Ivan Jordan

ISSN 0353-295X (Tisak) 1849-0344 (Online)
Radovi - Zavod za hrvatsku povijest
Vol. 57, br. 1, Zagreb 2025.

UDK: 929-052Strossmayer, J. J.
94(497.5)"18"(091)
Prethodno priopćenje
Primljeno: 10. 9. 2025.
Prihvaćeno: 23. 10. 2025.
DOI: 10.17234/RadoviZHP.57.13

Cyrillo-Methodiana kao političko oruđe: Strossmayerova konstrukcija mita u službi naciogenetike

Ovaj rad analizira Strossmayerovu upotrebu Cyrillo-Methodiane — narativa o Ćirilu i Metodu i crkvenoslavenskoj liturgiji — kao političke tehnologije u hrvatskom nacionalnom pokretu 19. stoljeća. Središnja je teza kako Strossmayer nije pasivni čuvar tradicije, već svjesni arhitekt semiotičke transformacije koja liturgijsku praksu — dotad geografski ograničenu i pastoralno marginaliziranu — preobražava u nacionalni simbol. Primjenjujući Hobsbawmov koncept „izmišljene tradicije", Barthesovu teoriju mita i Schmittovu političku teologiju, rad pokazuje kako Strossmayer gradi diskurs o crkvenoslavenskoj liturgiji kao apostolskoj baštini, ne izmišljajući tradiciju „ex nihilo", već transformirajući njezino značenje i funkciju. Ključni dokumenti su Promemorija Svetoj stolici (1859), korizmene poslanice i Promemorija ruskoj vladi (1876), koje otkrivaju geopolitičku dimenziju projekta, te enciklika Grande munus (1880), čija analiza demonstrira hermeneutičke strategije kojima Strossmayer transformira teološki dokument u političku deklaraciju. Rad ujedno pokazuje kako Strossmayerovo samopozicioniranje kao Metodovog nasljednika predstavlja performativni čin koji mu osigurava autoritet tumačenja tradicije koju utjelovljuje. Pitanje teološke iskrenosti pritom promašuje bit: diskurs funkcionira politički neovisno o motivaciji, a upravo autentičnost ekumenske vizije omogućuje njezinu političku učinkovitost.

Uvod

U proljeće 1859. godine biskup Josip Juraj Strossmayer otputovao je u Rim, gdje je s povjesničarom Franjom Račkim izradio memorandum Svetoj stolici o slavenskom pitanju, pokrenuvši višedesetljetni projekt koji će temeljno transformirati značenje crkvenoslavenskog u hrvatskom društvu. Ta praksa, paradoksalno, nije bila revitalizacija u uobičajenom smislu riječi. Premda je liturgija na crkvenoslavenskom jeziku opstojala u određenim hrvatskim krajevima — osobito na Kvarneru i u sjevernoj Dalmaciji — svijest o Ćirilu i Metodu kao apostolima slavenskog naroda bila je, kako primjećuje Šuljak, „gotovo mrtva" čak i među svećenicima koji su tu liturgiju služili.[1] Izvještaji biskupa upućeni Rimu bilježe

[1] ŠULJAK 1994: 278.

kako su i u tradicionalnim glagoljaškim središtima svećenici obavljali slavensku liturgiju mehanički, ne razumijevajući tekstove koje čitaju. Austrijske vlasti, premda formalno dopuštaju praksu gdje postoji običaj, aktivno obeshrabruju njezinu upotrebu imenovanjem sebi odanog episkopata i uskraćivanjem potpore za tiskanje crkvenoslavenskih knjiga. Strossmayerova intervencija stoga nije revitalizacija liturgijske prakse same po sebi, već konstrukcija njezina značenja — transformacija lokalne obredne osobitosti u nacionalni simbol apostolskog kontinuiteta. Unutar jedne generacije, crkvenoslavenska liturgija postala je nacionalna svetinja, materijalni dokaz hrvatske apostolske starine i borbeni poklik protiv hegemonije Beča i Pešte.

Ovaj rad istražuje Strossmayerovu upotrebu Cyrillo-Methodiane — narativnog kompleksa koji obuhvaća svete Ćirila i Metoda, njihovo poslanje među Slavenima i crkvenoslavensku liturgijsku tradiciju — kao političke tehnologije u službi hrvatskog nacionalnog pokreta 19. stoljeća. Središnja je teza kako Strossmayer nije pasivno čuvao postojeću tradiciju, već je svjesno konstruirao mit kroz tri simultana mehanizma: teologizaciju, konstrukciju povijesnog kontinuiteta i prisvajanje papinskog autoriteta. Taj proces predstavlja ne organsku evoluciju, već promišljenu transformaciju u kojoj se teološka tradicija reinterpretira kao nacionalna baština, a liturgijska praksa preoblikuje u politički čin.

Pojam „mit“ u ovom radu ne koristimo u kolokvijalnom smislu izmišljotine, već u tehničkom smislu koji su razvili R. Barthes[2] i C. Lévi-Strauss[3]: mit je specifičan način organiziranja značenja u kojem se povijesni materijali transformiraju u naturalizirane, samorazumljive istine. Barthes definira mit kao sekundarni semiološki sustav — sustav koji preuzima već postojeće znakove i upisuje im nova značenja. Primijenjeno na naš slučaj: crkvenoslavenska liturgija, primarni znak s povijesnim značenjem pastoralne prakse, postaje nositeljem sekundarnog značenja — nacionalnim simbolom i dokazom apostolske starine. Ovaj proces nazivamo semiotičkom transformacijom.

Prije nego što prijeđemo na teorijski okvir, nužno je precizirati dva ključna pojma koja strukturiraju ovu analizu, odnosno „politička tehnologija“ i „teologizacija“. Pod političkom tehnologijom razumijemo sustav diskurzivnih i institucionalnih praksi koji služi proizvodnji i reprodukciji političkih učinaka. Pojam preuzimamo iz Foucaultova opusa, gdje tehnologija označava ne strojeve, već racionalizirane metode djelovanja na ponašanje pojedinaca i populacija.[4] Politička tehnologija nije neutralan instrument koji političar koristi izvana — ona je produktivna sila koja oblikuje sam teren političkog, određujući što je uopće moguće misliti, reći i činiti. Primijenjena na Cyrillo-Methodianu: nije riječ o tome da Strossmayer

[2] BARTHES 1972: 109–137.

[3] LÉVI-STRAUSS 1955: 428–444.

[4] FOUCAULT 1977: 135–169; FOUCAULT 2003: 241–247.

koristi postojeći simbol za političke ciljeve, već da diskurzivne i obredne prakse koje on organizira proizvode crkvenoslavenski kao politički simbol.

Teologizacija označava proces kojim političke kategorije dobivaju transcendentnu dimenziju kroz artikulaciju u religioznom registru. Ovaj pojam razvijamo u dijalogu sa Schmittovom tezom o sekularizaciji, ali u obrnutom smjeru. Schmitt tvrdi da su moderni politički pojmovi sekularizirani teološki pojmovi — suverenost potječe od Božje svemoći, izvanredno stanje od čuda.[5] No Strossmayerov slučaj demonstrira obrnuti proces: nacionalna pripadnost, kulturna autonomija i jezična prava ne postaju sekularni, već dobivaju soteriološku dimenziju. U saborskim govorima 1860. godine Strossmayer eksplicitno povezuje federalizam s kršćanskim načelima, tvrdeći da centralizam nije u duhu pravednosti i Evanđelja jer znači prevlast jednog naroda nad drugim.[6] U korizmenoj poslanici iz 1886. godine produbljuje ovu poziciju: legitimna vlast ima svoje sjedište ondje gdje Bog sam sa svetim zakonom svojim prebiva — u ljudskoj savjesti.[7] No što kada vlast djeluje protiv volje naroda i Božjeg zakona? Strossmayer nudi odgovor: narod ima pravo braniti svoja prava i sloboštine, ali putem zakona i pravice, ne silom. Put otpora jest put križa, trnovit i spor, ali narod koji ostane vjeran Bogu, ma koliko malen, na koncu dospijeva do svoje svrhe.[8] Razmjeri austrougarske opstrukcije postaju vidljivi 1882. godine, kada Strossmayer u dogovoru sa Svetom stolicom donosi dekret o obnovi glagoljsko-rimske liturgije u cijeloj biskupiji povodom posvećenja đakovačke katedrale. Bečka vlada intervenira diplomatskom ucjenom: ako Rim ne odustane od liturgijske obnove, Austro-Ugarska će formalno priznati talijansku okupaciju Vječnoga Grada uzvratnim posjetom talijanskom kralju.[9] Slavenska liturgija time postaje talac širih geopolitičkih kalkulacija. No upravo kroz ovu dinamiku teologizacija proizvodi specifičnu vrstu političke obveze — onu o kojoj nije moguće pregovarati jer nije utemeljena u interesu, već u svetosti. Crkvenoslavensko pitanje prestaje biti administrativno i postaje grijeh protiv apostolske baštine.

Teorijski okvir kombinira spomenutu Schmittovu političku teologiju i Hobsbawmov koncept „izmišljene tradicije“. Hobsbawm demonstrira kako se prakse koje se nazivaju drevnima zapravo namjerno konstruiraju u relativno nedavnoj prošlosti — skup praksi obrednog ili simboličkog karaktera koje nastoje usaditi određene vrijednosti kroz ponavljanje, implicirajući kontinuitet s prošlošću koji je često više prividan nego stvaran.[10] Međutim, Strossmayerov slučaj zahtijeva

5 SCHMITT 1922: 43.

6 STROSSMAYER 1862: 375.

7 STROSSMAYER 1886: 53–54.

8 STROSSMAYER 1886: 54.

9 JELIĆ 1906: 162.

10 HOBSBAWM I RANGER 1983: 1–14.

proširenje Hobsbawmova modela. Crkvenoslavenska liturgija nije izmišljena u 19. stoljeću — ona ima dokumentirani kontinuitet od devetog stoljeća, no taj kontinuitet valja razumjeti s nužnim nijansama. Rimska izdanja glagoljskih misala (Levaković 1631, Paštrić 1706, Karaman 1741) bila su obilježena nametnutom ruskom redakcijom crkvenoslavenskog jezika, što je izazvalo otpor među hrvatskim glagoljašima kojima je taj jezik bio nerazumljiv. M. Bogović navodi kako je splitski svećenik Stjepan Ružić obilazio dalmatinske krajeve pozivajući da se Karamanov misal spali jer sadrži ne samo jezične nego i vjerske pogreške.[11] Ovakve reakcije otkrivaju paradoks rimske politike: knjige koje je Sveta stolica tiskala kao potporu glagoljaškoj tradiciji zapravo su je alijenirale od njezinih nositelja. Slično, osnivanje glagoljaških sjemeništa bilo je kasno, ekonomski nestabilno i politički osporavano — Zmajevićevo glagoljaško sjemenište u Zadru osnovano je tek 1729. godine, nakon višegodišnjih pregovora sa Svetom stolicom i mletačkim vlastima. U 19. stoljeću austrijska uprava aktivno potkopava glagoljašku izobrazbu: zadarski nadbiskup Novak izjavio je 1827. godine kako studij crkvenoslavenskog jezika za dalmatinski kler nije potreban, nakon čega je Centralno sjemenište u Zadru latinizirano dekretom austrijske vlade.[12] Kada su dalmatinski biskupi zatražili obnovu glagoljaškog studija, bečka *Studienhofkommission* odbila je molbu (1835) s obrazloženjem kako ilirski studij nije nužan, te da bi njegova obnova bila protivna časti svjetovnog svećenstva.[13] Sustavno gašenje glagoljaške infrastrukture kulminiralo je 1879. godine, kada je Ministarstvo kulta i nastave dekretom ukinulo Ilirsko sjemenište splitske biskupije u Priku kod Omiša.[14] Vidimo kako je ovaj (dis)kontinuitet bio geografski ograničen na jadranske biskupije i pastoralno marginaliziran unutar šire crkvene prakse. Crkvenoslavenska liturgija nije izumrla kao obredna praksa, ali jest kao simbolički sustav.

