, 376), nadvisivala je — prema saopćenju Truhelke (Napretkova Povijest, 784) — grob i stećak tepčije Batala, koje je on otkopao kod Gornjeg Turbeta u dolini Lašve. Daljnji dokaz predstavljaju t. zv. katakombe u Jajcu, koje su zapravo nedovršena crkva s grobnicom, usječena u kamenu. Prema reljefima do vratiju, Truhelka je mnogo razloga zaključio, da se vjerojatno radi o porodičnoj grobnici vojvode Hrvoja, koji je do smrti ustrajao »in paganismo ritu«, kako sam naziva svoju vjeru u pismu kraljici Barbari (ap. Lucius, Memorie istoriche di Tragurio ora detto di Traù, 395). Značajno je, da sredinu kripte u tom hramu-grobnici zaprema žrtvenik (oltar) s pločom, u koji je urezan velik dvostruki križ s mjesecom i suncem, poznatim simbolima mrtvačkog kulta sa stećaka, a da se križ istog oblika nalazi zajedno s ovim simbolima i u gornjoj crkvi. (Usp. GIZM 1892, 57—68.) Usprkos svima domišljanjima o podrijetlu Hvalova rukopisa ne može se olako prijeći ni preko činjenice, da se od 18 mjesta u tekstu njegova Apostola, koja je Daničić uočio kao posebno izdvojene odlomke, jedan čita u istočnoj crkvi na dan posvete nove crkve (Starine III, 6).

Ali upravo ovi Daničićevi podaci upućuju na zaključak, da Hvalov rukopis nije ipak dovoljno ispitan, kako tvrdi Radojčić. Daničić i sam dopušta, da spomenuta mjesta nije možda sva opazio, jer u tekstu ima i bilježaka, a on nije imao »kad mnogo motriti te bilješke izvan teksta« (6). Smatram, da bi, i poslije Daničića i Račkoga, bilo potrebno proučiti Hvalov rukopis iznova, osobito s liturgijskoga gledišta. S pravom konstatira Radojčić, da prema priznanju samog Račkoga ima u rukopisu »čitava hrpa osobina, koje govore protiv njegova bogomilstva« (39). Uostalom, baš je Rački konstatirao, da »i «ecclesiae materiales» bjehu po strogih načelih sekte zabranjene, pa jim ipak nalazimo tragova u Bosni u XV. vijeku« (Starine I, 108).

U prilogu o Hrvojinu naslovu nije Radojčić izrazio svoje stanovište u pogledu bosanske hereze, ali je to s nekoliko riječi uradio u raspravi: Obred krunisanja bosanskog kralja Tvrtka I. (Pos. izd. CXLIII, 1948, str. 7). Ondje kaže, da pitanje odnosa između srednjovjekovne Bosne i kršćanstva »nije ni blizu svome rešenju«, da je »danas nemoguće tačno prikazati verski život u Bosni srednjeg veka« i da se »pouzdanu zna samo ovo — sav crkveni život srednjovjekovne Bosne pun je nejasnosti i protivrečnosti.«¹⁰

Jaroslav Šidak

¹⁰ Napominjem, da sam — osim priloga, koje sam u tekstu naveo — objelodanio u prikazanom razdoblju još ove priloge, koji se potpuno ili djelomično odnose na »crkvu bosansku«: HE, s.v. Bosna — Povijest Bosne i Hercegovine, Crkva bosanska, Brak u srednjovjekovnih Bošnjana, i Djed; poglavlja o povijesti Bosne i Hercegovine i o »crkvi bosanskoj« u »Hrvatskoj povijesti za VIII. razred« (1941).

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



GODINA III

1950

BROJ 1-4

NAKLADA „ŠKOLSKE KNJIGE” / ZAGREB

R E D A K C I O N I O D B O R

V L A D I M I R B A B I Ć
M I R O S L A V B R A N T
G R G A G A M U L I N
M A R K O K O S T R E N Ć I Ć
J A R O S L A V Š I D A K

G L A V N I I O D G O V O R N I U R E D N I K

J A R O S L A V Š I D A K

HISTORIJSKI ZBORNIK – GODINA III. – 1950.

I Z D A J E
P O V I J E S N O D R U Š T V O H R V A T S K E
Z A G R E B