

БОГОМИЛСТВОТО НА БАЛКАНОТ ВО СВЕТИНАТА НА НАЈНОВИТЕ  
ИСТРАЖУВАЊА

MACEDONIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
OF BOSNIA AND HERTSEGOVINA

BOGOMILISM IN THE BALKANS  
IN THE LIGHT OF THE LATEST  
RESEARCH

PROCEEDINGS OF THE SYMPOSIUM HELD IN SKOPJE  
ON MAY 30, 31st AND JUNE 1st 1978

SKOPJE, 1982



B13104

МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ  
СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЈЕТНОСТИ  
БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ

БОГОМИЛСТВОТО НА БАЛКАНОТ  
ВО СВЕТЛИНАТА НА НАЈНОВИТЕ  
ИСТРАЖУВАЊА

МАТЕРИЈАЛИ ОД СИМПОЗИУМОТ ОДРЖАН ВО СКОПЈЕ  
НА 30, 31 МАЈ И 1 ЈУНИ 1978 ГОДИНА

Purchased  
with a  
grant from  
America  
for  
Bulgaria  
Foundation

СКОПЈЕ, 1982

*Уредувачки одбор:*

акад. ЉУБЕН ЛАПЕ (МАНУ), одговорен уредник  
акад. АЛОЈЗ БЕНАЦ (АНУ БиХ)  
доп. член СИМА КИРКОВИК (САНУ)

*Организационен одбор на Симпозиумот:*

акад. ЉУБЕН ЛАПЕ, претседател  
акад. МИХАИЛО АПОСТОЛСКИ  
акад. АЛОЈЗ БЕНАЦ  
акад. ВОЈИСЛАВ ГУРИК  
доп. член СИМА КИРКОВИК  
доп. член ДЕСАНКА КОВАЧЕВИК  
доп. член ГОКО ПЕЈОВИК  
д-р ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИК  
проф. д-р МАРКО ШУЊИК  
БЛАГОЈ СТОИЧОВСКИ, секретар

## ПРЕДГОВОР

Средновековниите ереси заземаат во историјата на Балканскиите земји значајно место. Речиси непрекинато во период од пет векови ерешкиите движења влијаеле врз верувањата, начинот на животоот и културата на одделни, некогаш поголеми некогаш помали, делови од Балканскиот Полуостров. Задушени на една страна, тие искрснувале на друга; им се поместувало тежиштите, се менувале околностите на нивниот развој, но се одржувал континуитетот на процесот, незадоволството од својот и неговот поредок. Оттука е разбирливо зошто научниците на Балканските земји повеќе од еден век се живо заинтересирани за средновековните ереси. И сите групи научници што се занимавале со историјата на Балканот во средниот век не ја забиколувале оваа тема. Бојомилството неоспорно стапа меѓу темите што побудувале поголемо влијание на европските и советските научни центри.

Од самиот почеток ерешите на Балканот не се проучувани само како секции во контекстот на црковната историја, бидејќи самите средновековни извори ја изнесувале на видело и нивната широка општествена заднина и нивните разновидни влијанија. Колку повеќе се развивале научните истражувања толку покомплексен станувал процесот кон истражувањето на проблематиката на ересот. Проучувањето на бојомилството не останало во доменот на црковната историја и историјата, туку станало предмет на учениите напори на специјалисти од цела низа научни области. Како што не останала во границите на одделни национални историографи, бојомилската проблематика не останала ни во рамките на одделни научни дисциплини.

Во исто време интернационална и интердисциплинарна, бојомилската тематика се разработува и унапредува низ научната литература што станува во крилото на поголем број научни дисциплини и во публикации на поголем број земји. Во такви услови се чувствува голема потреба за извештавање за текот на работите, за координирање на напорите, проверување на резултатите и нивно поврзување во поголеми целини. Тие потреби во значајна мерка ги задоволуваат синтетичките дела, коишто во оваа област не биле ретки, но тие сепак нередовно се јавуваат за да можат непосредно да влијаат врз развојот на истражувањата. Остануваат и по оние дела коишто во оваа област не биле ретки, но тие сепак нередовно се јавуваат за да можат непосредно да влијаат врз развојот на истражувањата. Остануваат и по оние дела коишто ре-

зимираат погодил или покус период на истражување, потреби за контакти, размена на известувања, соочување со методолошки искуства. Најбрју и најделоворно на тие потреби им излегуваат во пресрет научните собири.

Во ироучувањето на боомилската проблематика веќе поголио време немаше научен состанок на кој предметот на заедничко интересирање сесирано би се претресол и дал осврт врз изминатиот пат. Македонската академија на науките и уметностите, поради тоа, даде иницијатива за одржување на научен собир, кој би ти собрал сите оние што денес се занимаваат со боомилството, за да можат да се среќнаат и разменат информации и искуства. На соработка беа повикани остварителите академи собрани во Советот на академитите на науките и уметностите на СФРЈ. Кон иотфатот се придружија: Академијата на науките и уметностите на Босна и Херцеговина, Црногорската академија на науките и уметностите и Српската академија на науките и уметностите. Образован е заеднички Организационен одбор составен од претставници на сите заинтересирани академи, додека административните и техничките работи, како и целокупните подготовки, ти водеше Македонската академија на науките и уметностите.

Организациониот одбор сакаше да собере колку е можно поголем број научници коишто денес во својот се занимаваат со ироучување на боомилството и неговите врски со други еретички движења. Се настојуваше проблематиката да се оидати во сеја ширина така ишто да вклучи и неидходни коидаративни истривања и одети во литературата и традицијата на додоцнежните еиди. Како ишто редовно биднува, идканиите не ситасаа кај сите на кои им беа идидени, а ни сите оние ишто добија идкани не можеа да се одзоват. Истривоста на тематиката на собирот и нејзината артикулација во ироидрамата зависеа од бројот и составот на оние ишто се иријавија и од темите ишто ти ириидвија.

Во закажаното време, од 30 мај — 1 јуни 1978 идина, во Скопје беа собрани иовеќе од 30 истривачи, коишто идод идкривот на Македонската академија на науките и уметностите ти чидија своите научни соидишенија, дискуидираа за нив, разменуваа информации и искуства. Основните резултати од нивната работа, кои ќе им идслужат и на други научници, се содржани во идексидовите ириидвени за научниот собир. Тие идрудови Организациониот одбор ти одјавува во оваа кидија на оние јазии на кои авидорите ти иднесоа и ид оној ред како ишто беа идвидени со ироидрамата.

Во дискуидијата, која не беше многу обидна, зедоа учестид следните дискуиданти: Дон Фајн, Салих Алиќ, Александар Маидковски, Драидан Таидковски, Пеидар Мандов, Сидма Кирковиќ, Александар Сидојановски и Еидел Есин.

Уидешната работа на Симидозидумот, одзивот на научни работници од иовеќе земји — сидецијалисти за оваа ирблематика, сеидо ишоа е

речии покаж дека организирањето на вакви меѓународни собири и размени на мислења по одделни проблеми даваат мошне корисни и плодотворни резултати.

Организациониот одбор има пријатна должност да им се заблагодари на: Сојузниот комитет за наука и култура, Југословенската комисија за соработка со УНЕСКО, Заедницата на научниите дејности на СР Македонија и на други асоцијации и организации кои со доделување средства го овозможуваат одржувањето на научниот собир и публикувањето на овој зборник.

Од Редакцискиот одбор

ПОЗДРАВНИ ГОВОРИ



ПОЗДРАВЕН ГОВОР НА ПРЕТСЕДАТЕЛОТ  
НА ОРГАНИЗАЦИОНИОТ ОДБОР, АКАД. ЛЈУБЕН ЛАПЕ

Почитувани госпоѓи и господа,  
почитувани другари и другарки, драги гости!

Пријатна должност чувствувам што можам од името на Организациониот одбор на претставниците на Македонската академија на науките и уметностите, на Српската академија на науките и уметностите, на Академијата на науките и уметностите на Босна и Херцеговина, како и на Црногорската академија на науките и уметностите, да го отворам овој научен симпозиум што се одржува во рамките на проектот на УНЕСКО за унапредување проучувањата на словенските култури.

Особено задоволство и радост ми причинува што можам на овој симпозиум да ги поздравам претставниците на општествено-политичките организации и заедници од Републиката и градот Скопје, како и претставниците на општествените, културните и научните заедници и институции.

Почитувани, за пиеден настан и појава од средновековната историја на балканските народи не е толку многу пишувано во последните децении од нашиот век како за богомилството. Точното време и место на неговото настанување, составните елементи и влијанија на поранешните верски учења во него, причините за неговата појава и развој, класниот карактер на неговите носители и на неговите опоненти, неговиот одраз и остатоци во народното творештво, како и редица други прашања ги преокупирале умовите не само на историчарите од југословенските земји туку и од целиот свет.

Во настојувањата да ја откријат вистинската сушност и карактер на богомилството, а во недостаток на јасно изложени норми на неговото учење од самите богомили, научните работници застапувале честопати сосема спротивни становишта и во остри дискусии настојувале да ги заштитат своите погледи и ставови. Навистина како резултат на досегашните истражувања се појавиле и некои општи дела и посебни статии кои во голема мера ги збогатиле нашите сознанија за богомилството и неговото учење. Но сепак останале уште доста бројни поединости кои се решавачки за целосното решение на богомилскиот проблем и на чие што објаснување ќе треба уште многу да се работи.

Затоа Македонската академија на науките и уметностите во договор со Српската академија, со Академијата на Босна и Херцеговина, како и со Црногорската академија зеде иницијатива да го постави на разгледување проблемот на богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања и по можност да ги продлабочи и доуточни некои аспекти од досега објавената литература. Организациониот одбор на овој симпозиум е среќен што на неговата покана за учество љубезно се одзоваа голем број познати научни работници и специјалисти на поедини области од богомилската широка проблематика не само од Југославија туку и од другите земји на Европа и САД.

Темите со кои некои од ценетите научни работници ќе истапат на овој симпозиум ги засегнуваат не само прашањата за богомилството од потесниот терен на Балканот туку и надвор од него, со што Организациониот одбор се надева дека симпозиумот ќе добие не само во својата длабочина туку и широчина.

Во своите настојувања да придонесе кон што покомплетно презентирање на изворната граѓа, а по повод одржувањето на овој симпозиум, Македонската академија на науките и уметностите овие денови го објави колективниот труд под наслов: „Богомилството во средновековната изворна граѓа чии автори се д-р Драгољуб Драгојловиќ и д-р Вера Антиќ, членови на овој Организационен одбор.

Објавувајќи го Симпозиумот за отворен, им пожелувам на сите учесници плодна работа.

## ПОЗДРАВЕН ГОВОР НА ДУШКО ПОПОВСКИ, ПРЕТСЕДАТЕЛ НА ЈУГОСЛОВЕНСКАТА КОМИСИЈА ЗА СОРАБОТКА СО УНЕСКО

Драги пријатели, другарки и другари!