Ono što Strossmayer konstruira, dakle, nije tradicija sama po sebi — već njezino značenje. Liturgijska praksa koja je bila pastoralno sredstvo postaje politički simbol; sveci koji su bili duhovne figure postaju prvaci nacionalnog identiteta; pismo koje je bilo komunikacijski medij postaje materijalni dokument političkih prava. Kontinuitet ostaje stvaran, ali funkcija i politički učinak tradicije radikalno se preoblikuju. Za razliku od Hobsbawmove izmišljene tradicije koja mora prikriti svoj novitet, ovdje imamo transformiranu tradiciju koja može eksplicitno priznati svoj kontinuitet — upravo je taj kontinuitet izvor njezine političke moći. Kombinacija Hobsbawma i Schmitta omogućuje analizu kako Strossmayer mobilizira religijsku tradiciju za nacionalne ciljeve, transformirajući teološke kategorije u političke imperative: gdje Hobsbawm objašnjava konstrukciju tradicije, Schmitt

[11] BOGOVIĆ 1994: 211.

[12] JELIĆ 1906: 145.

[13] JELIĆ 1906: 148.

[14] JELIĆ 1906: 70.

objašnjava mehanizam kojim religijski autoritet postaje politički resurs.

Hrvatska historiografija o Strossmayeru tradicionalno oscilira između dviju pozicija: glorifikacijske tradicije koja biskupa slavi kao graditelja moderne Hrvatske i kritičke revizije koja preispituje njegovu navodnu jugoslavensku orijentaciju. Obje pozicije dijele zajedničku pretpostavku — da je ključno historiografsko pitanje Strossmayerovo „pravo" nacionalno opredjeljenje. Jugoslavenska historiografija prisvajala ga je kao oca jugoslavenstva; post-1991. revizionizam nastoji ga očistiti od te etikete dokazujući njegov hrvatski nacionalizam. Novija historiografija uspješno je nadišla ovu dihotomiju. Tomljanovich nudi prvu sveobuhvatnu monografiju koja Strossmayera tretira kao modernog europskog političkog aktera na sjecištu nacionalizma i katolicizma, premještajući diskusiju s ideoloških optužbi na analizu političkog konteksta.[15] Lukić sistematično dokumentira opseg i sadržaj ćirilometodskog diskursa u hrvatskom javnom životu 19. stoljeća, utvrđujući korpus od približno 600 bibliografskih jedinica iz crkvenih periodika toga doba.[16] Slišković analizira Strossmayerovu viziju europskog jedinstva kroz tri dimenzije — geopolitičku, religioznu i kulturnu — pokazujući kako se kod Strossmayera politički i teološki diskurs međusobno prožimaju.[17] Švoger kontekstualizira Strossmayerovo djelovanje unutar liberalnog katolicizma kao specifičnog intelektualnog miljea 19. stoljeća, demonstrirajući kako su njegova politička i kulturna nastojanja bila strukturno prožeta idejom crkvenog jedinstva — ne kao naknadnom racionalizacijom, već kao konstitutivnim elementom njegove javne djelatnosti.[18]

Dok ovi radovi dokumentiraju što se govorilo o Ćirilu i Metodu, naš rad analizira kako je diskurs djelovao: kojim mehanizmima je liturgijska praksa transformirana u nacionalni simbol, a teološka kategorija u politički imperativ. Terminološka napomena: Strossmayerovi protivnici — kako unutar crkvene hijerarhije tako i u bečkim vladajućim krugovima — redovito su ga optuživali za panslavizam. Ova optužba bila je polemički topos, ne analitička kategorija. Valja razlikovati panslavizam kao političku ideologiju ujedinjenja svih Slavena pod ruskim vodstvom od Strossmayerova projekta koji instrumentalizira slavensku retoričku solidarnost za specifično hrvatske nacionalne ciljeve. On koristi ćirilometodski narativ kao resurs za konstrukciju hrvatskog nacionalnog identiteta i legitimaciju kulturne autonomije unutar Monarhije. Njegovo pozivanje na slavensko jedinstvo funkcionira kao diskurzivna strategija, ne kao politički program. Pitanje kojim se vodimo nije je li Strossmayer Hrvat ili Jugoslaven, niti je li njegova motivacija bila

15 TOMLJANOVICH 2000.

16 LUKIĆ 2005.

17 SLIŠKOVIĆ 2005: 209–220.

18 ŠVOGER 2011: 104–122.

primarno teološka ili politička — pitanje je kako je Cyrillo-Methodiana djelovala kao politička tehnologija neovisno o nakanama njezina arhitekta.

Konstrukcija mita Cyrillo-Methodiane

Franjo Rački završava svoju raspravu o slavenskim apostolima tezom da je „mnogo dragocjenije blago" od svih materijalnih spomenika – „pismenstvo, koje Slovenstvo primi iz ruk svojeih apostolov".[19] Dok su drugi narodi napustili svoje pismo, Hrvati su mu ostali vjerni. Crkvenoslavenski prestaje biti samo pismo, odnosno jezik, već postaje znak hrvatskog identiteta, dokaz autentične tradicije i ravnopravnosti unutar kršćanske civilizacije – transformacija koja je fundamentalno mitska.

Mit je proces kojim se značenje povijesnih činjenica transformira od pastoralnog sredstva do političkog simbola. Strossmayer eksplicitno izražava ovu viziju u pismu kardinalu Nini, gdje navodi kako je hrvatski narod „predodređen da bude evangelizacijski kvasac preko kojeg će se moći na Slavene primijetiti jedinstvo i sloga".[20] Istu logiku artikulira i u korizmenoj poslanici iz 1886. godine: slavenski narod ne treba ništa drugo da dosegne moć i ugled koji njegovoj budućnosti odgovara, nego da prizna vrhovno pravo svete rimske stolice — a to priznanje ne samo da ne bi naškodilo onome što mu je milo i drago, već bi to sve potvrdilo, posvetilo i oplodilo.[21] Od povijesnog događaja (Ćiril i Metod, 9. st.) gradi se teološko-politički program za sadašnjost (hrvatski narod kao mesijanski posrednik). Mit postaje društvena činjenica ne deskriptivnom točnošću već performativnom istinom: kada dovoljno ljudi vjeruje, kada se institucionalno organiziraju oko priče, konstrukcija proizvodi stvarnost.

Strossmayer razumije da mit mora biti vidljiv, opipljiv, ugrađen u svakodnevni vizualni horizont vjernika. On sam financira i naručuje umjetnička djela koja ugrađuju glagoljska slova i elemente: najbolji primjer su likovi Ćirila i Metoda u đakovačkoj katedrali – nisu prikazani s obilježjima koja imaju na bizantskim ikonama, već u zapadnoj liturgijskoj i monaškoj odori. Također, u đakovačkoj katedrali stavljeni su glagoljski natpisi na zidovima, transformirajući liturgijski prostor u materijalni dokument nacionalne povijesti. Ova vizualna strategija ključna je za masovnu mobilizaciju: običan vjernik ne čita akademske rasprave koje je sastavio F. Rački, ali vidi glagoljska slova na oltaru svake nedjelje. Pismo prestaje biti samo komunikacijski medij – postaje svetom ikonografijom, vidljivim dokazom apostolskog kontinuiteta. U ovo djelovanje ugrađuje se narativ neprekinutog kontinuiteta: ideja da postoji direktna, neprekinuta linija od Ćirila

[19] RAČKI 1859: 420.

[20] STROSSMAYER 1880: 172–173.

[21] STROSSMAYER 1886: 85.

i Metoda u 9. stoljeću preko srednjovjekovnih glagoljaša do suvremenih Hrvata. Ekvivalencija između glagoljice i hrvatskog identiteta također je konstrukt, jer većina Hrvata kroz povijest nikada nije koristila ovo pismo.

Institucionalizacija mita

Mit zahtijeva infrastrukturu – proces koji Bourdieu naziva „ortodoksijom", kada simbolička pozicija postaje toliko institucionalizirana da alternativa postaje nezamisliva.[22] Prvi korak bio je stvoriti institucionalnu infrastrukturu. Za vrijeme svog prebivanja u Rimu 1859. godine Strossmayer osniva zakladu za kolegij Sv. Jeronima. Pri ovom boravku upoznaje se i s F. Račkim, koji je već dvije godine u Rimu i bavi se istraživanjima u Vatikanskom arhivu. Rački je i prije susreta sa Strossmayerom započeo objavljivati znanstvene radove o ćirilometodskoj baštini. No tek sa Strossmayerovim mecenstvom započinje novo doba — ne liturgijske prakse same, koja se održavala u fragmentiranom obliku, već njezine znanstvene valorizacije i simboličke rehabilitacije.[23]

Rački u Strossmayeru nalazi ne samo mecenu već i prijateljsku potporu. Biskup ga hrabri, potiče, a poziva i druge — napose hrvatske studente u Beču i ostalim gradovima Carstva — da se posvete istraživanju ove baštine. Njihova suradnja proizvodi komplementarne diskurse: Rački gradi historiografski diskurs koji mora biti akademski legitiman, mora zadovoljiti standarde discipline, koristiti izvore, argumentirati. Strossmayer pak proizvodi pastoralni diskurs: izdaje okružnice kleru, piše pastirska pisma, organizira proslave, financira projekte. Akademska legitimacija i pastoralna mobilizacija tako djeluju u tandemu, međusobno se pojačavajući.

Na ovaj se način sve više javlja naciogenetski mit – mit koji sudjeluje u konstrukciji i konsolidaciji nacionalnog identiteta. Ovime uočavamo kako crkvenoslavenski kao simbol posjeduje specifičnu moć mobilizacije upravo zato što ta moć nije transparentna. Većina laika ne razumije crkvenoslavenske tekstove, a većina klera ih čita mehanički, bez punog razumijevanja. No to ne umanjuje simboličku snagu – naprotiv, upravo otajstvenost crkvenoslavenskog kao arhaičnog pisma i jezika povećava njegov karizmatski autoritet. Crkvenoslavenski djeluje kao polisemantični simbol koji apsorbira različite ideološke

[22] Usp. BOURDIEU 1977: 159–171.

[23] Do tog trenutka hrvatska je znanost baštinila predodžbu o glagoljaštvu kao zapuštenoj, intelektualno inferiornoj tradiciji „siromašnoga, duhovno zapuštenog popa glagoljaša" — stereotip koji je, unatoč ranim Jagićevim korekcijama, dominirao historiografijom. Strossmayer i Rački sustavno dekonstruiraju ovu predodžbu, gradeći alternativni narativ o glagoljaštvu kao apostolskoj baštini. Ova rehabilitacija počivala je na teološkom uvjerenju kako Crkva nije protivnik napretka, već ona kojoj civilizacija duguje veći dio svojih sveučilišta, akademija i učenih zavoda. Usp. STROSSMAYER 1886: 71; HERCIGONJA 1984: 23.

sadržaje[24]: za Rim, dokaz apostolske podrške; za kler, kulturna autonomija; za laike, znak vlastitosti; za nacionalni pokret, materijalni dokument predmoderne suverenosti. Strossmayer ne fiksira značenje već ga multiplicira – hegemonijski čvor gdje se križaju religiozni, kulturni i politički interesi. Ova strategija reflektira Gramscijev koncept hegemonije: nije dovoljno nametnuti dominaciju silom – potrebno je izgraditi konsenzus kroz artikulaciju različitih partikularnih interesa u univerzalan projekt.[25]

Međutim, ovdje se očituje i paradoks Strossmayerovog diskursa. Premda se pozicionira kao branitelj tradicije, on zapravo provodi radikalnu inovaciju. Liturgija na crkvenoslavenskom do ovog je trenutka bila fragmentirana, lokalna praksa, često zanemarivana čak i u područjima gdje je formalno dozvoljena. Strossmayer je transformira u uniformiranu, standardiziranu nacionalnu tradiciju, centralizirajući ono što je bilo periferno, kanonizirajući ono što je bilo varijabilno. Upravo je ovo ono što Hobsbawm naziva „izmišljanje tradicije“ — izgradnja obrednog i simboličkog kontinuiteta s prošlošću koja je uglavnom fiktivna ili drastično preoblikovana.[26] No Strossmayerova konstrukcija nije tek nacionalistički projekt po uzoru na sekularne nacionalizme koji su u to doba harali Europom. U korizmenoj poslanici iz 1886. godine, pisanoj u sjeni Kulturkampfa, Strossmayer izričito odbacuje model koji je u Italiji, Francuskoj i Njemačkoj katolike prisiljavao da svojim novcem grade vlastite škole i bolnice, dok ih je država istiskivala iz javnog prostora. Za Strossmayera, narod koji se odrekne Boga i zakona Božjega, ma koliko silan i moćan, odriče se time i vlastite budućnosti. Nasuprot sekularnoj „snošljivosti“ koja katoličko i apostolsko zvanje stavlja u okove, Strossmayer nudi alternativu: nacionalni identitet ukorijenjen ne u državi, već u Crkvi kao čuvarici civilizacije.[27] Liturgija time postaje arena za sukob: svaki svećenik je potencijalni agent nacionalizacije ili germanizacije, a svaki vjernik je potencijalni subjekt mobilizacije. Slijedeći misao M. Foucaulta, shvaćamo kako kontrola nad obrednim djelovanjem jest kontrola nad tijelom vjernika.[28] U Strossmayerovoj borbi za crkvenoslavenski jezik ne iščitavamo površno simboličko priznanje i dozvolu — on traži kontrolu nad redovnim obredom koji disciplinira tijela i upisuje nacionalni identitet u samu srž bujajućeg naciogenetskog procesa. Za Strossmayera, narod koji se odrekne Boga i zakona Božjega, ma koliko silan i moćan, odriče se time i vlastite budućnosti.[29]

---

[24] Lévi-Strauss ovaj oblik naziva „plutajućim označiteljem“ – simbol koji može apsorbirati različite ideološke sadržaje dok zadržava dosljednu auru autentičnosti. Usp. LÉVI-STRAUSS 1987: 63–66.

[25] GRAMSCI 1971: 57–58.

[26] HOBSBAWM I RANGER 1983: 1–2.

[27] STROSSMAYER 1886: 73–74.

[28] FOUCAULT 1977: 136–141.

[29] STROSSMAYER 1886: 52.

Infrastruktura Strossmayerova projekta stvara se tijekom spomenutog boravka u Rimu 1859. godine, kada on i Franjo Rački sastavljaju promemoriju Svetoj stolici o „slavenskom pitanju". Sam tekst Promemorije nije sačuvan u Vatikanskom arhivu.[30] Ono što posjedujemo jest referat fra Antonija da Rignana, u kojem nalazimo kostur same Promemorije.[31] Strossmayerov prijedlog, kako ga da Rignano rekonstruira, počiva na tri simultana mehanizma. Da Rignanovo izvješće otkriva dokument od izuzetnog značaja: rijetki su trenutci u kojima politički teolog tako otvoreno artikulira svoj geopolitički program. Ovdje vidimo ne samo što Strossmayer želi postići već kako svjesno konstruira višestruke diskurse za različite publike.

Prvo, na teološkoj razini biskup etablira svetost crkvenoslavenskog kroz konstrukciju soteriološke funkcije. Da Rignano izvještava kako Strossmayer tvrdi da bi katolički Slaveni sa slavenskom liturgijom „mogli biti, i sigurno bi bili, snažan poziv da sve shizmatičke Slavene obrate k sebi". Geografski horizont je eksplicitan: Bugarska, Srbija, Bosna, Makedonija, Albanija. Rusija je zasad „izvan nada biskupa Srijemskog", ali da Rignano bilježi kako Strossmayer vjeruje da bi obraćenje južnih Slavena moglo uzrokovati da „čak i Rusi osjete neko podrhtavanje". Ekumenski projekt nije marginalna dimenzija – to je eksplicitni geopolitički cilj, teološki legitimiran tvrdnjom o „jakom katoličkom elementu (...) gotovo istobitnom sa slavenskim obredom i jezikom". Izričaj „consustanziato" evocira nicejsku definiciju Kristove prirode. Koristeći termin iz samog središta kristološke dogme, Strossmayer podiže slavensku liturgiju iz razine crkvene prakse u razinu božanskog poretka — ono što je istobitno s katoličkom prirodom ne može biti uklonjeno bez napadanja same biti Crkve.

Na historiografskoj razini, Strossmayer uspostavlja narativ o „velikoj i štetnoj predrasudi da Rim nema poštovanja prema slavenskom jeziku i liturgiji" koju mora ukloniti „novim velikim činom Rimske Stolice". Ovdje vidimo kako Strossmayer koristi negativnu povijest – navodnu marginalizaciju slavenske liturgije – kako bi legitimirao poziv na njezinu obnovu. Slavenska liturgija jest bila marginalizirana tijekom stoljeća, ali Strossmayer ne priznaje legitimnost tih zabrana; umjesto toga, konstruira narativ u kojem su sve zabrane bile pogreške — odstupanja od pravog apostolskog nauma koji sada treba biti obnovljen. Ova konstrukcija ima

[30] A. Šuljak navodi da se rukopis Strossmayerove Promemorije iz 1859. godine čuva u Apostolskom arhivu u Vatikanu pod signaturom Congr. Concilio, Concilia 1859, vol. 240, ff. 524r–547v (ŠULJAK 1994: 278). Međutim, ovaj navod nije moguće verificirati. U korespondenciji s Prefekturom Apostolskog arhiva u Vatikanu (studeni 2024), tajnik Marco Grilli potvrdio je da serija Congr. Concilio, Concilia ne doseže do sveska 240. Naknadna pretraga Strossmayerovih relationes ad limina (Congr. Concilio, Relat. Dioec. 138, ff. 160r–250v), kao i rubricella te Positiones Kongregacije Koncila za 1859. godinu, također nije rezultirala pronalaskom dokumenta. Stoga se ovaj rad oslanja na objavljeni tekst koji donosi MATANIĆ 1971: 152–154, u iščekivanju budućeg razjašnjenja lokacije izvornog rukopisa.

[31] Usp. MATANIĆ 1971: 151.

jasnu ekumensko-političku funkciju. Kako pokazuje S. Slišković, Strossmayer je staroslavenski jezik koncipirao ne samo kao liturgijsku praksu već kao instrument zbližavanja s pravoslavljem — hrvatski prostor trebao bi postati most između Zapadne i Istočne crkve. No taj most ima specifičnu arhitekturu: on vodi preko Rima, ne mimo njega.[32] Crkvenoslavenski u katoličkoj uporabi ujedno bi svjedočio da Rimska crkva može sačuvati liturgijsku raznolikost, čime bi se pravoslavni oslobodili straha od latinizacije u slučaju crkvenog jedinstva. Da Rignano bilježi kako ta „predrasuda" biva „potkrjepljivana od strane grčkih šizmatika koji šire klevetu koliko god mogu". Strossmayer tako pozicionira pravoslavne ne kao legitimne čuvare istočnog obreda, već kao klevetnike koji zloupotrebljavaju rimske pogreške. Reinterpretacija povijesti omogućava Rimu da se pozicionira kao pravi zaštitnik slavenske liturgije – protiv pravoslavnih Crkvi.

Najkonkretniji dio Promemorije jest institucionalni program. Strossmayer ne traži samo podršku, on traži infrastrukturalnu transformaciju. Prvo, zakonodavnu: obnovu papinskih konstitucija koje propisuju slavensku liturgiju i imenovanje biskupa koji je podržavaju. Drugo, obrazovnu: osnivanje kolegija u Rimu „gdje se slavenska mladež može obrazovati u katoličkoj znanosti i naučiti slavensku liturgiju", te obuku klera u sjemeništima. Treće, liturgijsku: „Rim treba brinuti o ispravljanju i ponovnom tiskanju liturgijskih knjiga, kako u glagoljskom tako i u ćiriličnom pismu". Četvrto, misionarsku: ovlast svećenicima „da obavljaju svete čine i kažu misu na slavenskom jeziku" u Dalmaciji i „slavenskim provincijama Osmanskog Carstva" – eksplicitno pravoslavnim područjima.

Da Rignanovo izvješće otkriva kako Strossmayerova strategija funkcionira kroz dvostruku reprezentaciju. Za vatikansku kuriju, projekt je predstavljen kao crkvena ekspanzija – „veličanstven rast Katoličke crkve". Za slavenske narode, isti projekt predstavljen je kao nacionalno dostojanstvo – „uzdigao svoj slavenski narod". Geopolitička svjesnost je eksplicitna. Da Rignano bilježi kako Strossmayer fokusira „Bosnu, Bugarsku i sjeverni dio Albanije, gdje je slavenska nacija potlačena pod tiranijom biskupa, koji kontroliraju biskupije preko carigradskog patrijarha, opterećujući ih nepodnošljivim dažbinama". Katoličke misije se pozicioniraju kao oslobodilačka snaga – ne samo religijski, već politički, protiv osmansko-pravoslavne „tiranije". Najproblematičnija rečenica u cijelom dokumentu dolazi pri kraju: „… stoga nema sumnje: katolički misionari koji su vješti u slavenskom jeziku bili bi dočekani s velikim veseljem od slavenske nacije u ovim krajevima, i u ovim okolnostima, djelovanje na jedinstvu bi bilo mnogo lakše za započeti ako bi te nacije, postigavši političku slobodu, pokušale uspostaviti nacionalni kler odvojen od Svete Stolice". Ova rečenica otkriva rafiniranu geopolitičku kalkulaciju: Strossmayer anticipira buduće nacionalne crkve na Balkanu i pozicionira katoličanstvo kao preventivnu strategiju. Trenutak

[32] SLIŠKOVIĆ 2005: 214.

osmanske slabosti je prilika koja se ne propušta – djelovati prije nego što balkanski narodi konstruiraju vlastite autokefalne strukture izvan rimske kontrole. Cyrillo-Methodiana ovime nije samo kulturno-religiozni projekt već geopolitički instrument u borbi za buduću konfiguraciju balkanskog kršćanstva. Da Rignano završava optimistično: „Doista, čini se da su vremena zrela da te provincije prime novo stanje stvari. Ako katolički žar djeluje na gore spomenute jednostavne i prirodne načine, prema karakteru tih naroda, mogli bismo vidjeti cvjetajuću Katoličku Crkvu kako tamo nastaje!“ „Novo stanje stvari“ nije samo religijska formulacija, to je političko-teološka kategorija koja anticipira pad Osmanskog Carstva i novu konstelaciju balkanskih naroda.

Ni Strossmayer ni Rački nisu posjedovali habitualno znanje crkvenoslavenskog jezika, što uočavamo u njihovoj korespondenciji.[33] Kada u Promemoriji traže da „Rim treba brinuti o ispravljanju i ponovnom tiskanju liturgijskih knjiga“, oni to čine ne kao liturgijski praktičari, već kao politički stratezi koji razumiju simboličku moć jezika koji sami ne govore. Ovo nije licemjerje – to je paradigmatski primjer kako politički simboli funkcioniraju. Upravo činjenica da Strossmayer i Rački ne govore crkvenoslavenski potvrđuje našu tezu o semiotičkoj transformaciji: crkvenoslavenski mobilizira ne kao komunikacijski medij već kao identitetski marker. Jezik ne mora biti živući kako bi proizvodio političke učinke; mora biti vidljiv, materijalan, obredno-ponavljan. Strossmayer i Rački razumiju ono što romantičari često zanemaruju – da nacionalni simboli djeluju performativno, ne deskriptivno. Ne moraju biti autentični u smislu organske upotrebe; moraju biti autentični u smislu institucionalne reprodukcije. Crkvenoslavenski mobilizira zato što reprezentira, ne zato što komunicira.