Ми причинува особено задоволство да Ве поздравам од името на Југословенската комисија за соработка со УНЕСКО и да Ви посакам плодна работа на овој Ваш меѓународен симпозиум, „Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања“, што како заеднички потфат се прифатија да го организираат, овде, во Скопје, Македонската академија на науките и уметностите, Српската академија на науките и уметностите, Академијата на науките и уметностите на Босна и Херцеговина и Црногорската академија на науките и уметностите, и на кој се поканети околу 30-на учесници од СФР Југославија, од балканските, соседните и повеќе европски земји.

Фактот дека за овој еминентен меѓународен научен собир се пријавени 29 реферати самиот за себе говори за интересот што постои за истражувањата на општествено-историските и културните услови и околности што го условија богомилското движење и богатството на облиците низ кое учењето и залагањето на богомилите се изразуваа во различните земји на Балканот па и надвор од овој регион.

Меѓународниот научен симпозиум „Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања“ претставува најнепосреден придонес на научните работници и институции од СФР Југославија и е во реализација на долгорочниот проект на Организацијата на Обединетите нации за образование наука и култура (УНЕСКО), кој носи општ наслов: „Унапредување на проучувањето на културите на регионално, субрегионално и национално рамниште“, во рамките на кој истражувањето на културите на европските народи, културите на словенските народи и културите на народите на Југоисточна Европа, претставуваат непосредни програмско-тематски подрачја.

Ја користам оваа прилика на Генералниот директор господинот М'Вов и на Секретаријатот на УНЕСКО да им ја изразам благодарноста на Југословенската комисија за соработка со УНЕСКО за значајната финансиска помош што ја обезбедија, во рамките на редовната програма на организацијата за 1977—1978 година, со што го обележија високото покровителство на организацијата на овој значаен меѓународен научен собир.

Во практичното остварување на програмата на УНЕСКО за унапредување и проучување на културите на словенските народи, како и културите на народите на Југоисточна Европа, значајно место имаат „Меѓународното здружение за студии и ширење на словенските култури“ (IASDSC) и Меѓународното здружение за Источно-европски студии (AIESEE) и нивните секции во одделни земји со кои националните комисии остваруваат тесна соработка. Користејќи ја приликава за изразување на благодарност на овие две асоцијации и нивните секции во одделни земји за помошта во формулирањето на реализацијата на научните програми на УНЕСКО, сакаме да ја истакнеме и потребата од нивното потесно поврзување со националните комисии за соработка со УНЕСКО, односно нивното учество во рамките на субрегионалната и регионалната соработка на националните комисии за УНЕСКО.

Ние сме длабоко уверени дека реализацијата на заеднички потфати во истражувањето на културите на словенските народи, односно културите на народите од Југоисточна Европа може да се оствари преку потесно поврзување на научните работници и институции од заинтересираните земји, во сите фази на програмирањето и реализирањето и преку настојувањето да се изгради взаемно поврзан мрежен систем на научните институции од сите земји, учеснички во проектите. Тоа ќе го оневозможи настојувањето за создавање привилегирани и монополски центри и ќе го развие интересирањето и учеството на сите заинтересирани поединци, институции и земји, а тоа значи натамошно демократизирање во организирањето на заедничките истражувања.

Денеска, овде нè собра темата „Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања“. Ние сме длабоко уверени дека соработката во рамките на програмата на УНЕСКО наменета на проучувањето на културите на словенските народи и на културите на народите на Југоисточна Европа може битно да се прошири. Услов за тоа е желбата за заемна соработка, респектирањето на националниот идентитет на културите на сите народи и народности и почитувањето на нивната рамноправност. Тоа е и пат за отклонувањето на тешкотиите и препреките во продлабочувањето како на билатералната така и на мултилатералната научна, просветна и културна соработка, како и начин за остварување на основните пораки од конститутивниот акт на УНЕСКО во практиката.

Со надеж дека најнепосредните домаќини на овој научен собир од Македонската академија на науките и уметностите, покрај условите за работа во конференциската сала, ќе ви овозможат запознавање со културните достигнувања и културно-историското наследство на македонскиот народ, албанската и турската народност во Македонија, а за гостите од странство и на останатите народи и народности од нашата земја, и во рамките на овој ваш краток престој, јас уште еднаш Ви пожелувам успех во работата на симпозиумот и Ви се заблагодарувам за вниманието што ѝ го укажавте на нашата Комисија со поканата да учествува по ваков начин, на оваа инаугурална седница.

ПОЗДРАВЕН ГОВОР НА Д-Р ОРДЕ ИВАНОВСКИ, ДИРЕКТОР  
НА ИНСТИТУТОТ ЗА НАЦИОНАЛНА ИСТОРИЈА  
НА СР МАКЕДОНИЈА

Почитувано претседателство, дами и господа,  
другарки и другари,

Имам особено задоволство и пријатна должност од името на колегиумот на Институтот за национална историја да го поздравам овој еминентен собир, посветен на богомилството.

Истовремено да му пожелам плодна и успешна работа за која што Институтот за национална историја и нашата историска наука се заинтересирани како за движење коешто ја најавува епохата на класните борби на балканските народи, којашто победоносно со пролетерските револуции ги даде и првите плодови од оваа борба што е започната.

Истовремено ја користам оваа прилика, според слободното време посебно на почитуваните гости, да ги поканам да го посетаат нашиот Институт, кој се наоѓа во непосредна близина на Академијата.

ПОЗДРАВЕН ГОВОР НА ПРОФ. Д-Р АЛЕКСАНДАР АНДРЕЕВСКИ,  
ПРЕТСТАВНИК НА УНИВЕРЗИТЕТОТ „КИРИЛ И МЕТОДИЈ“  
ВО СКОПЈЕ

Другарки и другари,  
драги гости,

Имам пријатна должност и особено задоволство од името на отсутниот ректор да го поздравам овој научен собир посветен на богомилското движење, поникнато во пазувите на Бабуна во првата половина на X век.

Ова учење и движење, оформено во Македонија, во услови на феудалната експлоатација, во својата суштина било револуционерно, зашто го терало населението да се бори против оние што владееле и го експлоатирале.

Борбата на богомилите била свргена, пред сè, против црквата, која се претворила во моќно орудие на државата и на феудалците, како и против општествено-политичкиот поредок и царот.

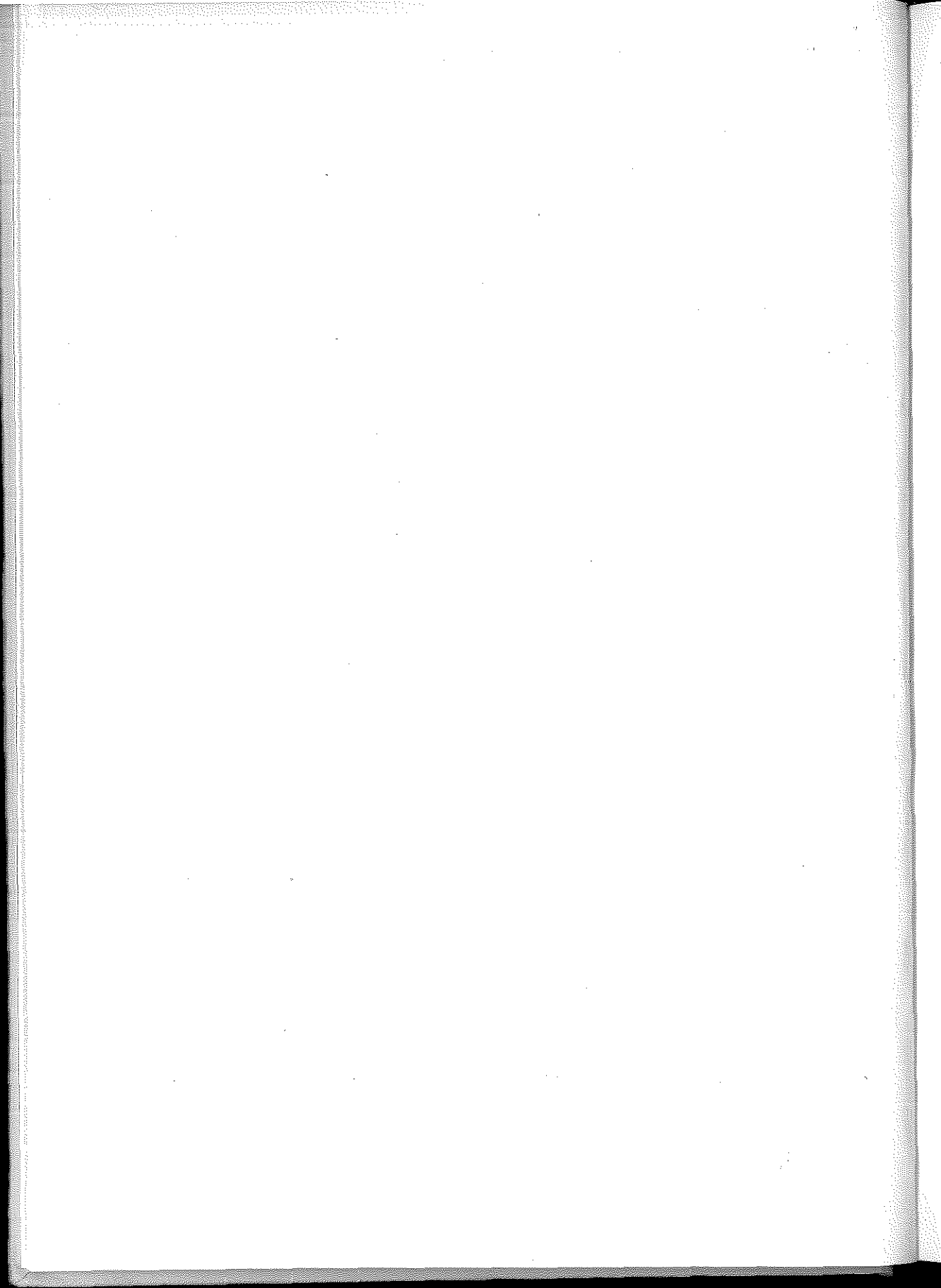
Богомилството брзо прераснува во општонародно движење и одиграло значајна улога во историјата на македонскиот народ.

Убеден сум дека во изнесените реферати ќе биде даден уште еден придонес во расветлувањето на овој своевиден феномен на Балканот пред илјада години.

Поздравувајќи ве уште еднаш, ви пожелувам плодна и успешна работа.