Strossmayerov projekt nije susretao samo pasivnu indiferenciju već aktivni otpor iz tri različita smjera. Prvo, unutar same crkvene hijerarhije – metropoliti Dalmacije i Hrvatske – nadbiskupi Maupas i Mihalović javno su se protivili Strossmayerovim panslavističkim nastojanjima. Strossmayerov panslavizam, doduše, nije značio utapanje Hrvata u sveslavenstvo, već upravo suprotno — hrvatsko vodstvo kao katoličke avangarde među Slavenima.[34] Drugo, austrougarske vlasti u Beču promatrale su svaki projekt slavenskog jedinstva kao potencijalnu prijetnju stabilnosti Monarhije; germanizatorska politika nije bila samo kulturna preferenca već svjesna strategija prevencije slavenske solidarnosti. Treće, dio konzervativnog klera smatrao je da je crkvenoslavenski jezik nerazumljiv običnim vjernicima i da pastoralna učinkovitost zahtijeva ostajanje na latinskom jeziku.

---

33 ŠIŠIĆ 1929: 280–282.

34 Strossmayerov panslavizam valja razumjeti kao specifičnu varijantu koja pretpostavlja hrvatsku hegemoniju unutar slavenske cjeline. Hrvati, kao katolički Slaveni i čuvari ćirilometodske baštine, predodređeni su za ulogu posrednika između Rima i pravoslavnog Istoka. Usp. STROSSMAYER 1880: 172–173.

Ova trostruka opozicija objašnjava zašto je Strossmayer morao razviti sofisticirane diskurzivne strategije – nije dovoljno bilo samo promovirati jezik; trebalo ga je pozicionirati kao nešto što ne može biti odbačeno bez izdaje apostolske tradicije. Sakralizacija je bila odgovor na opoziciju – što je crkvenoslavenski svetiji, to je teže osporavati njegovu upotrebu.

U službenoj odredbi od 10. srpnja 1859. godine papa Pio IX. dopušta slavljenje liturgije „u mjestima gdje postoji običaj".[35] Ova formulacija je majstorski diplomatski balans: papa priznaje legitimnost prakse, ali uz neizrečenu zabranu širenja. Značajno, papa izbjegava izraz glagoljica, koristeći neutralniji *has litteras*. Ova terminološka distanca otkriva papinsku ambivalenciju: on ne želi poništiti tradiciju koju je Promemorija uspješno etablirala kao svetinju, ali niti želi provocirati austrijske vlasti eksplicitnim proširenjem slavenske liturgije koja bi mogla biti percipirana kao papin upliv u civilne poslove. Vremenski jaz između Strossmayerove Promemorije (koja zahtijeva ekspanziju) i papinskog odgovora (koji odobrava samo *status quo*) otkriva ono što naša metodologija identificira kao područje strateškog rada: prostor između onoga što papa eksplicitno kaže i što Strossmayer može iz toga uspostaviti. Kao što ćemo vidjeti u slučaju enciklike Grande munus, Strossmayer će razviti sofisticirane hermeneutičke tehnike za proširenje granica papinskog odobrenja daleko izvan onoga što papa doslovno izjavljuje.

Kada se 1862. godine u Rimu obilježava milenijska godišnjica početka djelovanja Ćirila i Metoda među Slavenima, Strossmayer prepoznaje ključni moment za transformaciju hagiografije u nacionalnu mitologiju. Jubilej pruža savršenu priliku: obredna struktura je već etablirana — sveopća Crkva slavi blagdane svetaca — ali politički sadržaj može biti ugrađen kroz selektivno naglašavanje određenih elemenata. Hagiografska tradicija o Ćirilu i Metodu sadrži dvije dimenzije: sveopću misionarsku (apostoli koji šire kršćanstvo među poganima) i partikularnu slavensku (apostoli koji Slavenima donose pismo i liturgiju na narodnom jeziku). Dok rimska hagiografija tradicionalno naglašava prvu dimenziju, Strossmayer sustavno ističe drugu: oni su apostoli slavenskog naroda, utemeljitelji slavenske pismenosti, zaštitnici slavenske liturgijsko-eklezijalne autonomije. Univerzalno se poslanje ne negira, ali se subordinira partikularnom: Ćiril i Metod nisu samo sveci — oni su naši sveci, sveci koji legitimiraju „našu" kulturnu posebnost.[36]

Ova reinterpretacija postaje moguća upravo zato što Crkva odobrava proslavu — papa blagoslivlja hagiografski kult, ali Strossmayer ga puni novim značenjem. Jubilej tako nije spontana manifestacija postojeće memorije već svjesna proizvodnja memorije koja prije nije postojala u ovoj političkoj formi. Do 80-ih godina 19. stoljeća ova transformacija je već dovršena: Cyrillo-Methodiana cirkulira autonomno kao općeprihvaćen diskurs.

[35] ŠIŠIĆ 1933: 436–438.

[36] STROSSMAYER 1881: 27–31.

Paradigmatski primjer institucionalizacije mita jest članak „Riščanski demagog“ koji se 1880. godine pojavljuje u periodici „Katolička Dalmacija“.[37] Članak napada autora po imenu g. Guteša jer je u brošuri „Opoznajmo se“ tvrdio kako su sve tri konfesije (katolička, pravoslavna, muslimanska) samo „kopije grecizma, rimstva i muhamedanstva“ i kako bi Južni Slaveni trebali napustiti kršćanstvo i vratiti se predkršćanskom „izvornom zakonu“. Autor „Katoličke Dalmacije“ odgovara žestokim branjenjem Ćirila i Metoda koji su „otce naše na kršćanstvo preporodili (...) Namjestniku Krstovome rimskome Papi podložili“, te uveli „narodni njihov jezik u službu božju“. Ključna je distinkcija: „obred i vjera nisu sve jedno“ – može se biti katolik sa slavenskom liturgijom. Rimski i grčki obred su „dvoja vrata kroz koja ulazilo se u skupštinu izabranika“. Autor naziva Gutešu „riščanskim demagogom“ i uspoređuje njegovu poziciju s ruskim nihilistima i njemačkim socialistima koji žele „vjeru izkoreniti“.[38] Značaj ovog primjera je višestruk. Prvo, pokazuje geografsko širenje – „Katolička Dalmacija“ nije glasilo Narodne stranke iz Zagreba, već samostalna katolička publikacija iz drugog dijela hrvatskih zemalja. Drugo, pokazuje kako je Cyrillo-Methodiana postala standardnim katoličkim odgovorom na prijetnje religijskog indiferentizma. Autor iz Dalmacije, vjerojatno bez neposrednog kontakta sa Strossmayerom, reproducira iste argumente, iste metafore („dvoja vrata“), istu polemičku strukturu (branitelji vjere protiv „demagoga“). Treće, dokumentira polemičku funkciju mita – ćirilometodski narativ više ne služi samo kao afirmacija identiteta već kao oružje protiv različitih prijetnji. Mit se može mobilizirati protiv germanizacije (u Zagrebu), protiv talijanizacije (u Dalmaciji), protiv religijskog indiferentizma, protiv pravoslavnog šizmatizma. Upravo polisemantičnost omogućava široku cirkulaciju – različiti akteri mogu uložiti različite interese u istu simboličku strukturu.

Do 1880. godine mit je postao ortodoksijom u Bourdieuvom smislu – pozicijom koja se više ne mora argumentirati, samo navoditi.[39] Cyrillo-Methodiana prestaje biti Strossmayerov projekt i postaje „doxa“ – neosporna pozicija hrvatskog katoličkog diskursa. Institucionalizacija Cyrillo-Methodiane potvrđuje i proširuje našu teorijsku sintezu. Hobsbawm je u pravu da tradicije mogu biti konstruirane, ali naš slučaj pokazuje kako konstrukcija može biti istovremeno autentična i izmišljena – kontinuitet s 9. stoljećem jest stvaran, ali njegovo značenje je radikalno transformirano. Schmitt je u pravu da političko počiva na distinkciji prijatelj-neprijatelj, ali naš slučaj pokazuje kako ta distinkcija može biti etablirana kroz sakralizaciju, ne sekularizaciju. Liturgijska praksa ne postaje političkim oružjem napuštanjem religioznog karaktera, već upravo intenzifikacijom tog karaktera – što je svetije, to je političnije. Do sredine 80-ih godina 19. stoljeća

37 PRODAN 1880a.

38 PRODAN 1880b.

39 Usp. BOURDIEU 1977: 159–171.

staviti u pitanje ćirilometodsku baštinu znači staviti u pitanje hrvatski nacionalni identitet. Ova postepena dogmatizacija – od kontroverzne teze do neosporive doxe – traje otprilike jednu generaciju, dovoljno vremena da mlađa generacija odrasta već unutar mita.

Institucionalizacija Cyrillo-Methodiane kroz tiskovine, proslave i obrazovne institucije tako demonstrira kako mit prelazi iz sfere elite u masovnu svijest. No ostaje pitanje koje se s pravom postavlja: nije li ova analiza jednostrana? Nije li Strossmayer, prije svega, katolički biskup čija je primarna motivacija bila ekumenska, ne politička? Odgovor na ovaj prigovor zahtijeva detaljniju analizu odnosa između teološke vizije i političke strategije u Strossmayerovu diskursu.

Ekumenizam kao politička tehnologija

U korizmenoj poslanici 1885. godine Strossmayer ide korak dalje i nedvosmisleno artikulira svrhu svetkovanja: glavni razlog i glavna namjera čašćenja Svete Braće jest crkveno jedinstvo, te se svaka ćirilometodska proslava mora kontekstualizirati u ovaj cilj.[40] Istu temu produbljuje godinu dana kasnije, kada crkveno jedinstvo postaje središnja tema ćirilometodske propovijedi. Zapadna i Istočna crkva pojavljuju se kao „stare posestrime“ čija bi ponovna sloga donijela neizmjerne posljedice za cijeli kršćanski svijet, a osobito za Slavene koji već vjekovima žive crkveno razdvojeni.[41] Unutar ove logike, slavensko jedinstvo bez crkvenog jedinstva ostaje puka iluzija, dok crkveno jedinstvo bez priznavanja rimskog primata ostaje neostvarivo. Razdor među Slavenima — gdje krv na krv i rod na rod ustaje — za Strossmayera je izravna posljedica crkvenog raskola; obnova jedinstva s Rimom istovremeno bi bila i obnova slavenske sloge.[42]

U Promemoriji ruskoj vladi iz 1876. Strossmayer pak govori o Zapadnoj i Istočnoj crkvi kao „priscæ sorores“ koje trebaju odložiti međusobne zavade i zajedničkim snagama braniti temelje kršćanske civilizacije.[43] Ovakav prigovor, međutim, počiva na lažnoj dihotomiji koja pretpostavlja da su ekumenska motivacija i politička instrumentalizacija međusobno isključive kategorije. Promemorija ruskoj vladi poslana 1876. godine — dakle u jeku Velike istočne krize – razotkriva stratešku logiku koja prethodi ćirilometodskoj kampanji i pruža ključ za razumijevanje njezine funkcije. U tom dokumentu Strossmayer artikulira viziju novog europskog poretka utemeljenog na trijadi sila — Germana, Latina i Slavena — pri čemu je Rusija „dignissima repræsentatrix“ ne samo Istočne crkve već i svih slavenskih naroda. Unutar te geopolitičke sheme, ugovor između

40 STROSSMAYER 1885: 58.

41 STROSSMAYER 1886: 29.

42 STROSSMAYER 1886: 33.

43 ŠIŠIĆ 1929: 49–64.

Ruskog Carstva i Svete stolice pojavljuje se kao instrument „par excellence“ za prevladavanje strukturnih prepreka slavenskoj emancipaciji.

Strossmayer pritom ne skriva instrumentalnu narav svojeg prijedloga. Otvoreno priznaje kako su „katolici glavni autori negativnog mišljenja o Rusima u cijeloj Europi“, te da povremeni papinski nagovori protiv Rusije služe kao „stalna sredstva za poticanje europskog javnog mišljenja“ protiv slavenskih interesa. Ugovor sa Svetom stolicom stoga bi imao dvostruku ulogu: s jedne strane, svečana papinska objava takve konvencije predstavljala bi, kako je istaknuto, „inauguraciju nove sretnije ere“ u europskom javnom mnijenju; s druge strane, ona bi zauvijek zatvorila uši cijele Europe za poljske pritužbe i jadikovke. Papa bi, prema Strossmayerovoj zamisli, trebao postati „jamac“ ruske nevinosti pred europskim narodima — ne primarno iz teoloških razloga, već zato što njegov autoritet može neutralizirati protuslavensku propagandu katoličkih naroda, ponajprije Poljaka i Mađara.

Usporedba Promemorije (1876) i korizmenih poslanica (1881, 1885. i 1886) otkriva kontinuitet strategije usprkos razlici u žanru i registru. U Promemoriji Strossmayer piše tajni diplomatski dokument upućen ruskoj vladi; u korizmenoj poslanici obraća se vjernicima svoje biskupije pastoralnim jezikom. No temeljna struktura argumentacije ostaje ista: konstrukcija narativa o slavenskom apostolskom kontinuitetu koji legitimira suvremene političke aspiracije. Korizmena poslanica iz 1886. godine čini tu strategiju još eksplicitnijom: Strossmayer citira ruskog učenjaka koji tvrdi da od tog sjedinjenja zavisi sudbina „Rossij, Slavjanstva i vsego mira“,[44] te poziva učeni svijet i Istoka i Zapada da o crkvenom jedinstvu „dan i noć promišlja, govori i piše“.[45] Ista poslanica pritom dodaje ključan element koji Promemorija nije mogla sadržavati — performativnu dimenziju. Strossmayer ne samo da tumači povijest; on organizira hodočašće, propisuje liturgijske obrede, poziva na kolektivnu molitvu. Time ćirilometodska baština prelazi iz sfere diskursa u sferu prakse, iz argumentacije u obred. Strossmayer u korizmenoj poslanici 1885. godine prevodi ovu logiku u konkretne liturgijske odredbe: naređuje da se uoči svetkovine svim zvonima zvoni, da se služe svečane mise s propovijedima o Svetoj Braći, te da se od veljače do rujna svake nedjelje mole tri Očenaša i tri Zdravo Marije na svrhu svetoga jedinstva svih Slavena u vjeri i Crkvi.[46] Politički program time postaje tjelesna disciplina — vjernička tijela mobiliziraju se, usmjeravaju i upisuju u nacionalni projekt kroz sam čin molitve. Poziv na hodočašće u Velehrad 1885. godine artikulira jednaku logiku: kada narod slavi velike muževe koji su prosvijetlili narodni duh, on zapravo štuje i slavi sam sebe obavljajući dužnost koju mu nalaže ne samo zahvalnost srca već i sam duh

[44] STROSSMAYER 1886: 33.

[45] STROSSMAYER 1886: 32.

[46] STROSSMAYER 1885: 59–60.

događaja. Ovo milenijsko sveslavensko hodočašće nije tek komemoracija — ono je performativni čin kojim se obnavlja spomen „svetoga muža“ i dokazuje da slavenski politički entiteti svjesno shvaćaju Metodovu veličinu i znamenitost, te preko njega zadobivaju položaj u svjetskoj povijesti. Štoviše, poziv eksplicitno povezuje hodočašće s ekumenskim ciljem: skup u Velehgradu treba pribaviti čvrstu nadu da će ćirilometodska ideja dokazati privlačnu snagu kojom bi moglo što skorije doći doba sjedinjenja Zapadne i Istočne crkve.[47]

Posebno je značajno kako Strossmayer u korizmenoj poslanici pozicionira samog sebe unutar narativa koji gradi. Na ključnom mjestu poslanice Strossmayer detaljno opisuje kako je papa Ivan VIII. pismom potvrdio Metodovu nadbiskupsku vlast nad Panonijom i Srijemom, odobrivši pritom slavensku liturgiju za ta područja. Kao đakovački i srijemski biskup, Strossmayer upravlja teritorijem za koji je vjerovao kako je nekoć bio središte Metodove panonsko-srijemske nadbiskupije. On se, naime, priklanja tada aktualnoj hipotezi F. Blumbergera — koju su ranije razvijali Jernej Kopitar i Juraj Sklenár — prema kojoj se izvorna Moravska nalazila oko Sirmiuma, današnje Srijemske Mitrovice, odakle se širila prema sjeveru.[48] Strossmayer u svojim okružnicama dosljedno gradi narativ o Metodu kao vrhovnom pastiru slavenskih predaka na srijemskom području, predstavljajući vlastitu biskupiju kao *terra sancta* koju je Metodov apostolski trud oplodio i utemeljio. Detaljna elaboracija Metodove jurisdikcije nad Srijemom stoga nije tek eruditska pedanterija, već performativni čin: Strossmayer se time pojavljuje ne samo kao tumač apostolske tradicije, već kao njezin suvremeni nasljednik na istoj stolici. Biskupska katedra u Đakovu postaje tako materijalni dokaz kontinuiteta koji seže do samih apostola Slavena. Ovu performativnu logiku Strossmayer čini posve eksplicitnom u korizmenoj poslanici 1885. godine, gdje se nedvosmisleno pozicionira kao Metodov nasljednik: slavenski apostol pripada nizu đakovačko-srijemskih biskupa, a sam đakovački ordinarij — premda, kako skromno napominje, nevrijedan i nedostojan — zauzima istu stolicu na kojoj je nekoć sjedio vrhovni pastir slavenskih predaka. Štoviše, Metodovo sjedište locira upravo u Moroviću u Srijemu, čime biskupija bosansko-srijemska postaje ne samo administrativna jedinica već sveta zemlja koju je apostolski znoj oplodio i utemeljio.[49] Schmittovom terminologijom rečeno, biskup istovremeno proizvodi teologiju i nastupa kao njezin suveren — onaj koji ima pravo tumačiti tradiciju upravo zato što ju utjelovljuje svojom službom. No ipak, bilo bi pogrešno ovo svesti na cinizam: biskup ne glumi Metodova nasljednika — on to jest, barem u vlastitom samorazumijevanju. Ta neupitna uvjerenost u vlastitu apostolsku legitimaciju nije suprotstavljena političkoj funkciji diskursa; ona je njezin preduvjet.

47 STROSSMAYER 1885: 74–75.

48 BETTI 2014: 9–38.

49 STROSSMAYER 1885: 56.

Ovakvo čitanje ne dovodi u pitanje iskrenost Strossmayerove ekumenske vizije — štoviše, upravo ta iskrenost omogućuje njezinu političku učinkovitost. Ključno je razumjeti da pitanje motivacije promašuje bit analize: diskurs djeluje politički neovisno o tome je li biskup primarno motiviran teološkim ili političkim ciljevima. Razlikovanje između „iskrene vjere" i „političke kalkulacije" pretpostavlja da su te dvije kategorije međusobno isključive, no Strossmayerov slučaj demonstrira upravo suprotno. Teološka uvjerenost i politička strategija koegzistiraju ne usprkos, već zahvaljujući jedna drugoj: što je vjera autentičnija, to je politički učinkovitija, jer autentičnost proizvodi karizmatski autoritet koji čista instrumentalizacija nikada ne bi mogla postići. Ekumenizam ovdje djeluje kao politička teologija u punom smislu — teološka kategorija koja služi političkoj svrsi, pri čemu autentičnost vjerske motivacije ne isključuje, već upravo omogućuje njezinu političku korisnost.

No ta strategija dobiva punu snagu tek kada je legitimira najviši crkveni autoritet. Enciklika Grande munus pape Lava XIII. iz 1880. godine pruža upravo takvu priliku — i Strossmayer je majstorski koristi.

Prisvajanje autoriteta: enciklike Grande munus iz 1880. godine

Strategija artikulirana u Promemoriji i korizmenim poslanicama ostala bi ograničena na biskupijski krug da nije dobila legitimaciju s najvišeg mjesta. U veljači 1878. umire papa Pio IX; novi papa Lav XIII. odmah pokazuje naklonost Slavenima. Dana 30. rujna 1880. izdaje encikliku Grande munus kojom proširuje blagdan Ćirila i Metoda na cijelu Katoličku Crkvu te potvrđuje slavensku liturgiju kao legitimnu.[50] Ovim se daje povijesna legitimacija slavenskoj liturgiji pozivanjem na autoritet pape iz 9. stoljeća. Crkvenoslavenski nije novotarija, već obredno djelovanje koje ima apostolsko odobrenje. Enciklika time predstavlja kulminaciju Strossmayerovih napora. Međutim, ono što čini ovaj dokument posebno fascinantnim nije toliko što papa govori, koliko to što Strossmayer čini s onim što papa kaže. Ovdje se odvija sofisticirana hermeneutička operacija koju nazovimo „prisvajanje autoriteta" – proces u kojem se stvarni papinski dokumenti interpretiraju na način koji nadilazi njihov eksplicitni sadržaj, ali ostaje dovoljno blizu papinskog teksta da ne može biti opovrgnut kao lažno tumačenje.

Na površini, enciklika ne spominje Rusiju, ne spominje jedinstvo Crkve, niti spominje politiku – diskurs je čisto teološki i liturgijski. Međutim, upravo ova teološka neutralnost omogućuje enciklici da postigne nekoliko političkih ciljeva neizravno. Prvo, legitimira ono što je Strossmayer već radio: uvođenje crkvenoslavenskog po široj Hrvatskoj. Drugo, otvara vrata ekumenskim pregovorima kroz argument da jedinstvo s Rimom ne zahtijeva napuštanje istočnih liturgijskih običaja. Treće, neutralizira germanizirajući pritisak Austro-Ugarske davanjem

[50] LAV XIII 1880: 145–153.

papinskog odobrenja slavenskoj liturgijskoj autonomiji, čime onemogućuje germanizatorske frakcije unutar monarhije da argumentiraju kako je slavenska liturgija neodana Katoličkoj Crkvi.

Nakon izdavanja enciklike Grande munus, Strossmayer organizira masovnu kampanju njezine interpretacije kroz tiskovine. U zagrebačkom „Katoličkom listu" dana 5. svibnja 1881. godine Franjo Rački objavljuje proglas „Hrvati katolici" s pozivom na sveslavensko hodočašće u Rim kao zahvalu papi za blagonaklonost.[51] Glasnik biskupija Bosanske i Sriemske u Strossmayerovoj okružnici izvještava kako „sv. otac papa Lav XIII. nas južne Slavene osobitom ljubavi ljubi, jer zna da se je upravo kod nas najbolji dio baštine naših apostola, to jest, crkveni jezik u obredu zapadnom sačuvao". Strossmayer pojačava ovu poruku osobnim apelom: tko vjeruje da njemu na srcu leži spas, prosvjeta i sloboda naroda, neka to isto vjeruje i o svetom ocu papi — jer Lav XIII. zna što su Hrvati za vjeru i crkvu pretrpjeli, kako su kroz vjekove stražu na vratima kršćanstva stražili, i koju budućnost i slavu zaslužuju.[52] Papa time prestaje biti neutralni arbitar i postaje aktivni saveznik u nacionalnom projektu.