РЕФЕРАТИ

2 Богомилство





## ПОЧЕЦИ БОГОМИЛСТВА НА БАЛКАНУ

Богомилство се у средњовековној епоси појављује у оквиру једног ширег верско-социјалног дуалистички оријентисаног покрета који се ширио од Јерменије на Истоку до јужне Француске на Западу, манифестујући се у више струја и праваца, у многобројним и различитим издацима, као што су били и многобројни аспекти са којих се могао критиковати и осуђивати тадашњи феудални поредак и хришћанска црква као његова официјелна идеолошка организација.<sup>1</sup>

Настајући и ширећи се под разним идејним подстицајима, религијским, политичким и економским, богомилство није могло да изгради исту теолошку доктрину, већ у својој вишевековној историји показује различита стругања која у растављеним токовима теку једна поред других, паралелно са другим јересима, повремено се прожимајући са њима, и не само са њима, у најразличитијим синкретистичким творевинама, са јачом или слабијом дуалистичком оријентацијом.

У науци постоји општа сагласност, и то нико не оспорава, да се богомилство као самостална и аутентична јерес појавила у X веку. Али постоје значајна размимоилажења међу истраживачима у питањима да ли почеци богомилства падају у прву или другу половину X века, да ли је старија балкански или малоазијски изданак „новојављене јереси“, где је богомилство најпре поникло и шта је пресудно утицало на појаву и ширење јереси.<sup>2</sup> Одговори на ова и слична питања обележена су значајним неслагањима која проистичу из два главна разлога. Први је, што се у изворној грађи, у целини и у сваком извору појединачно, налази већи или мањи број података који логички или хронолошки једни другима противрече, пре свега због немоћи средњовековних писаца да

<sup>1</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији*. I. *Богомилски родоначалници*, Београд 1974, 2—3.

<sup>2</sup> Д. Ангелов, *Богомилство во Бџгария*, София 1969, 343 sq.; D. D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge 1948, 170; Genova Саккова-Петкова, *Apparition et diffusion du bogomilisme et les rapports des Bulgares avec l'Europe occidentale au moyen age*, Et. hist. VII, 1975, 69—87; M. Loos, *La question de l'origine du bogomilisme. Bulgarie ou Byzance*, Act. III, Sofia 1969, 265—271; A. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*, Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine, God. V, 1953, 7—8.

уче и опишу дуготрајне, за њих не увек јасне и често незанимљиве мене једног дугог процеса, а други је, некритички приступ у проучавању богомилства који се изражава у једностраном и парцијалном, а не целовитом тумачењу сачуваних извора, у селективном избору а не компаративном суочавању свих расположивих докумената или у неуочавању значајних разлика у историографској веродостојности појединих изворних споменика.

Поред ове основне потешкоће, истраживање богомилства отежава и то што у решавању овог проблема не учествују само чисто научни разлози, већ и други, који ову историјску појаву, условљену посебним историјским приликама једне далеке прошлости, увлаче у друге правце и преносе на други терен.

Настављајући на вишевековну јеретичку традицију Истока, богомилство је у свом развоју прешло дугу и сложену еволуцију пре него се дефинитивно искристалисало у форми једне нове и аутентичне дуалистичке јереси. Стога се и данас оправдано поставља питање који су све разлози, верски, економски и политички пресудно утицали на појаву богомилства, шта је условило брзу распрострањеност јереси на широком балканско-анадолском простору, кад је започело и кад се окончало доктринарно разграничавање између богомилства и старијих дуалистичких јереси, разграничавање које је у почетку не само прикривено тамом већ и терминолошким шаренилом и непрецизношћу у сачуваној изворној грађи.

Али и поред све своје садржајне магловитости и хронолошке неодређености, сачувана изворна грађа допушта да се у већој или мањој мери прати историја богомилске јереси од њене појаве у почетним, рудиментарним и прозелитским формама преко потпуног развоја и сазревања до опадања и поступног нестајања.

Почетну фазу у развоју богомилске теолошке доктрине доста верно илуструје једна листа анатема из провинцијског синодика православаља,<sup>3</sup> донета између 912. и 925. године за време патријарха Николе Мистика. У њој се богомилска јерес директно не спомиње, али се из дефиниција појединих јеретичких учења јасно препознаје.<sup>4</sup>

Листа садржи анатеме против дуалистичких учења о теоптији, трансформацији, апатији, трипартицији, антиномизму и докетизму, против оног што је најсуштаственије у новој јереси.<sup>5</sup> Широко репертоар разноврсних учења масалијанског, гностичког и павликијанског порекла веома пластично илуструје како је почетком X века започео, с једне стране, процес синтетизовања, а са друге, диференцијација старијег, дуалистички оријентисаног наслеђа и како су се у рудиментарном и понешто замагљеном облику појавили нови елементи неопходни за формирање богомилске јереси.

<sup>3</sup> Листу анатема издао је J. Gouillard, *Le Synodikon de Porthodoxie*, Trav. et mem. 2, 1967, 311—313.

<sup>4</sup> Ibid., 18, 53.

<sup>5</sup> D. Angelov, *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le Synodikon de Porthodoxie*, Byzantinobulg. III, 1969, 10—13.

Приближно у исто време против сличних јеретика дуалиста у бугарској држави полемише Јован Егзарх у свом *Шестодневу*.<sup>6</sup> Ово драгоцено и по свему аутентично сведочанство допуњује *Ойширно житије св. Климентиа*<sup>7</sup> које говори о појави и ширењу „зле јереси“ у охридској области убрзо после Климентове смрти 916. године и *Житије св. Јована Владимира*, проблематичне историографске веродостојности, које у заслуге бугарском цару Симеону и светим седмобројницима приписује борбу против „безбожних масалијана или богомила“<sup>8</sup>.

Прву фазу диференцирања и доктринарног осамостаљења првобитног богомилства од старијег јеретичког наслеђа, без којег би и само богомилство било историјски анахронизам, омеђава *Посланица* цариградског патријарха Теофилакта, упућена бугарском цару Петру.<sup>9</sup> У њој се први пут директно спомиње „новојављена јерес“ коју Теофилакт, не случајно, дефинише као „мешавину павликијанства и манихејства“. У Теофилактовој *Посланици* се ништа не говори о генези „новојављене јереси“, територијалној распрострањености и многоструким преливима њених различитих доктринарних одређења која су једна поред других постојала.<sup>10</sup> Теофилакт једноставно „новојављену јерес“ због њене строже дуалистичке оријентације подводи под старе формуле осуда и анатема теолошки дефинисане и раније коришћене у борби против павликијана. Стога се Теофилактова *Посланица*, иако је писана против богомилства, може користити пре као извор за проучавање павликијанства него „новојављене јереси“.<sup>11</sup>

Учитељи „новојављене јереси“ се спомињу у још једној несигурно датираној листи од пет анатема пореклом из византијског провинцијског синодика православља.<sup>12</sup> Анатеме су уперене против јеретика који заступају строже дуалистичко учење о стварању света и одбацују официјелно учење о тројци, Исусовој инкарнацији, крсту, иконама и евхаристији. Она се у науци неодређено датира у X или XI век.<sup>13</sup> Међутим, идентичан препис анатема у једном византијском евхологију из 1027. године, доктринарна коинциденција са *Посланицом* патријарха Теофилакта и употреба термина „новојављена јерес“ место каснијег „бого-

<sup>6</sup> Ј. Иванов, *Богомилски књиџи и леџенџи*, Софија 1970, 20; Cf. Eut. Zig. PG. 130, 1293; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, 117; M. Loos, *Satan als erstgeborener Gottes. Ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythos*, Byzantinobulg. III, 1969, 23, 28.

<sup>7</sup> *Историја македонског народа I*, Београд 1970, 105.

<sup>8</sup> Д. Драгојловић, *Дукљански кнез Владимир и албански новатијани*, Ист. зап. XXXII, 1975, 1, 93—104.

<sup>9</sup> К. М. Петровскиј, *Письмо патриарха Константинопольского Теофилакта царю Болгарии Петру*, С. Петербург 1914, 361—363; Ново издање приредио I. Дујчев, *L'Epistula sui bogomili del patriarca Teofilatto*. Med. byz.-slav. I, 1965, 311—315.

<sup>10</sup> Јован Егзарх у свом Шестодневу, cf. Ј. Иванов, *Богомилски књиџи*, 20, говори о умереном дуализму, а патријарх Теофилакт, cf. А. Солвјејев, *Svedočanstva pravoslavnihi izvora*, 2—5, о строжим дуалистима.

<sup>11</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији I*, 131.

<sup>12</sup> Објавио је J. Gouillard, *Le Synodikon*, 61—63, 230—232.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 230.

милска јерес“ говори не само о садржајној зависности већ и хронолошкој блискости ове листе анатема са *Посланицом* патријарха Теофилакта.

Трећу фазу у старијој историји јереси карактеришу две битне ствари. Прва је употреба термина „богомил“ или „богумил“, као аутентичног назива за „новојављену јерес“, а друга, потпуно или делимично диференцирање богомилске јереси од првобитне строже дуалистичке оријентације, у доктринарном погледу зависне од павликијанства, уз поступну превласт умереног дуализма.

Изузимајући *Бесегу* Козме Презвитера, чији је значај поодавно уочен због потпуног и историјски веродостојног приказа богомилске јереси у свим њеним вишеструким манифестацијама, религијским и политичким, тешко да ће се наћи неки други споменик који омогућује да се тако јасно схвати генеза „новојављене јереси“ од првих мешовитих и још недовољно издиференцираних облика до теолошког аутентичног и заокружене целине, као што је то једна листа анатема „против масалијана или богомила“. Она је у византијском рукописном наслеђу сачувана у две редакције, краћој, самосталној и широј, у комбинацији са анатемама против манихеја и павликијана.<sup>14</sup> Обе редакције узете заједно показују један континуитет у развоју богомилске теолошке доктрине, од *Посланице* патријарха Теофилакта до *Бесеге* Козме Презвитера, али истовремено и дисконтинуитет унутар старијих дуалистичких јереси, на које се богомилство наставља у свој својој стварној разноликости и сложености.

Значајна размимоилажења истраживача у датирању ове листе проистичу, пре свега, што је она истраживана на појединим издвојеним појединостима, а не на целовитом садржају, у контексту целокупне сачуване византијске и словенске изворне грађе. Миљово датирање краће редакције у доба Алексија I Комнена, које је углавном прихваћено у историјској науци, темељи се само на рукописној традицији која краћу редакцију приписује Евтимију Зигабену.<sup>15</sup> Против овог датирања говори поред осталог и садржај анатема које у доктринарној оријентацији не коинцидирају са *Панойлијом* Евтимија Зигабена, већ са *Изобличавајућом посланицом* Евтимија из Периблента, познатог византијског писца из прве половине XI века.<sup>16</sup>

Прецизније датирање ове листе омогућује шира редакција која доста верно илуструје дуалистички прозелитизам првобитног богомилства, повезујући га, с једне стране, са манихејством и павликијанством, као што је и у *Посланици* патријарха Теофилакта, а са друге, са масалијанско-монофизитском јеретичком традицијом. Шира редакција почиње са проклињањем „масалијанске или богомилске јереси“, наставља се анатемама које садржајно представљају синтезу манихејских, павли-

<sup>14</sup> L. Thalloczy, *Bruchstücke aus der Geschichte der nordwestlichen Balkanländer*, Wis. Mitt. a. Bos. u. d. Herc. III, 1895, 362—371.