„Narodni list" objavljuje na naslovnici počast i zahvalu „Svetoj Braći, ali i papi Lavu XIII., koji žrtvenike po svem svijetu dižući drevnu slavu slavjanskih apostola",[53] dok se u kasnijim brojevima izvještava o lokalnim svečanostima. U Centralnom bogoslovnom sjemeništu u Zadru „uz sve teške nepogode" slavljena je pjevana glagoljska misa, te su bogoslovi izvijestili Strossmayera tražeći da im „od Lava isprosi apostolski blagoslov".[54] Ono što Grande munus kaže, Strossmayer transformira u masovni politički spektakl koji mobilizira narod, institucije i medije. Enciklika postaje ne samo papin glas već narodni događaj.

Tri faze prisvajanja

Proces kojim Strossmayer transformira papinske dokumente u legitimaciju vlastitog projekta odvija se kroz tri simultana mehanizma: selektivno čitanje, strateško tumačenje i javnu konstrukciju. Selektivnost bez tumačenja ostaje arbitrarna; tumačenje bez javne konstrukcije ostaje privatno; konstrukcija bez selektivnosti ne bi imala papinski tekst kao sidro legitimnosti. Zajedno, ovi mehanizmi proizvode ono što nazivamo performativnom hermeneutikom — čitanje koje ne da samo tumači već i proizvodi autoritet.

Performativna hermeneutika razlikuje se od pogrešnog čitanja. Prvo, ona ostaje dovoljno blizu izvornom tekstu da bude neosporiva — Strossmayer ne izmišlja papinske riječi, već im mijenja politički kontekst. Drugo, reproducira se institu-

51 RAČKI 1881: 137–138.

52 STROSSMAYER 1886: 88.

53 BIANKINI 1881a.

54 BIANKINI 1881b.

cionalno kroz obredno ponavljanje — interpretacija postaje ortodoksijom kroz različite medije i liturgijsko djelovanje. Treće, proizvodi stvarnost koju tvrdi da otkriva — kada dovoljno aktera prihvati interpretaciju kao istinu, tekst počinje značiti ono što Strossmayer tvrdi da znači. Papa može ostati neutralan, ali ta neutralnost postaje politički irelevantna.

Selektivno čitanje

Što enciklika stvarno kaže jest ograničeno i teološki precizno. Papa potvrđuje liturgijsku legitimnost crkvenoslavenskog jezika, navodeći kako je papa Ivan VIII. u 9. stoljeću dopustio njegovu upotrebu.[55] Priznaje povijesni kontinuitet ove liturgijske prakse na određenim teritorijima. Proširuje njihov blagdan na cijelu Katoličku Crkvu. Međutim, što papa ne kaže jednako je značajno. Enciklika ne spominje slavenska politička prava, nacionalnu autonomiju ili legitimnost nacionalnih pokreta. Ne osuđuje germanizaciju ili mađarizaciju, ne zauzima političko stajalište prema unutarnjim odnosima Austro-Ugarske. Crkvenoslavenski jezik nigdje se ne opisuje kao odlika nacionalnog identiteta, simbol ili biljeg narodnosti. Nema eksplicitnog ekumenskog poziva na jedinstvo s pravoslavnim Slavenima, nema panslavističke vizije slavenskog jedinstva ili slavenske posebnosti u Europi. Iz ovog ograničenog papinskog materijala Strossmayer i Rački izvode radikalno proširenu interpretaciju.

U listu „Obzor“ objavljena je opsežna studija Franje Račkoga pod naslovom „Misli povodom okružnice pape Lava XIII. od 30. rujna“, koja predstavlja paradigmatski primjer hermeneutičke transformacije teološkog dokumenta u politički program. Rački otvara članak smještajući encikliku u eksplicitno geopolitički okvir, tretirajući ju kao dio rješenja triju velikih pitanja suvremenosti — talijanskog, njemačkog i slavenskog. Slavensko pitanje pritom definira ne kao kulturno ili religiozno, već kao borbu za emancipaciju od hegemonije koja slavenska plemena već stoljećima sputava.[56] Da je ova interpretacija bila koordinirana sa Strossmayerom, potvrđuje biskupovo pismo Račkom od 24. listopada 1880, u kojem izjavljuje: „Vrlo ste dobro pisali o enciklici“, dodajući odmah politički komentar kako bi „Austrija i dinastija morala drugim posve putem poći“.[57]

Liturgijska legitimacija čita se kao papinski poziv na ekumensku misiju prema pravoslavnim Slavenima. Pružimo opipljiv primjer: Grande munus sadrži rečenicu „(…) qui Slavonicas gentes sicut olim, disseminata fide catholica, ab interitu ad salutem revocarunt, (…)“.[58] Dok papa ovdje jednostavno ustanovljuje povijesnu

[55] ŠIŠIĆ 1929: 315.

[56] ŠIŠIĆ 1929: 317–324.

[57] ŠIŠIĆ 1929: 324.

[58] LAV XIII 1880: 146.

činjenicu o pokrštenju Slavena, Rački politizira ovu izjavu, naglašavajući narod kao političku kategoriju, ne samo etničku.[59] Dalje: ako su Slaveni primili vjeru kao narod, onda je njihovo kršćanstvo kolektivno, ne samo individualno – to opravdava nacionalnu liturgiju. Nadalje: ako je papa svjestan ovog kolektivnog identiteta i opet potvrđuje slavensku liturgiju, onda implicitno priznaje slavenska prava unutar Crkve. Ovdje vidimo mehaniku: jedna neutralna rečenica („Slaveni su pokršteni") postaje temelj za politički zaključak („Papa priznaje slavenska prava") kroz niz hermeneutičkih skokova – od deskriptivnog k normativnom, od povijesnog k političkom, od teološkog k nacionalnom. Svaki skok je dovoljno malen da bude uvjerljiv, ali zajedno proizvode interpretaciju koja radikalno nadilazi papin eksplicitni sadržaj.

Rački piše da enciklika pokazuje kako „rimska stolica nije nikada zavrgla nade (...) u nastojanju oko ujedinjenja obiju dijelova jedne kršćanske crkve".[60] Crkvenoslavenski jezik prestaje biti samo liturgijsko sredstvo i postaje nacionalni simbol. Hermeneutički raskorak između onoga što papa kaže i što Strossmayer konstruira nije proizvod pogrešnog čitanja – Strossmayer točno citira papinske riječi. Raskorak nastaje kroz selektivno fokusiranje na dijelove koji podržavaju politički projekt uz ignoriranje onoga što papa ne kaže, te kroz semantičko proširenje – transformaciju značenja kroz kontekstualizaciju. Iste riječi znače različito kada se čitaju kao teološki dokument (kako papa piše) ili kao politička intervencija (kako Strossmayer tumači). Papa govori o liturgiji; Strossmayer čita politiku. Papa potvrđuje običaj; Strossmayer gradi pokret.

Ovo nije falsifikacija: to je hermeneutička transformacija, proces kojim se tekst mobilizira za političke svrhe koje nadilaze autorovu namjeru ali ostaju dovoljno utemeljene u stvarnom tekstu da ne mogu biti opovrgnute kao potpuna izmišljotina.

Strateško tumačenje

Druga faza jest hermeneutička ekspanzija – tumačenje papinskog teksta na način koji proširuje njegovo značenje bez prividnog napuštanja teksta. Strossmayer i Rački transformiraju ono što papa kaže u ono što papa podrazumijeva. Papa govori o liturgijskoj dopuštenosti; Rački to tumači kao priznanje slavenskih političkih prava. Papa pripovijeda hagiografski narativ; Strossmayer to čita kao politički program za sadašnjost. Papa spominje kontinuitet obredne prakse; oni uspostavljaju neprekidnu liniju apostolske legitimacije. Ključni hermeneutički manevar jest premještanje iz deskriptivnog u preskriptivno. Papa opisuje što su Ćiril i Metod radili u 9. stoljeću – donijeli kršćanstvo Slavenima koristeći njihov jezik. Strossmayer to čita kao model: kao što su Ćiril i Metod civilizirali poganske

[59] ŠIŠIĆ 1929: 320.

[60] ŠIŠIĆ 1929: 319.

Slavene, tako sada Katolička Crkva treba dovesti Slavene u jedinstvo. Narativ o prošlosti postaje program za budućnost. Franjo Rački eksplicitno artikulira ovu transformaciju u svojoj analizi enciklike: „U očima dakle rimske stolice univerzalna ideja katoličtva ništa ne trpi uz osebnu narodnu“.[61] Papa nigdje ne kaže ovo izravno – Rački to izvodi kao zaključak. Papa govori o liturgijskoj praksi; Rački prevodi u politički princip o odnosu univerzalnog i partikularnog. Hermeneutički skok jest od „papa dopušta slavenski jezik u liturgiji“ do „papa priznaje legitimnost nacionalnih prava unutar univerzalne Crkve“. Ovaj skok nije falsifikacija – papa stvarno potvrđuje liturgiju, ali jest interpretativna ekspanzija koja nadilazi što papa eksplicitno tvrdi.

Konstrukcija podrške

Treća faza jest javna mobilizacija – proces kojim se privatna interpretacija transformira u kolektivnu ortodoksiju kroz obredno ponavljanje i institucionalnu koordinaciju. Strossmayer ne zadržava svoju interpretaciju enciklike privatnom – on je javno objavljuje kao što papa stvarno misli. Organizira masovne svečanosti u Đakovu, Zagrebu i po župama gdje se enciklika čita i tumači kroz standardni narativ: papa priznaje Slavenima bogomdano pravo, papa poziva svećenstvo na djelovanje, papa se stavlja na stranu Slavena protiv germanizacije. Tiskovine po Hrvatskoj – „Glasnik biskupije Bosanske i Srijemske“, „Narodni list“, „Katolički list“ – reproduciraju istu interpretaciju simultano u različitim geografskim regijama. Kroz obredno ponavljanje iste formule u različitim medijima i kontekstima, Strossmayerova interpretacija postaje „što Papa kaže“.

Najvažnije: papa ne osporava ovu konstrukciju. Ne izdaje korekciju, demant ili upozorenje. Šutnja Vatikana – bilo zbog suglasnosti, diplomatske obzirnosti ili jednostavno neznanja o razmjerima kampanje – implicitno potvrđuje Strossmayerovu interpretaciju. U političkom diskursu, šutnja nije neutralna – ona je komunikacija. Kada autoritet ne osporava reprezentaciju, reprezentacija postaje stvarnost. Performativna istina nadilazi hermeneutičku točnost. Papinska šutnja zahtijeva dublju analizu. Nije nevjerojatno da je Vatikan znao za razmjer Strossmayerove kampanje – izvještaji s terena, austrougarska diplomatska korespondencija, talijanska štampa izvještavali su o slavenskim svečanostima. Papa je imao priliku intervenirati, demantirati, korigirati... Zašto nije? Tri su moguća objašnjenja. Prvo, suglasnost: možda Vatikan stvarno podržava Strossmayerovu viziju slavenske misije kao protuteže pravoslavnoj ekspanziji na Balkan. Drugo, diplomatska kalkulacija: korekcija bi uvrijedila Slavene i ojačala pravoslavne argumente da je Rim neprijatelj slavenske kulture – bolje je šutjeti nego riskirati. Treće, hermeneutički prostor: papa možda ne vidi sebe kao osobu koja kaže ono

[61] ŠIŠIĆ 1929: 320.

što Strossmayer tvrdi, ali prepoznaje da nije rekao ništa što eksplicitno osporava tu interpretaciju – ostavljajući prostor za „kreativno čitanje". Bez obzira na motivaciju, rezultat je isti: šutnja djeluje kao implicitna ratifikacija. U politici reprezentacije, nedostatak demanta jest potvrda.

Militarizacija svetoga

Konačna faza transformacije jest militarizacija – proces kojim liturgijska praksa postaje političkim oružjem kroz konstrukciju neprijateljstva. C. Schmitt argumentira kako su „svi značajni koncepti moderne teorije države sekularizirani teološki koncepti".[62] Suverenost potječe od Božje svemoći, izvanredno stanje od čuda, legitimnost od providonosnog reda. Modernizacija, u ovom shvaćanju, jest proces u kojem religijski koncepti prelaze u politički rječnik dok gube svoj transcendentni značaj. Bog postaje narod, providnost postaje povijest, spasenje postaje revolucija – ali proces je uvijek jednosmjeran: od svetoga k svjetovnom.

Strossmayer demonstrira obrnutu operaciju: ne sekularizaciju teologije, već sakralizaciju politike. Političke kategorije – nacionalna pripadnost, kulturna autonomija, jezična prava – ne postaju sekularne već dobivaju transcendentnu, gotovo soteriološku dimenziju. Slavenska liturgija prestaje biti jedna mogućnost obredne prakse, pastoralna opcija koju biskup može dopustiti ili zabraniti prema pastoralnim kriterijima. Ona postaje *res sacra* – sveta stvar, svetinja naroda, apostolska baština koja ne smije biti izdana. Napuštanje crkvenoslavenskog prestaje biti pitanje liturgijske prakse ili klerikalne discipline. Postaje nacionalna izdaja, grijeh protiv povijesne sudbine, desakralizacija onoga što bi trebalo ostati sveto. Ova inverzija Schmittove sheme otkriva dublju istinu o odnosu religije i politike u epohi nacionalizma. Nacionalni projekt – inherentno svjetovan, kontigentan, proizvod konkretnih povijesnih okolnosti – presađuje se u religijski registar gdje dobiva autoritet vječnosti, legitimnost providnosti, imperativ svetosti. Što je nekada bilo crkveno, postaje nacionalno; što je nacionalno, postaje sveto; što je sveto, postaje politički obvezujuće. Krug se zatvara: politički projekt, prerušen u teološki imperativ, vraća se u političku sferu s novom, transcendentnom legitimacijom koja ga čini nezaobilaznim.

Strossmayerov metodološki pristup počiva na sofisticiranoj dvosmislenosti. On nikada ne tvrdi eksplicitno da je crkvenoslavenski politički simbol. Ovo bi bilo previše transparentno. Umjesto toga, ustanovljuje retoriku u kojoj se politički ciljevi artikuliraju kroz religiozni diskurs. Svaki politički zahtjev dobiva teološko opravdanje. Svaka politička mobilizacija prezentira se kao vjerska dužnost. Strategija je genijalna jer zadovoljava dvije publike istovremeno. Crkvene vlasti vide pobožnog biskupa koji brani apostolsku tradiciju. Nacionalni pokret vidi političkog

[62] SCHMITT 1922: 36.

vođu u borbi protiv germanizacije. Obje interpretacije su točne – i upravo u tome leži moć konstrukcije. Strossmayerova transformacija liturgije u politički simbol najjasnije se manifestira u militarizaciji javnog diskursa. Analiza javnog diskursa potvrđuje Schmittovu tezu o političkom kao distinkciji prijatelj-neprijatelj. Liturgijska praksa prestaje biti stvar crkvene administracije i postaje politička oznaka: oni koji podržavaju slavensko bogoslužje su „naši", „čuvari apostolske baštine"; oni koji se protive su „germanizatori", „izdajice" – unutarnji neprijatelj koji negira sam temelj nacionalnog postojanja. Ovaj obrazac dominira u „Narodnom listu", glasilu narodnjačkog pokreta povezanog sa Strossmayerom. Kako bismo izbjegli metodološku cirkularnost, tekstove označavamo kao militantne na temelju formalnih kriterija, ne interpretacije Strossmayerove namjere. Kriteriji su dvojaki. Prvo, lingvistički markeri: terminologija iz vojne sfere („opošteniti se", „borba", „boj"), imperativno-mobilizacijski modusi („moraju obećati", „pokažite"), i konstrukcija binarne opozicije („mi/oni", „Slaveni/Nijemci"). Drugo, retoričke strategije: transformacija diskusije u imperativ djelovanja, eliminacija nijansi i srednjih pozicija, te konstrukcija neprijatelja kao egzistencijalne prijetnje.

U članku od 15. svibnja 1880. godine autor poziva sve bogoslove „da svi složno obećaju" kako neće misiti drugim jezikom „nego glagoljačkim".[63] Imperativ „složno obećaju" evocira kolektivnu mobilizaciju, dok insistiranje na ekskluzivnosti („neće misiti drugim jezikom") proizvodi rigidnu distinkciju između prihvatljive i neprihvatljive prakse. Dalje u istom članku: „Dalmatinci, opoštenite se! Svećenici, pokažite da ste nasljednici slavnih apoštola Nauma, Gerazda i Konstantina". Ovo nije jezik pastoralne brige već političke mobilizacije. Imenovani sveci prestaju biti duhovne figure, a postaju narodni junaci. Svećenici nisu prvenstveno pastiri duša već „nasljednici" koji nose junačku povijesnu misiju.

Drugi članak, potpisan pseudonimom „Ustav" – sam pseudonim evocira politički, ne religiozni autoritet – konstruira narativ germanske agresije: „Kad je Slavenima prijetilo ili propasti ili prihvatiti kršćanstvo, dok je Nijemac sa sabljom u ruci donosio križ, robstvo i ništož, Slaveni su dobili Ćirila i Metoda preko kojih su dobili vjeru, ali i uspostavili svoju državu".[64] Odlomak konstruira binaran kontrast između germanskog (nasilnog, uništavajućeg) i slavenskog (miroljubivog) kršćanstva. Najradikalnija manifestacija politizacije leži u direktnom apelu Beču: autor pita zašto se Beč ne povede „za primjerom Lava XIII., te se i oni ne nagode i sprijatelje sa Slavenima?". Ovo je eksplicitan politički zahtjev upućen austrougarskoj vladi, formuliran kroz religioznu analogiju. Logika ovih diskursa uspostavlja nužan kriterij nacionalne odanosti: biti dobar Hrvat znači podržavati slavensko bogoslužje, dok se protivljenje crkvenoslavenskom implicitno kodira kao kolaboracija s germanizatorima. Ova konstrukcija binarne opozicije „mi-

[63] M 1880.

[64] USTAV 1880.

oni“ proizvodi rigorozan režim identifikacije koji ne dopušta srednje pozicije. Liturgijska praksa postaje politička oznaka koja razgraničava nacionalno tijelo od njegovih unutarnjih i vanjskih neprijatelja.

Premda Strossmayer nije autor ovih konkretnih tekstova, njihova cirkulacija u „Narodnom listu“ demonstrira kako se njegov projekt artikulira kroz različite diskurzivne registre. Strossmayerova strategija nije bila monolitna. Ona operira istovremeno kroz višestruke kanale: službeni biskupski govor (za Rim), pastoralne okružnice (za kler), znanstvene rasprave (Rački za akademsku javnost), i militantni tisak (za narodnu mobilizaciju). Različitost diskursa koji Strossmayer koristi u različitim kontekstima ne otkriva neiskrenost ili manipulaciju, već stratešku svjesnost – sofisticirano razumijevanje koje argumente koje publike mogu prihvatiti.

Strossmayer je politički teolog koji duboko razumije kako religijski simboli djeluju u konstrukciji nacionalnog identiteta i kako se crkveni autoritet može mobilizirati za političke ciljeve bez eksplicitnog napuštanja religioznog okvira. Uspjeh njegove konstrukcije ne počiva na povijesnoj točnosti, već na simboličkoj učinkovitosti — sposobnosti da stabilizira diskurs, mobilizira mase i naturalizira političke aspiracije kao transcendentne istine.

Zaključak

Strossmayerova Cyrillo-Methodiana predstavlja paradigmu političke teologije nacionalizma u kojoj religijski simboli ne podliježu sekularizaciji, već obrnuto — političke kategorije dobivaju transcendentnu dimenziju kroz artikulaciju u religioznom registru. Liturgijska praksa postaje političkim markerom, crkveni autoritet političkim resursom, a napuštanje tradicije grijehom protiv apostolske baštine.

Ovo istraživanje proširuje Hobsbawmovu teoriju izmišljene tradicije u sferu semiotičke transformacije. Crkvenoslavenska liturgija posjeduje stvarni povijesni kontinuitet od devetog stoljeća — no taj kontinuitet bio je geografski ograničen, pastoralno marginaliziran i lišen nacionalnog značenja. Strossmayer ne izmišlja tradiciju „ex nihilo“; on transformira njezino značenje i politički učinak. Upravo autentičnost kontinuiteta omogućuje snagu konstrukcije: za razliku od čiste izmišljotine koja mora prikriti svoj novitet, transformirana tradicija može eksplicitno prizivati svoju starinu kao izvor legitimnosti. Barthesova teorija mita precizira mehanizam: crkvenoslavenski kao primarni znak s pastoralnom funkcijom postaje nositeljem sekundarnog značenja — nacionalni simbol, dokaz apostolske starine, materijalni dokument političkih prava.

Analiza ključnih dokumenata — Promemorije Svetoj stolici (1859), Promemorije ruskoj vladi (1876) i recepcije enciklike Grande munus (1880) — otkriva sofisticirane diskurzivne strategije koje operiraju simultano na više razina. Strossmayer konstruira višestruke diskurse za različite publike: geopolitički program za Rim, ekumensku viziju za Rusiju, pastoralni narativ za kler, mobilizacijski

diskurs za nacionalni pokret. Ova strateška polivalentnost demonstrira ono što smo nazvali performativnom hermeneutikom — čitanje koje ne samo tumači već i proizvodi autoritet. Kao što smo pokazali, Strossmayerovo samopozicioniranje kao Metodova nasljednika na srijemskoj stolici predstavlja ključni performativni čin koji mu osigurava pravo tumačenja tradicije koju utjelovljuje.

Dugoročna sudbina Cyrillo-Methodiane otkriva granice čak i najuspješnije mitske konstrukcije. Do sredine 20. stoljeća crkvenoslavenski praktički nestaje iz liturgijske upotrebe — žrtva modernizacije, liturgijske reforme i nestanka političkog konteksta koji je omogućio njegovu mobilizaciju. Ova sudbina ne poništava našu analizu; ona je potvrđuje. Mit može proizvesti stvarnost, ali ta stvarnost ostaje ovisna o stalnoj institucionalnoj reprodukciji. Kada institucije prestanu reproducirati mit, on jednostavno prestaje postojati.

Strossmayerova konstrukcija ostaje paradigmatskim primjerom kako se prošlost mobilizira u proizvodnji sadašnjosti. Nacionalizam ne djeluje kroz obmanu, već kroz moćniju operaciju: preobrazbu značenja koja čini političke projekte ne samo mogućima već neizbježnima.

Bibliografija

Tiskani izvori

BIANKINI, Juraj. 1881a. Prosvjetiteljem Slavjanskih naroda. *Narodni list*, 6. srpnja 1881.

BIANKINI, Juraj. 1881b. Domaće vijesti. *Narodni list*, 9. srpnja 1881.

JELIĆ, Luka. 1905. *Fontes historici liturgiae glagolitico-romanae a XIII ad XIX saeculum*. Krk: Sumptibus Academiae Palaeoslavicae Veglensis.

LAV XIII. 1880. Grande munus. *Acta Sanctae Sedis* 13.

M. 1880. Prva tisučnica glagoljačke mise. *Narodni list*, 15. svibnja 1880.

USTAV. 1880. Papa i slavenstvo. *Narodni list*, 9. listopada 1880.

PRODAN, Ivo. 1880a. Riščanski demagog. *Katolička Dalmacija*, 14. svibnja 1880.

PRODAN, Ivo. 1880b. Riščanski demagog. *Katolička Dalmacija*, 14. svibnja 1880.

RAČKI, Franjo. 1859. *Viek i djelovanje Sv. Cyrilla i Methoda slovjenskih apoštolov*. Sv. 2. Zagreb: Tisak dr. Ljudevita Gaja.