<sup>15</sup> PG. 131, 40—48.

<sup>16</sup> J. Gouillard, *Le Synodikon*, 232, прихвата Миљово датирање, сматрајући да хомилију, која спомиње спаљивање „вође масалијана“ није написао Јован VIII Ксифилин, већ Псеудо-Ксифилин.

кијанских и масалијанских дуалистичких учења, али у једној аутентичној интерпретацији „новојављених јеретика“, а завршава се, као и краћа многолетствима византијским царевима, посебно цару Порфирогениту и неименованом цариградском патријарху.<sup>17</sup>

За оквирно датирање шире редакције може се навести више сигурних аргумената. Преамбула једне хомилије Јована VIII Ксифилина, цариградског патријарха од 1064. до 1075. године, чији се садржај текстуално ослања на ову листу анатема, убедљиво говори да се многолетства византијским царевима не односе, као што се мисли, на Алексија I Комнена и његовог сина Јована II, који за живота свога оца није носио царску титулу, већ на Самуиловог противника, императора Василија II Порфирогенита (976—1025) и његовог брата и савладара Константина VIII (1025—1028).<sup>18</sup>

За датирање шире редакције у доба Василија II говоре још два аргумента. Први је употреба старијег, још неадаптираног термина „погомел“ или „погомил“ место уобичајеног „богомил“, како је то већ код Димитрија Кизичког првих година XI века и код Евтимија из Перилепта средином XI века, а други, повезивање балканског огранка богомилске јереси преко Петра Ликопетра, тобожњег оснивача богомилства, са јерменским монофизитима било је не само епизодна појава у византијској изворној грађи, већ једино могућа у доба цара Василија II и његових борби са Самуилом.<sup>19</sup> Већ у другој половини XI века, у осуди филозофа Јована Итала и у *Посланици* цариградског патријарха Козме Јерусалимског, место Јерменина Петра Ликопетра као оснивача богомилске јереси долази под Богомил, чије се име, а тиме и порекло, изводи и филолошки објашњава на основу словенске лексике.<sup>20</sup>

Развој богомилске теолошке доктрине у другој половини X века водио је, с једне стране, у правцу потпунијег идејног одвајања и доктринарног диференцирања од старијег јеретичког наслеђа, а са друге, у правцу поступне замене строге дуалистичке оријентације умереном. Посматрано са тог аспекта, шира редакција представља драгоцен беоцуг у византијској изворној грађи између *Посланице* патријарха Теофилакта, која је генезу „новојављене јереси“ сводила једноставно на павликијанство, и краће редакције, која је строжи дуализам манихејско-павликијанског порекла заменила умереним, масалијанским дуализмом. Ова два византијска извора, Теофилактова *Посланица* и шира редакција не само да откривају генезу богомилске теолошке доктрине, већ пружају и изванредно инструктиван пример за методе и обичаје средњовековне епохе, када је црква сваку нову појаву религијско-социјалног

<sup>17</sup> L. Thalloczy, *op. cit.* 362—371.

<sup>18</sup> PG. 131, 48.

<sup>19</sup> О Јерменима у Македонији cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 147, а о Петру Ликопетру cf. M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, 76, bel. 29 i 96.

<sup>20</sup> J. Gouillard, *Le Synodikon*, 58; cf. J. Gouillard, *Une source grecque du Sinodik de Beril. La lettre inédite du patriarch Cosmas*, Trav. et mem. 4, 1970, 361—372, D. Angelov, *Nouvelles données*, 13—17.

протеста подводила под имена старих осуђених јереси и под раније теолошки стилизоване формуле осуда и апатема.

Због ширења јеретичке лавине „по свим областима и свим крајевима“, шира редакција, првобитно намењена парохијском свештенству за проклињање богомилске јереси при прекрштавању јеретика, очишћена је од манихејско-павликијанског супстрата и са престилизованом уводом инкорпорирана у провинцијску редакцију синодика православља употребљавану у теми Хелади.<sup>21</sup> Тешко је рећи кад је шира редакција замењена краћом. Сигурни смо једино то до је краћа редакција унета у синодик православља пре 1052. године, јер се њеним садржајем користи цариградски патријарх Јован VIII Ксифилин, а највероватније у јеку борби Василија II са Самуилом после пада Ларисе, кад је јерес почела да се шири у позадини фронта и да омета војне и политичке напоре Византинаца.

Краћа редакција је изузетно значајна јер пружа веома важне географске координате за ближу убикацију главних јеретичких жаришта у балканским областима Византије за време Василија II и Константина VIII. Ако се овај податак повеже са *Ойширним жиџијем св. Климентиа*, које говори о појави и ширењу „зле јереси“ у охридској области убрзо после Климентове смрти 916. године, добијамо одговор не само да се богомилство, или бар његов најважнији огранак, у првобитном, рудиментарном облику појавило првих година X века, већ да су и најважнија јеретичка жаришта крајем X века била у Македонији, у областима македонских Другувита.<sup>22</sup> То индиректно потврђују и акта јеретичког сабора у Сан Феликс де Караман, Бонакурсу из Милана, анонимни писац расправе *О катарској јереси у Ломбардији*, Дуран де Хуска, Рајнерије Сакони и Анселмо Александријски, који са мањим разликама у појединостима говоре о једној или двома првобитним јеретичким црквама, цркви Другувитији и цркви бугарској, чији је међусобно јако наглашен антагонизам преношен и на западне јеретике. Ово је посебно значајно јер показује да су се и у крилу саме јереси преплитале и одсликавале различите супротности условљене не само верском и социјално-економском већ и етничком подвојеношћу тадашњег бугарског друштва.<sup>23</sup>

Ширење масалијанске или богомилске јереси по свим областима и свим крајевима Византије, како је записано у краћој редакцији, у потпуности потврђује изворна грађа XI века. Најпре Димитрије Кизички почетком XI века пише једну расправу против „масалијана или богомила“ у својој епархији.<sup>24</sup> Патријарх Алексије Студит води процес

<sup>21</sup> J. Guillard, *Le Synodikon*, 63—69.

<sup>22</sup> Д. Драгојловић, *Ерејичкаџа црква Драговетија и македонскије Другувити*, Гласник, Институт за национална историја XIX, 3, Скопје, 1975, 157—171.

<sup>23</sup> Д. Драгојловић — В. Антић, *Војомилствоџо во средновековнаџа изворна грађа*, Скопје 1978, 189—220.

<sup>24</sup> G. Rhallis — M. Potlis, *Syntagma* IV, 408; Српскословенски превод из Иловичке крмчије објавио је V. Jagić, *Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslavenskih rukopisa*, Starine V, 1873, 100—101.

против Елеутхерија из Пафлагоније између 1025. и 1043. године, а Евтимије из Периблента у својој полемичкој расправи писаној после 1034. године говори о изненадном и наглом ширењу „фундајита“ у малоазијским темама тракесијској и опсикиској који се у теми кивиреотској и на западу, односно балканском делу Византије, зову богомили.<sup>25</sup>

Терминолошко и ономастичко јединство у византијској изворној грађи ова два јеретичка изданка, балканског и малоазијског, чија се појава делимично поклапа у времену, оповргавају значајне разлике у доктринарном погледу. Мора се, дакле, унугар богомилске јереси издвојити читав низ праваца и равања са свим многоструким преливима различитих схватања која су постојала једна поред других, разликујући се једни од других по својим настојањима, дуалистичкој оријентацији и жестини непријатељства према официјелној цркви и феудалном поретку. Њихов однос се не може тумачити давањем примата балканском или малоазијском изданку, како се ту и тамо чини, и појаву јереси објашњавати једноставном филијацијом идеја из једног или другог центра. Територијална расцепканост и духова раздробљеност средњовековног друштва пре говори о политенези и конвергенцији условљеној истим или сличним друштвено-економским и културним приликама које су условиле одговарајуће или сличне манифестације јереси. Стога суштину проблема не представља питање примате, јер се оно у основи погрешно поставља, већ питање генезе и континуитета богомилске јереси у појединим областима балканско-анадолског простора.

Сачувани писани споменици на грчком и латинском језику, заокупљени превасходно теолошком доктрином богомилске јереси, не омогућују да се схвати политички и социјално-економски аспект „богомилског комплекса“ као што то чини Козма Презвитер у својој чувеној *Besede*, за коју се са сигурношћу не може још рећи, и поред бројних вредних истраживања, кад је и где је написана.<sup>26</sup> Недореченост и вишесловитост њеног садржаја одређивала је неодређена и несигурна датирања, са разликама у распону од три столећа, од првих година X па све до почетка XIII века, која се темеље на кратким филолошким необразложеним мишљењима, хипотетичним историјским околностима, књижевно-историјским појединостима или другим варљивим и недовољно убедљивим разлозима.<sup>27</sup>

Филолошка анализа Козмине *Besede* је лишена најважније, палеографске компоненте, пошто су сви преписи овог дела сачувани у млађим, текстуално и композиционо не у свему подударним руским и српским преписима.<sup>28</sup> Овако стање рукописног наслеђа пружа неслућене

<sup>25</sup> G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, 67, A. Solovjev, *Fundajiti, patereni i kudugeri u vizantijskim izvorima*, Zbor. rad. Viz. inst. I, 1952, 122—126.

<sup>26</sup> Преглед свих мишљења дао је Ј. Бегунов, *Козма Презвитер в славјанских литературних*, Софија 1973, 196 sq.

<sup>27</sup> Е. Георгиев, *Литература на изострени борби в средновековна България*, Софија 1966, 244—294.

<sup>28</sup> Најстарији препис руске редакције потиче из 1491/92, cf. Ј. Бегунов, *Козма Презвитер*, 19, док је српски препис из XIII века. Cf. D. Bogdanović, *Srpska prerada Kozmine Besede u Zborniku popa Dragolja*, Balcanica VII, 1976, 61 sq.

могућности за најразличитија домишљања, што се у потпуности одразило и у научним истраживањима, мада се из филолошке анализе може извући само један научно фундиран закључак да је *Besega* у току векова доживела више прерада, више редакција и да се са данас расположивим научним методама аутентични текст *Besege* не може реконструисати.<sup>29</sup>

Језичка анализа *Besege* још мање помаже. Шире руске редакције садрже бугаризме и понеки македонизам, док се у крајој, Драгољевој обради, налазе само македонизми.<sup>30</sup> Језичка ситуација пружа два могућа одговора. Први је, да обе редакције потичу са бугарских обрада македонским посредништвом, а други је, да обе потичу са македонске редакције. Међутим прихватање једног или другог мишљења не заснива се на научним разлозима, већ на принципским опредељењима са унапред датим одговорима или на истицању посебно одабраних језичких особености која не могу дати ни задовољавајућа решења.

Књижевно-историјска анализа још убедљивије доказује да је аутентични текст *Besege* доживео више редакција и да садржи више слојева чија се старина и порекло тешко може поуздано утврдити. Већ је поодавно примећено да се један део цитата из старозаветних и новозаветних текстова не поклапа са такозваном Симеоновом редакцијом библијских књига и да су нека цитирана дела у *Besegi* садржајно слична или се јазички уопште не поклапају са преводима ових дела насталих у доба цара Симеона.<sup>31</sup> Ако се овоме дода да се Козма у полемици са јеретцима не користи *Посланицом* патријарха Теофилакта, *Тачним излагањем православне вере* Јована Дамаскина, преведеним у Преславу, или *Шестодневом* Јована Егзарха, једним од највећих дела не само бугарске него уопште средњовековне јужнословенске књижевности, распрострањено мишљење о Козмином припадништву преславској књижевној школи постаје веома проблематично.

Комплексна историјска анализа верских, политичких и социјално-економских прилика, које Козма описује може донекле, мада не у потпуности, да пружи више уверљивих одговора за тачније датирање *Besege* и сигурније омеђивање територијалне распрострањености јереси. Приписујући богомилима умерену дуалистичку оријентацију место раније, строже, Козма индиректно доказује да је јерес већ прешла дужи развојни пут са више континуираних етапа, пре него је дефинитивно изградила своја схватања и своју теолошку доктрину значајно различиту од некадашње полазне тачке или оне у доба цара Петра.<sup>32</sup> Козма је један

<sup>29</sup> A. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora*, 24—29; D. Bogdanović, *Srpska prerada Kozmine Besede*, 76.

<sup>30</sup> J. Бегунов, *Козма пресвитер*, 249—253; D. Bogdanović, *Srpska prerada Kozmine Besede*, 71—75.

<sup>31</sup> E. Георгиев, *Литература*, 291—292; J. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 221—249.

<sup>32</sup> Према *Посланици* патријарха Теофилакта, cf. A. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora*, 3—4, они су строги дуалисти, а према речима *Besege* Козме Пресвитера, 306, 327, 331, ед. J. Бегунов, они су умерени дуалисти. Cf. Д. Ангелов, *Филозофските възгледи на богомитите*, ПВИ, 3—4, 113—114.



од ретких средњовековних полемичара који појаву и ширење јереси објашњава економским, политичким и верским приликама ширих слојева народа, приликама чију вредност тачно уочава и до краја правилно оцењује. Узроке незадовољства Козма открива у обавезама сељака, које су, стално увећаване како од стране централне државне власти тако и од стране самовољних феудалаца, постале скоро неподношљиве. Присиљени на непрекидни рад, пише Козма, сељаци нису имали времена ни да се богу моле.<sup>33</sup> Развој у том правцу је неминовно водио до потпуног цепања феудалног друштва на јеретике и ортодоксе, на сеоски пролетаријат, чији је положај карактерисала експлоатација, подређеност и свеколика беда, и владајућу феудалну мањину, која је свој повлашћени положај и право на њега заснивала на верској идеологији официјелног хришћанства.

Тешко је претпоставити да је плуралистичка феудална структура бугарске државе у доба царева Симеона и Петра, посведочена у изворној грађи, нагло измењена за време краткотрајне владавине Бориса II, доводећи много раније него у Византији до потпуне измене читаве дотадашње социјално-економске структуре бугарског друштва.

Козмине речи о времену цара Петра и попа Богомила као прошлом, значајне су али недовољно прецизне за датирање *Besega*.<sup>34</sup> Козмино позивање на Јована новог презвитера, бившег пастира и егзарха бугарске земље, индиректно потврђују да је *Besega* написана после 972. године, кад је са укидањем бугарске патријаршије укинута и функција егзарха.<sup>35</sup> Козмин податак о још свежим ратним пустошењима и несрећама које су задесиле земљу, не називајући је као раније, кад говори о цару Петру, „бугарском“, несумњиво говори да је Козма своју *Besegu* написао или после пропасти I бугарског или Самуиловог царства.<sup>36</sup> Козмино спомињање прогона јеретика и њихових страдања у тамницама и ланцима, о томе у првој половини XI века пише и Евтимије из Перилепта, може се односити само на време мира и унутрашње консолидације, политичке и верске, а не на доба после смрти цара Петра кад се бугарска држава без јаке централне власти нашла у скоро безизлазном положају заокупљена тешким борбама са Русијом и Византијом. О прогонима јеретика за време цара Самуила и његових наследника таквих података нема. *Служба и Житије св. Јована Владимира*, у чију се историографску веродостојност сумња, говоре управо супротно, да су чланови Самуилове породице били јеретици.<sup>37</sup> Козмине речи о јеретичком супростав-

<sup>33</sup> *Козма Пресвитер*, 352, ед. Ј. Бегунов.

<sup>34</sup> *Козма Пресвитер*, 229, ед. Ј. Бегунов.

<sup>35</sup> Једини у Јовану новом пресвитеру виде Јована Егзарха, други Јована Рилског, а трећи Јована Дебарског. О овим разним мишљењима, cf. Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 200—201, 209.

<sup>36</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 202, узима као могуће продор Печенега 934., борбе Бугара са Византијом и Русијом 967—972., Самуилове борбе 996—1018. или устанак Петра Дељана 1040.

<sup>37</sup> Д. Драгојловић, *Дукљански кнез Владимир и албански новацијани*, Ист. зап. XXXII, 1975, I, 93—104; С. Новаковић, *Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима*, Београд 1893, 262, 267.

љању властима и цару, феудалним и државним наметима, кулцима, ропству и кметству изванредно допуњује и историјски чини веродостојним једна новела Константина VIII, донета 1026. године против јеретика који у теми Навпакт, у северној Грчкој, подстичу народ на немире.<sup>38</sup> Козма осуђује свако противљење државним и црквеним властима, али избегава, што је неуобичајено, да слави цара, резервисан је према световним властима, критичан према црквеној хијерархији и огорчен на властелу, оптужујући је за похлепу и свакојака насиља.<sup>39</sup> Из целине Козминог излагања може се закључити да он пре приказује политичке и верске прилике словенског становништва после пропасти Самуиловог царства него прилике у кратком временском интервалу од смрти цара Петра 969. године до пропасти бугарске државе 972. године.

У уводном делу своје *Besege* Козма пише уопштено да се јерес појавила „у земљи бугарској“ за време „правоверног цара Петра“, али ништа конкретно не говори о територијалној распрострањености јереси у своје доба. Може се индиректно закључити да Козма пише о оним истим јеретцима које други извори убицирају или неодређено у „бугарску државу“ или, прецизније, у област између Охрида, Ларисе, Солуна и Моглена. *Опширно жиџије св. Климентија и Жиџије св. Јована Владимира* говоре о јеретцима у охридској области, листа анатема из времена Василија II у теми Хелади, граничној области према Самуиловој држави, новела Константина VIII у теми Навпакт, у северној Грчкој, Козма Јерусалимски у другој половини XI века у Лариси и суседним митрополијама, дечански рукопис синодика православља српске редакције у „Македонији бугарској“, а латинска изворна грађа у области македонских Другувита. На основу топономастичке грађе, ова област се проширује још северније, обухватајући читаво Повардарје.<sup>40</sup>

Очигледно је да се на основу не појединачних и издвојених примера, већ целокупне расположиве изворне грађе, не губећи при томе из вида просторне и временске односе појединих сведочанстава, може доказати не само стварни континуитет у развоју богомилске јереси од почетних, рудиментарних форми до потпуно аутентичне и теолошки заокружене јеретичке целине, већ и истинска хронолошка веза између временски одвојених вести о јеретцима, од почетка X па све до средине XV века, само у Македонији, у области омеђеној Охридом, Ларисом, Солуном и Могленом. У осталим крајевима источног Балкана и предње Азије богомилство се појављивало само повремено, на махове, прекидано више пута дужим периодима затишја.

<sup>38</sup> Г. Литаврин, *Болгария и Византия в XI—XII вв.*, Москва 1960, 377; Д. Ангелов, *Богомилството в България*, Софија 1969, 365.

<sup>39</sup> А. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora*, 11, у томе открива Козмину прикривену мржњу према византијској држави, а D. Tashkovski, *Bogomilism in Macedonia*, Скопје 1975, 45, према бугарској држави и бугарској феудалној класи.

<sup>40</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 164—167.