RAČKI, Franjo. 1881. Hrvati katolici. *Katolički list*, 5. svibnja 1881.

STROSSMAYER, Josip Juraj. 1861. Govor pri XXXIV. saborskoj sjednici 5. srpnja 1861. *Dnevnik sabora trojedne kraljevine Dalmacije, Hrvatske i Slavonije*. Zagreb: A. Jakić.

STROSSMAYER, Josip Juraj. 1880. Pismo kard. Nini. *Glasnik biskupija Bosanske i Sriemske* 8: 172–174.

STROSSMAYER, Josip Juraj. 1881. Okružnica 457. *Glasnik biskupija Bosanske i Sriemske* 9: 99–101.

STROSSMAYER, Josip Juraj. 1885. Okružnica 150. *Glasnik biskupija Bosanske i Srijemske* 13: 17–60.

STROSSMAYER, Josip Juraj. 1885. Poziv u Velehgrad. *Glasnik biskupija Bosanske i Sriemske* 13: 74–75.

STROSSMAYER, Josip Juraj. 1886. Okružnica 200. *Glasnik biskupija Bosanske i Srijemske* 14: 29–88.

ŠIŠIĆ, Ferdo. 1929. *Josip Juraj Strossmayer: Dokumenti i korespondencija, Knjiga Druga*. Zagreb: JAZU.

ŠIŠIĆ, Ferdo. 1933. *Josip Juraj Strossmayer: Dokumenti i korespondencija, Knjiga Prva*. Zagreb: JAZU.

Literatura

BARTHES, Roland. 1972. *Mythologies*. Trans. Annette Lavers. New York: Hill and Wang.

BETTI, Maddalena. 2014. *The Making of Christian Moravia (858–882)*. Leiden: Brill.

BOGOVIĆ, Mile. 1993. Staroslavenska liturgija u biskupijama senjskoj i modruškoj u 19. stoljeću i Parčićev misal. *Riječki teološki časopis* 1: 207–225.

BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

DUNDOVIĆ, Zdenko. 2021. Prilog poznavanju arhivskog gradiva o zadarskom nadbiskupu Vicku Zmajeviću (1713. – 1745.). *Croatica Christiana Periodica* 45: 57–76.

HERCIGONJA, Eduard. 1984. Povijesni, društveni i kulturnoambijentalni uvjeti nastanka i razvoja hrvatskoga glagoljaškog tiska (u povodu 500. obljetnice prvotiska Misala 1483). *Slovo* 34: 17–61.

FOUCAULT, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*). Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

FOUCAULT, Michel. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. Trans. David Macey. New York: Picador.

GRAMSCI, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.

HOBSBAWM, Eric, Terence RANGER (ur.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore* 68: 428–444.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Trans. Felicity Baker. London: Routledge & Kegan Paul.

LUKIĆ, Milica. 1998. Uvod u problematiku glagoljaštva u Slavoniji. *Jezikoslovlje* 1: 80–88.

LUKIĆ, Milica. 2005. *Ćirilometodska baština u hrvatskom javnom životu 19. stoljeća (Filološki i kulturološki kontekst)*. Doktorska disertacija, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

MATANIĆ, Atanazije. 1971. Izvještaji bosansko-srijemskih ili đakovačkih biskupa u Tajnom vatikanskom arhivu. *Kačić* 4: 149–154.

SCHMITT, Carl. 1922. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker & Humblot.

SCHMITT, Carl. 1996. *The Concept of the Political*. Trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

SLIŠKOVIĆ, Slavko. 2005. Strossmayer promicatelj europskog jedinstva. *Croatica Christiana Periodica* 56: 209–220.

ŠULJAK, Andrija. 1994. Biskup Josip Juraj Strossmayer i ćirilometodsko-glagoljska baština. *Diacovensia* 1: 275–294.

ŠVOGER, Vlasta. 2011. Liberalni katolicizam u Hrvatskoj i Strossmayer. *Zbornik 7. i 8. Strossmayerovih dana*. Đakovo: Grad Đakovo: 77–123

TOMLJANOVICH, William Brooks. 2000. *Biskup Josip Juraj Strossmayer: Nacionalizam i moderni katolicizam u Hrvatskoj*. Zagreb: Dom i svijet.

Cyrillo-Methodiana as a Political Tool: Strossmayer's Construction of Myth in the Service of Natiogenesis

This article analyzes Bishop Josip Juraj Strossmayer's deployment of Cyrillo-Methodiana – the narrative complex surrounding Saints Cyril and Methodius and the Church Slavonic liturgical tradition – as political technology within the 19th century Croatian national movement. The central thesis posits that Strossmayer was not a passive guardian of tradition but rather a conscious architect of semiotic transformation who converted a liturgical practice – previously geographically limited and pastorally marginalized – into a national symbol.

Applying Hobsbawm's concept of "invented tradition", Barthes's theory of myth, and Schmitt's political theology, this study demonstrates how Strossmayer constructed a discourse positioning Church Slavonic liturgy as an apostolic heritage, not by inventing tradition *ex nihilo*, but by transforming its meaning and function. The analysis proceeds through several interconnected phases: the construction of myth through semiotic transformation; the institutionalization of this myth through infrastructure-building, including the establishment of the College of St. Jerome in Rome (1859) and coordination with the historian Franjo Rački; the appropriation of papal authority through sophisticated hermeneutic strategies following Pope Leo XIII's encyclical Grande munus (1880); and the militarization of the sacred through the construction of binary friend-enemy distinctions.

The key archival sources are the Promemoria to the Holy See (1859), reconstructed through the report of Fra Antonio da Rignano, and the Promemoria to the Russian Government (1876), which reveal the geopolitical dimension of the project – positioning Slavonic liturgy as a missionary tool for converting Orthodox Slavs and establishing Catholic influence in the Balkans. The article further demonstrates how Strossmayer's self-positioning as the successor of St. Methodius

on the ancient Sirmian episcopal see constitutes a performative act that secures his authority to interpret the very tradition he embodies.

Methodologically, the study combines discourse analysis, historical critique, and performance analysis, extending Hobsbawm's theory beyond the construction of traditions *ex nihilo* to encompass semiotic transformation of authentic traditions. The question of Strossmayer's theological sincerity ultimately misses the point: discourse functions politically regardless of motivation, and it is precisely the authenticity of the ecumenical vision that enables its political efficacy. The construction succeeded not through epistemological accuracy but through symbolic effectiveness – the capacity to stabilize discourse, mobilize masses, and naturalize political aspirations as transcendent truths.

Keywords: Strossmayer, Račkі, Cyrillo-Methodiana, invented tradition, Grande munus, Church Slavonic, Glagolitic script, political theology, natiogenesis

Ključne riječi: Strossmayer, Rački, Cyrillo-Methodiana, izmišljena tradicija, Grande munus, crkvenoslavenski, glagoljica, politička teologija, naciogeneza

Ivan Jordan
St. Anthony Croatian Catholic Church
712 N Grand Ave, 90012 Los Angeles, CA, USA
pastor@croatianchurchla.org

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
INSTITUTE OF CROATIAN HISTORY
INSTITUT FÜR KROATISCHE GESCHICHTE

RADOVI
57
Broj 1

ZAVOD ZA HRVATSKU POVIJEST
FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

FF press

ZAGREB 2025.

RADOVI ZAVODA ZA HRVATSKU POVIJEST FILOZOFSKOGA FAKULTETA SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Knjiga 57, broj 1

Izdavač / Publisher
Zavod za hrvatsku povijest
Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet, Odsjek za povijest
FF press

Za izdavača / For Publisher
Domagoj Tončinić

Glavni urednik / Editor-in-Chief
Filip Šimetin Šegvić

Izvršni urednik / Managing editor
Zvjezdana Sikirić Assouline

Zamjenik glavnog urednika / Assistant Editor-in-Chief
Luka Špoljarić

Uredništvo / Editorial Board
Inga Vilogorac Brčić (stara povijest/ancient history), Trpimir Vedriš (srednji vijek/medieval history), Hrvoje Petrić (rani novi vijek/early modern history), Martin Previšić (suvremena povijest/contemporary history), Tvrtko Jakovina (globalna povijest/global history), Silvija Pisk (zavičajna povijest/local history), Tomislav Galović (pomoćne povijesne znanosti/auxiliary sciences of history)

Izvršni urednik za međunarodnu komunikaciju / Executive editor for international communication
Nada Zečević

Urednik recenzija / Review Editor
Kornelija Jurin Starčević

Međunarodno uredničko vijeće / International Editorial Council
Denis Jevgenjevič Alimov (Sankt Peterburg), Csaba Békés (Budapest), Jakub Beneš (London), Rajko Bratož (Ljubljana), Svetlozar Eldarov (Sofija), Toni Filiposki (Skopje), Aleksandar Fotić (Beograd), Vladan Gavrilović (Novi Sad), Hannes Grandits (Berlin), Kateřina Horníčková (České Budějovice / Olomouc), Catherine Horel (Pariz), Angela Ilić (München), Egidio Ivetić (Padova), Husnija Kamberović (Sarajevo), Irina Lyubomirova Ognyanova-Krivoshieva (Sofija), Axel E. W. Müller (Leeds), Beata Możejko (Gdanjsk), Géza Pálffy (Budapest), Zlatko Pleše (Chapel Hill), Ioan-Aurel Pop (Cluj), Alexios G. C. Savvides (Kalamata), Vlada Stanković (Beograd), Zrinka Stahuljak (Los Angeles), Ludwig Steindorff (Kiel), Peter Štih (Ljubljana), Andrea Vanina Neyra (Buenos Aires), Radina Vučetić (Beograd), Christina Lutter (Beč) i Andrej Hozjan (Maribor)

Tajnik uredništva / Editorial Board Assistant
Dejan Zadro

Adresa uredništva/Editorial Board address
Zavod za hrvatsku povijest, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu,
Ivana Lučića 3, HR-10 000, Zagreb
Tel. ++385 (0)1 6120191

Časopis izlazi jedanput godišnje / The Journal is published once a year
Časopis je u digitalnom obliku dostupan na / The Journal in digital form is accessible at: Portal znanstvenih časopisa Republike Hrvatske „Hrčak“ http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp

Financijska potpora za tisak časopisa / The journal is published with the financial support by:
Ministarstvo znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske

Časopis je indeksiran u sljedećim bazama / The Journal is indexed in the following databases:
Directory of Open Access Journals, EBSCO, SCOPUS, ERIH PLUS, Emerging Sources Citation Index - Web of Science

Naslovna stranica / Title page by
Marko Maraković

Grafičko oblikovanje i računalni slog / Graphic design and layout
Marko Maraković

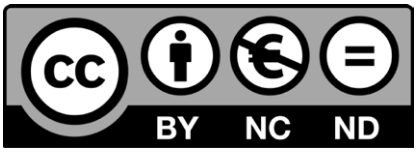
Lektura / Language editors
Katarina Starčević (hrvatski / Croatian)
Tomislav Brandolica (engleski / English)

Korektura / Copy editing
Marta Janković

Ilustracija na naslovnici
Muza Klio (Alexander S. Murray, *Manual of Mythology*, London 1898)

Časopis je u digitalnom obliku dostupan na Portalu znanstvenih časopisa Republike Hrvatske „Hrčak“ http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp

The Journal is accessible in digital form at the Hrcak - Portal of scientific journals of Croatia http://hrcak.srce.hr/radovi-zhp



Djelo je objavljeno pod uvjetima Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 Međunarodne javne licence (CC-BY-NC-ND) koja dopušta korištenje, dijeljenje i umnažanje djela, ali samo u nekomercijalne svrhe i uz uvjet da se ispravno citira djelo i autora, te uputi na izvor. Dijeljenje djela u prerađenom ili izmijenjenom obliku nije dopušteno.