## RESUME

Dragoljub DRAGOJLOVIĆ

## DEBUTS DU BOGOMILISME DANS LES BALKANS

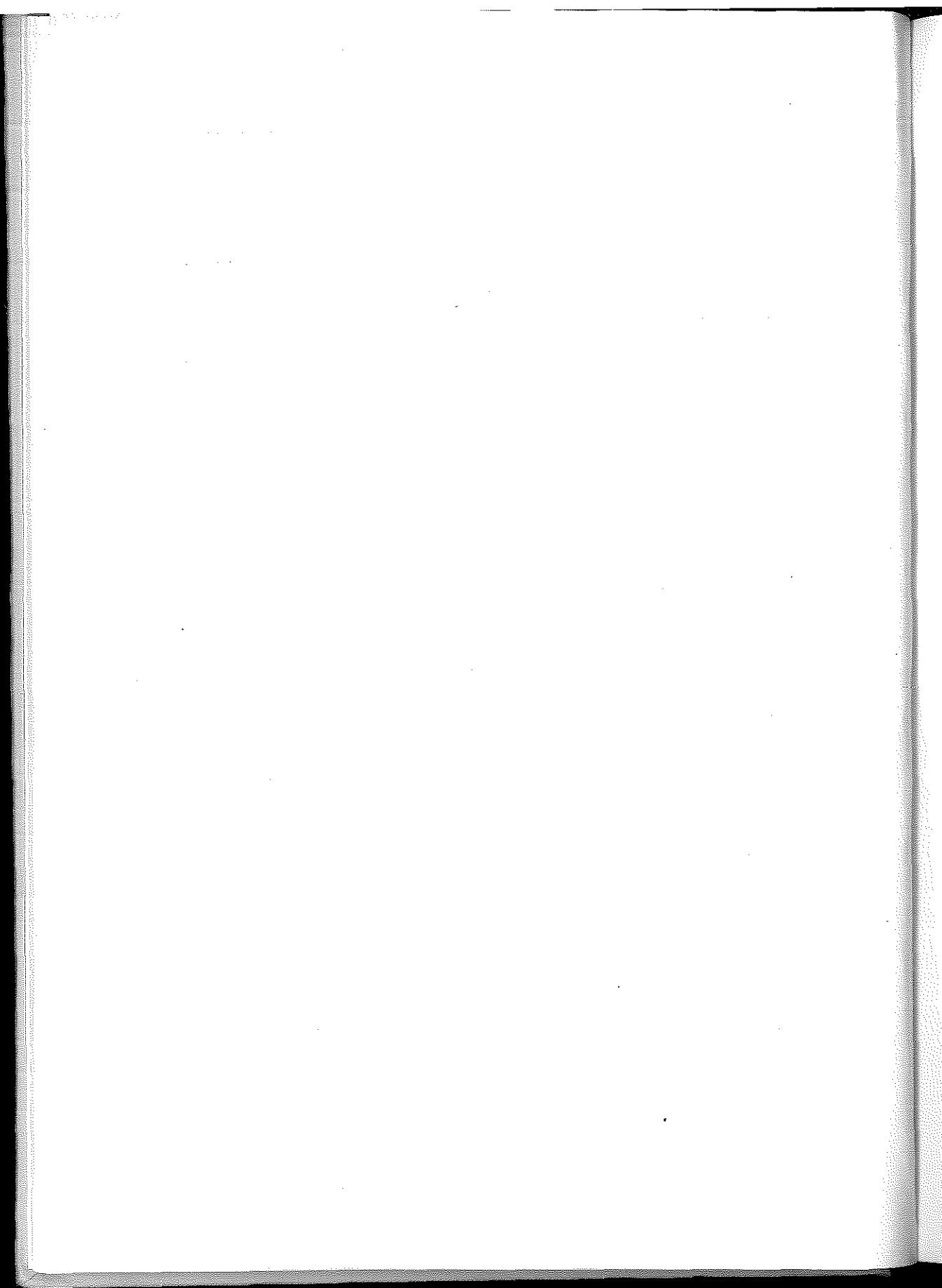
Le Bogomilisme apparaît au Moyen Age sous la forme d'un mouvement d'orientation dualiste socio-religieuse qui s'étend de la Jermenie à l'Est jusqu'au sud de la France à l'Ouest, se manifestant en plusieurs courants et directions avec une orientation plus ou moins dualiste. On accorde, et nul ne le conteste, que le bogomilisme en tant qu'hérésie particulière et authentique apparaît au X<sup>e</sup> siècle. Mais il existe d'importantes divergences entre les savants sur le fait de situer l'apparition du bogomilisme dans la première ou la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, et d'affirmer laquelle est la plus ancienne de l'hérésie balkanique ou d'Asie Mineure, où le bogomilisme est d'abord apparu et ce qui a le plus influencé l'apparition de cette hérésie. Les réponses à de telles questions et à d'autres du même genre ont mis en évidence d'importantes divergences qui découlent en partie du caractère fragmentaire et contradictoire des sources, et en partie d'un manque d'esprit critique et d'un parti-pris dans l'étude de l'hérésie bogomile.

Le bogomilisme a connu au cours de son développement historique quelques phases transitoires. La première phase du développement de la doctrine théologique bogomile est signalée par une liste d'anathèmes de la synode provinciale orthodoxe, établie entre 912 et 925, sous le patriarche Nikola Mistik. La liste contient des anathèmes contre divers enseignements dualistiques, fondements de l'hérésie bogomile. A peu près à la même époque, Jean l'Exarque engage en Bulgarie, dans son Hexaméron, une polémique contre de semblables hérésies. Ce précieux témoignage est complété par la *Vie de saint Kliment*, qui parle du développement de „l'hérésie maudite“ dans la région d'Ohrid après 916 et la *Vie de saint Jean Vladimir*, qui parle de l'hérésie bogomile sous le règne du roi Samuil, mettant entre autres au crédit du roi bulgare Simeun la lutte contre les „athées messaliens ou bogomiles“.

La première phase de différenciation et d'émancipation doctrinaire du bogomilisme de l'ancien héritage hérétique est marqué par l'*Epître* du patriarche de Constantinople Théophilacte. C'est là qu'on trouve citée pour la première fois l'„hérésie nouvelle“, mais l'*Epître*, bien qu'écrite contre les bogomiles, n'enferme que des matériaux contre les pauliciens. Les propagateurs de l'„hérésie nouvelle“ sont évoqués encore dans une liste, de date incertaine, de cinq anathèmes qui présente une certaine dépendance thématique et une similitude chronologique avec l'*épître* du patriarche Théophilacte.

La troisième phase de l'histoire postérieure de l'hérésie offre pour document une liste d'anathèmes, dont on a conservé deux rédactions, une courte et une longue, et l'*Homélie* de Kosma le Pretre. Les théories qui ont jusqu'à présent daté cette liste de l'époque d'Alexia I Komnen sont démenties, outre les similitudes doctrinaires de cette liste avec l'*Epître* d'Evtimija de Periblept, par la *Vie* (Mnogoletstva) de rois byzantins non nommés, sans nul doute Basile II et son frère Constantin VIII. Le fait que la réduction courte est incorporée au synodique orthodoxe, qui est utilisé dans le thème de l'Hellade, indique que la liste daterait de l'époque des luttes où s'affrontèrent Basile II et le roi Samuil. Si l'on ajoute à cela l'*Homélie* de Kosma le Pretre, rédigée après la chute de la première dynastie bulgare ou de Samuil, on peut conclure que toutes les sources qui localisent avec plus de précision les foyers de l'hérésie bogomile les situent en Macédoine, dans la région qui s'étend entre Ohrid, Larissa, Salonique et Moglen.

Les sources grecques et slaves sont complétées par des matériaux de source latine qui situent la plus ancienne ou l'une des plus anciennes églises hérétiques des Balkans dans cette région peuplée par les Druguvites macédoniens. Sur la base de tous les matériaux conservés, on peut conclure que le bogomilisme, ou sa branche principale, a germé et n'a, durant tout le Moyen Age, conservé sa continuité qu'en Macédoine. Dans les autres régions de l'est des Balkans et en Asie Mineure, le bogomilisme apparaît seulement temporairement, par reprises, se trouvant souvent interrompu par de longues périodes de rémission.



Г. Г. ЛИТАВРИН

О СОЦИАЛЬНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ БОГОМИЛОВ  
НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ ИЗУЧЕНИЯ НАЧАЛЬНОГО ПЕРИОДА  
ИСТОРИИ ЕРЕСИ

Исследование дуалистических ересей, в особенности павликианства и богомилства, отличалось в мировой историографии в послевоенный период быстро нарастающей интенсивностью. Здесь не место приводить на этот счет подробные библиографические справки. Для иллюстрации сказанного достаточно назвать такие крупные работы, как труды С. Рэнсимена, Д. Оболенского, С. Мелик-Бахшяна, А. Соловьева Е. Э. Липшиц, Р. М. Бартияна, Э. Вернера, Н. Г. Гарсоян, Д. Ангелова, Б. Примова, Г. Вилда, П. Лемерля, Ю. К. Бегунова, М. Лооса, Д. Драгойловича и др.<sup>1</sup>

Тем не менее и доныне в трудах ряда ученых настоятельно подчеркивается, что дуалистические ереси изучены в науке еще слабо, что переход к научным обобщениям по этой проблеме представляется преж-

<sup>1</sup> St. Runciman, *The Medieval Manichaeism. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge, 1947; D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neomanichaeism*. Cambridge, 1948; С. Мелик-Бахшян, *Павликианское движение в Армении*. Ереван, 1953; А. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*. „Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine“, god. V, 1953; idem, *Bogemilientum und Bogomilengräber in der Südslavischen Ländern, Völker und Südosteuropas*, München, 1958; Е. Э. Липшиц, *Очерки истории византийского общества и культуры. VIII — первая половина IX века*. М., 1961, стр. 132—169; Р. М. Бартияна, *Источники для изучения истории павликианского движения*. Ереван, 1961; E. Werner, *Die Bogomilen in Bulgarien*. „Forschungen und Fortschritte“. Studi medievali, III. Spoleto, 1962; G. Garsojan, *The Paulikian Heresy. A Study of the origin and development of paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine empire*. Columbia, 1967; Д. Ангелов, *Богомилствотворение България*. София, 1969; Б. Примов, *Бугрите*. Книга за поп Богимил и неговите последователи. София, 1970; G. Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*. Wiesbaden, 1970; P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*. „Travaux et mémoires“, 5. Paris, 1973; Ю. К. Бегунов, *Козма Цесимтер в славянских литературах*. София, 1973; М. Лоос, *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague, 1974; Д. Драгойлович, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији*. 1. Богомилски родоначалници. Београд 1974.

двух временным.<sup>3</sup> Недостаточно доказанным при этом признается прежде всего широко распространенное в специальной литературе заключение, согласно которому упомянутые ереси трактуются как народное движение против социального и экономического гнета государства и феодальных собственников.<sup>3-4</sup>

Мы сочли необходимым особо отметить это разногласие в научной литературе, поскольку наше сообщение на этом симпозиуме посвящено тому аспекту богомилства, который, как явствует из только что упомянутого высказывания отдельных специалистов как раз по дуалистическим ересям, не может быть вообще рассмотрен с объективной исследовательской точки зрения. Нам представляется такая позиция излишне категоричной.

В нашем кратком сообщении мы остановимся на некоторых вопросах исключительно богомилского движения, ограничив себя при этом хронологически только начальным периодом развития богомилства (от его возникновения в первой трети X века до оккупации Болгарии войсками Иоанна I Цимисхия летом 971 г.). Основными источниками для этого времени являются, как известно, ответы патриарха Феофилакта на вопросы царя Петра и в особенности „Беседа на новоявившуюся ересь Богумилу“ Козмы Пресвитера.

Мы остановимся здесь лишь на двух вопросах: 1. На вопросе о специфике связи богомилской религиозной доктрины с ее социальной интерпретацией и 2. На вопросе о социальной составе наиболее широкой аудитории проповедников богомилства.

Приступая к первому из поставленных выше вопросов, оговоримся, что не будем анализировать собственно религиозное учение богомилов. Наша цель — попытаться определить характер трансформации (или „транспозиции“, как говорит Д. Оболенский)<sup>5-6</sup> богомилской космогонии и систему конкретных социальных представлений и побудительных мотивов для выступления эксплуатируемых на борьбу за свои интересы.

Сколь ни глубоко уходили в древность истоки богомилства и важнейших догматов их учения, представляется доказанным, что общественное значение и вполне реальную опасность для церкви и государ-

<sup>3</sup> J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII<sup>e</sup> siècle* „Travaux et mémoires“, 1. Paris, 1965, p. 299 sq.; N. G. Garsoïan, *Byzantine heresy. A reinterpretation.* — DOP, 25, 1971, p. 87.

<sup>3-4</sup> Cf. A. H. M. Jones, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?* Theol. Studies, N. S. 10, 2, 1959 p. 280—298; N. Garsoïan, *Byzantine heresy ...*, p. 87—97.

<sup>5-6</sup> D. Obolesky, *Op. cit.* p. 136—138. Отметим попутно, что Дм. Оболенский в своей книге о богомилах, хотя и критикует некоторые „преувеличения“, как он выражается, сторонников социальной интерпретации богомилства, пишет тем не менее, что в условиях, когда интересы церкви и государства были тесно связаны, выступления еретиков (богомилов) против церкви являлись одновременно выступлениями и против государства, против светских законов и утвердившегося в обществе порядка, что в то время как церковь проповедовала повиновение земной власти, еретики призывали к „гражданскому неповиновению“ ей (*ibid.* p. 138).

ства богомильская секта приобрела лишь тогда, когда ее влияние распространилось на широкие слои трудового населения.

Наш тезис состоит, однако, в том, что сама по себе ересь богомилов как религиозная доктрина не содержала в себе непосредственно определенной программы переустройства мира общественной и социальной несправедливости. Строго говоря, согласно религиозным воззрениям самих богомилов, такую цель нельзя было поставить принципиально. Весь видимый и доступный иным чувствам материальный мир (включая самую человеческую плоть) богомилы считали творением дьявола, безраздельного повелителя материи. Государство, церковь, существующий общественный строй были также учреждены сатаной и управлялись через его слугителей (церковью и земными властями), находясь целиком в сфере зла. „Улучшить“, изменить этот мир было невозможно. Спасение ждало лишь души — после смерти, после второго пришествия Христа и победы сил добра над силами зла<sup>7</sup>. Живя в этом мире, человек мог, приняв богомильство, лишь облегчить себе путь к спасению. Успех при этом обещал быть тем больше, чем кардинальнее порывались все узы, связывающие человека с миром материи.

Учение богомилов, в его логическом завершении, означало, в сущности, отказ от каких бы то ни было надежд на улучшение условий земной жизни. Стараясь максимально широко распространить свое учение, богомилы, в сущности, стремились тем самым приблизить крушение земного мира, ускорить наступление небесного царства „истинного бога“.

Д. Ангелов<sup>8</sup> справедливо подчеркивает, что многие догматы богомильства должны были казаться простым людям чуждыми, неприемлемыми и даже жестокими. Например, отказ от „делания ручного“, от обладания имуществом, от употребления мяса и вина, от родственных связей, от женитьбы (и вообще — от продления рода), от общения с детьми (богомилы называли их „мамонищами“ и „дьяволищами“<sup>9</sup>).

И тем не менее — нет никакого противоречия в том, что эта же самая доктрина в условиях того времени служила идейным обоснованием антифеодальной борьбы угнетенных за улучшение материальных и социальных условий их жизни.

Конечно, будоражил умы уже самый факт существования веры, выразившей острое несогласие с официальной церковью и существующими порядками. Конечно, имели значение и презрение богомилов к богатству и их суровый образ жизни. Нельзя не учитывать и того, что недавно господствовавшее язычество еще было живо в народной памяти, как и того, что темпы формирования в новообращенной Болгарии крупного землевладения монастырей и церкви, конструируемой по образцу давно сложившейся византийской, оказались особенно быстрыми.

<sup>7</sup> Д. Ангелов, *Богомильство*... , стр. 180—182.

<sup>8</sup> Там же, стр. 283, 286, 291—294, 300, 301, 308.

<sup>9</sup> Ю. К. Бегунов, *Козма*... , стр. 338.

Мы настаиваем, однако, на том, что социальную роль богомилство играло не благодаря утверждению в среде обездоленных и угнетенных именно религиозных догм и этических принципов этой ереси, а опосредствованно — в силу того, что проповеди богомилов их слушатели воспринимали не в буквальном соответствии с их догматическим содержанием. Разумеется, простые жители не были совершенно глухи к вопросам теологии и обрядности — христианская религия составляла в Болгарском государстве того времени основу мировоззрения уже большинства населения. Но в проповедях богомилов испытывавшие тяжкий гнет налогов и повинностей, военные невзгоды и насилия властей и господ крестьяне и горожане искали прежде всего ответы на самые острые, насущные вопросы их повседневной жизни. Они акцентировали внимание на тех идеях ересиархов, которые помогали уяснить причины их бедственного положения. Большинство слушателей были при этом далеки от мысли, что внимают речам еретика. Глубокое доверие и уважение вызывали суровое подвижничество проповедников, глубокое знание ими евангелия, ревностное соблюдение — в прямом противоречии с поведением представителей церковного клира — евангельских норм „апостольского служения“. Многие не ведают, пишет Козма Пресвитер, что перед ними еретика, полагают, что те страдают „за правду“ ради награды от бога за пребывание в оковах и темницах<sup>10</sup>.

Случайно ли, что тогда как патриарх Феофилакт в ответе на вопросы Петра делает упор на деталях собственно религиозной доктрины богомилов, Козма главное внимание уделяет тем их наставлениям, которые имели прямое отношение к поведению в быту, тем их высказываниям, которые были направлены против государства, церкви, всех земных властей и господ? Мы хотим сказать, не свидетельствует ли это различие в расстановке акцентов в двух главных источниках о богомилстве о разнице в этапах развития ереси, а именно: во время запроса Петра в Константинополь правящие круги Болгарии интересовались еще преимущественно религиозными догмами недавно возникшей еретической секты, а во время написания „Беседы“ Козмы, в конце царствования Петра, на первый план выдвинулся социальный аспект уже ставшего опасным влияния богомилов...

„Простой и грубый человек“, как выразился Козма, услышав из авторитетных уст, что земные порядки установлены не богом, а сатаной и что повиновение властям и господам не только не греховно, но богоугодно, легко впадал в соблазн предпочесть такое толкование „христианства“ официальному учению церкви, что бог учредил на земле гармонию и нарек смирение перед произволом „земных владык“ и господ одной из важнейших заповедей истинного христианина.

Таким образом, претворение дуалистической доктрины богомилов в социальную сферу имело следствием два важных результата: во — первых, бедствующий православный прихожанин обретал духовное раскрепощение от догм и запретов официальной церкви, избавляясь

<sup>10</sup> Там же, стр. 327.



от парализующего волю и помыслы и внушаемого клиром „страха божия“, диктующего беспрекословное смирение и повиновение. Совершалось преодоление психологического барьера, подлинный переворот в сознании: то, что представлялось тяжким грехом (например, ненавидеть царя), оказывалось „на деле“ чуть ли не подвигом во имя „истинного бога“. Безусловно, такой подданный и прихожанин не тотчас и не во всем менял характер своего поведения — он и впредь следовал заведенному распорядку „страха ради человеческого“, по словам Козмы, или „страха дея властей земных“<sup>11</sup>. Однако этот страх был уже менее гнетущ, и последователь богомилов мог в конкретной ситуации легко перейти от пассивных к активным формам социальной борьбы.

Во-вторых, слушающие проповеди богомилов представители низших слоев населения усваивали прежде всего не их религиозную систему, а их социальные антипатии. В этом и состояла главная опасность богомильства для государства, церкви и господствующего класса в целом. С точки зрения общественно-политической, именно в этом и заключалась основная роль богомильства в X в., позволяющая квалифицировать эту ересь как идейную основу антифеодального движения.

Теперь — второй, последний вопрос — о социальном составе аудитории богомильских проповедников. Представляется вполне обоснованным предложенное в марксистской литературе деление богомилов на три категории, по степени, так сказать, приверженности к ереси<sup>12</sup>. Это прежде всего — узкий круг ересиархов с ближайшими учениками, являющихся теоретиками ереси, знатоками всех ее тонкостей и авторами еретических трактатов. Это далее-рядовые еретики, прошедшие подготовку и посвященные в гонимую веру, в члены еретического сообщества, соблюдающие по крайней мере основные предписываемые верой обряды. Наконец, это — широкий круг последователей, основная масса приверженцев ереси. Первые не живут в миру, они — „совершенные“, и поведение и деятельность которых находится в полном соответствии с требованиями еретической доктрины; вторые, круг которых заметно более широк, могут жить „в миру“, даже посещать церковь, лицемерно, как говорит Козма, целуя иконы и крест, творя молитвы и слушая литургию<sup>13</sup>. Третьи — вообще миряне, ничем по образу жизни не отличающиеся от ортодоксальных прихожан.

Это деление находит полное подтверждение и в показаниях Козмы, и в ответе патриарха Феофилакта Петру. Мы, однако, не стали бы засчитывать в число еретиков представителей третьей категории, как это не делается и в этих двух только что названных источниках. Как мы уже говорили выше, значение богомильства состояло в усвоении массами антифеодальных идей, вытекающих из еретического учения, а не в массовом принятии еретичества широкими слоями народа. Если такие, находившиеся под влиянием богомилов люди порой и именно-

<sup>11</sup> Там же, стр. 322, 337.

<sup>12</sup> Д. Ангелов, *Богомильство...*, стр. 314—327.

<sup>13</sup> Ю. К. Бегунов, *Козма...*, стр. 322.

вались представителями власти и церкви „еретиками“, то для самих еретиков они не были членами их сообщества, ибо живущие семьями в миру — слуги Мамоны, которым не будет спасения<sup>14</sup>.

Второе уже высказанное в литературе положение, которое мы хотели бы здесь подчеркнуть, заключается в том, что подавляющее большинство последователей богомилов („третья категория“) составляли крестьяне, являвшиеся свободными собственниками земельных участков, уплачивавшими налоги и выполнявшими воинские и трудовые повинности в пользу центральной власти. Учитывая спорность в литературе понятия „свободные“ применительно к этим крестьянам (некоторые исследователи считают их феодально-зависимыми от государства, которому они уплачивают централизованную ренту-налог), можно определить их также как нечастновладельческих крестьян, живущих вне пределов владений феодальных земельных собственников.

Этот вывод 30 лет назад был сделан Д. Ангеловым<sup>15</sup>, мнение которого было поддержано С. Лишевым<sup>16</sup>. Однако в последнее время снова высказывается мнение, что в „Беседе“ Козмы под крестьянами, попадавшими под влияние богомилов, следует понимать прежде всего феодально-зависимое от крупных землевладельцев сельское население, настроение которого особенно ясно отразилось во взглядах богомилов<sup>17</sup>.

Нам представляется, что для времени правления царя Петра эту проблему следует решать при опоре на источник именно этого времени, т.е. на „Беседу“ Козмы Пресвитера, так как сведения богомильской „Тайной книги“ и апокрифов отражают скорее всего положение дел в более поздний период. Козма же свидетельствует, по нашему мнению, именно о нечастновладельческих крестьянах, выполняющих тяжелые трудовые повинности в пользу центральной власти („работающих на царя“); именно им внушает Козма, что „начала или власти“ „богом сотворены“ что „дари и боляре богом суть учинены“, а еретики учат их „не повиноваться властям своим“ и всем „сущим во власти“, не быть „угодником неперечливым“ властям и владыкам. Именно им „работы настоят владык земных и от дружины пакость всякая и насилья от старейшин“<sup>18</sup>. Мы склонны придавать этому месту особое значение при решении рассматриваемого вопроса. Вряд ли в привилегированном боярском, церковном или монастырском имении воины царя стали творить пакость всякую его зависимым крестьянам, разоряя вместе с тем и их господина. И „старейшины“, и „владыки“, упомянутые здесь — это должностные лица государства, обеспечивающие надзор за выполнением казенных ангарий<sup>19</sup>, которые столь трудны и продолжительны,

<sup>14</sup> Там же, стр. 331—332.

<sup>15</sup> Д. Ангелов, *Презвитер Козма и беседа му против богомитите*. София, 1948, стр. 36 сл.

<sup>16</sup> Стр. Лишев, *Някои въпроси на класовата борба в България през X в.* ИИИ, т. 14/15, 1964, стр. 555—567.

<sup>17</sup> Д. Ангелов, *Богомитството...*, стр. 278, 283, ср. 270; D. Angelov, *Der Bogomilismus in Bulgaria*. „Bulgarian Historical Review“, 2, 1975, p. 43, 46.

<sup>18</sup> Ю. К. Бегунов, *Козма...*, стр. 342.

<sup>19</sup> См. об этом: Стр. Лишев, *Указ. соч.*, стр. 558—564.

что нет времени помолиться<sup>20</sup>. Если ты убог, говорит Козма, обращаясь к такому крестьянину, то „своими руками делай свой хлеб и корми им своих“ (детей)<sup>21</sup>. Эти свободные собственники своих участков должны, по мысли Козмы, уходя в монастырь, „устроить“ оставляемых ими детей и землю<sup>22</sup> (и здесь подчеркнем, что подобного рода совет о земле не мог быть обращен к держателю чужой земли). Конечно, властей (князя с мечом) должны бояться не крепостные (у них свой господин и повелитель), а свободные подданные<sup>23</sup>.

Несомненно, имеются в „Беседе“ Козмы указания и на людей, зависимых от частных лиц (их автор называет „рабами“, в основном, как мы полагаем, не в собственном смысле слова). О них идет речь в „Беседе“, где Козма пишет, что еретики „всякому рабу не велят работать господину своему“, тогда как рабы обязаны слушаться во всем своих господ, работая не только на их глазах, но и без надзора, „в простоте сердца“<sup>24</sup>.

Однако, такого рода люди в „Беседе“ Козмы — на втором плане, поскольку, как мы думаем, они в численном отношении значительно уступали первым и пропаганда еретичества среди них была (в условиях гораздо более строгого и постоянного контроля за их жизнью со стороны господ) значительно труднее осуществимой. Мы осмелились бы в связи с этим повторить уже высказывавшуюся нами мысль о том, что и в социальном плане зависимый держатель чужой земли, находившийся и в имущественной и в личной зависимости, оказывался более пассивным, чем свободный человек, над которым нависла угроза разорения и закабаления и который был тесно связан общинными узами с ему подобными мелкими собственниками.<sup>25</sup>

В пользу вывода о том, что среди последователей богомильства преобладали свободные крестьяне (в особенности те, которых Козма называет „маломощными“, „убогими“ и „бедными“), можно привести и косвенные аргументы. Дело в том, что то положение свободного крестьянства, о котором можно заключить по данным „Беседы“, поразительно близко к картине, воссоздаваемой на основе свидетельства новелл византийских императоров 20-х — 70-х годов X в. и „Податного устава“ того же или несколько более позднего времени.

Жизнь свободной византийской деревни характеризовалась в этот период исключительной экономической и социальной нестабильностью, в особенности после страшного голода зимой 927/8 г., вызванного жестокой засухой летом 927 г. Крестьяне за бесценок продавали динагам свои участки, передавали их за помощь тягловым скотом и продуктами богатым и чиновным лицам, становясь их зависимыми держателями,

<sup>20</sup> Ю. К. Бегунов, *Козма...*, стр. 353.

<sup>21</sup> Там же, стр. 357.

<sup>22</sup> Там же, стр. 367.

<sup>23</sup> Там же, стр. 364.

<sup>24</sup> Там же, стр. 342, 377.

<sup>25</sup> Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия в XI—XII вв.* М., 1960, стр. 388; он же: *Византийское общество и государство в X—XI вв.* М., 1977, стр. 264.

бежали в монастыри, уходили в города в поисках работы по найму, переходили, забрасывая „без устройства“ свои налогообязанные наделы, на земли крупных землевладельцев.

Козма пишет в „Беседе“, что бедняки бегут от нищеты, угнетения и военного разорения в монастыри, бросая детей и землю, множество их в качестве покинувших обители чернецов бродят по стране, не имея ни кола, ни двора, отправляются в дальние странствия (в Рим и Иерусалим), уходят как отшельники в пустыни и горы, просят подаяния или, как говорит Козма, предаются лени и безделью, питаются по домам странноприимников и сея еретические идеи. Положение в Болгарии, которая, конечно, также пострадала от засухи 927 г., усугублялось последствиями симеоновых войн, внутренними неурядицами в царствование Петра, набегами венгерских отрядов, разорением, вызванным вторжением Святослава, а затем византийских войск.

Начальный период развития богомилства, его возникновение и превращение в серьезную опасность для господствующего класса Болгарии совпал, таким образом, отнюдь не случайно, по нашему мнению, со временем активизации процесса эрозии слоя свободного крестьянства, остро и болезненно воспринимающего резкие перемены в своем имущественном и социальном положении, со временем интенсификации процесса обезземеливания мелких земельных собственников и создания крупных вотчин, которому активно содействовала своей политической центральной властью.

Византийское завоевание существенно изменило обстановку в Северо-Восточной Болгарии, в том числе — и ход развития богомилского движения. По-видимому, значительно более многочисленные с самого начала в Македонии, в которой слой свободного крестьянства был относительно еще более широким, богомилы после 971 г. проявляли здесь большую активность, чем за Балканами. Однако в их социальной позиции с этого времени проявились новые черты, рассмотрение которых выходит за оговоренные нами хронологические рамки доклада.

## РЕЗИМЕ

*Г. Г. ЛИТАВРИН*

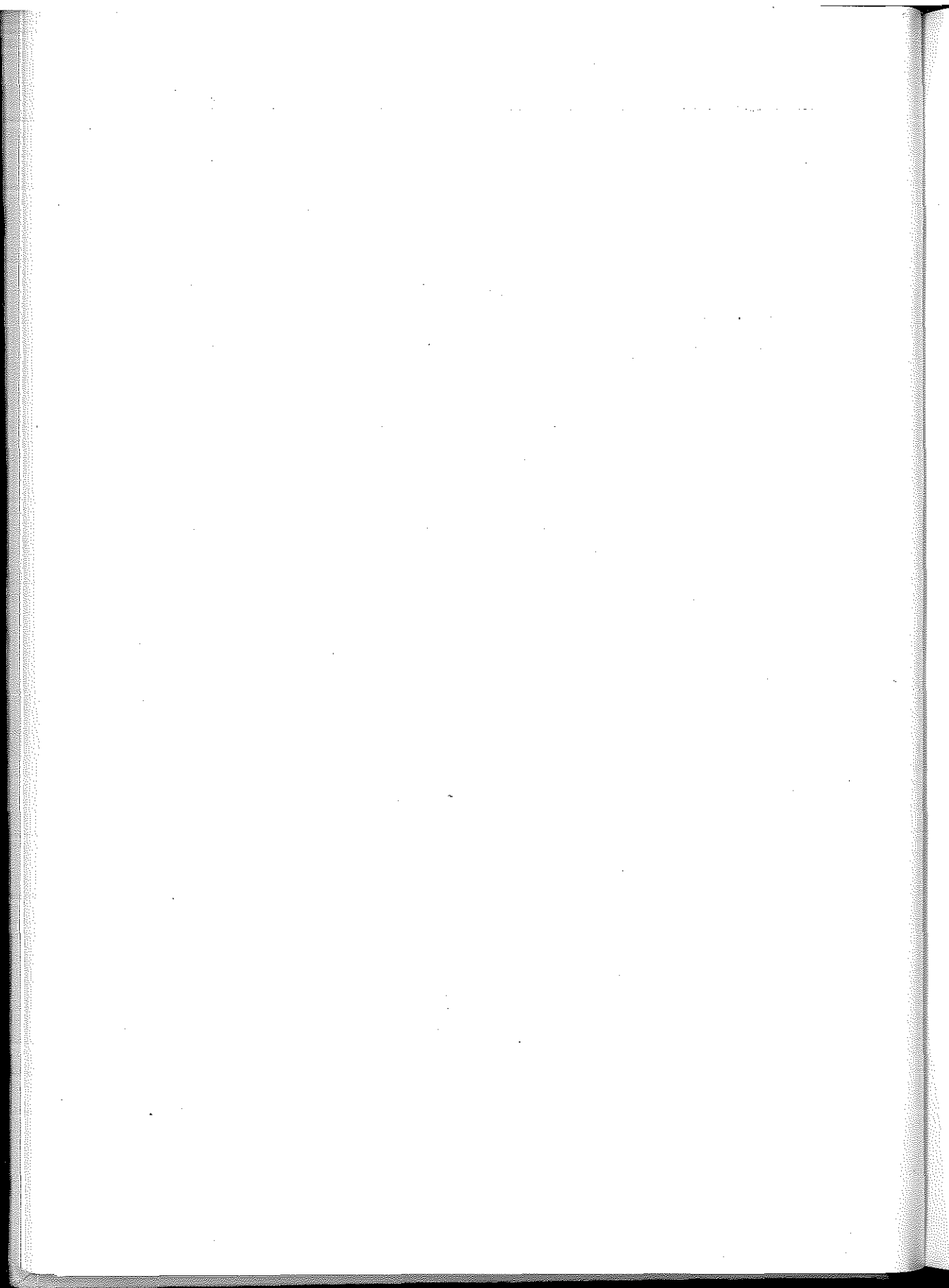
### ЗА СОЦИЈАЛНИТЕ ГЛЕДИШТА НА БОГОМИЛИТЕ

НЕКОИ РЕЗУЛТАТИ ОД ПРОУЧУВАЊЕТО НА ПОЧЕТНИСТ ПЕРИОД  
ОД ИСТОРИЈАТА НА ЕРЕСТА

Авторот поставува во својот реферат две прашања: 1. За спецификата на врската на богомилската религиозна доктрина со нејзината општествена интерпретација, и 2. За социјалниот состав на најшироката маса слушатели на проповедниците на богомилството.

Според мнението на поднесувачот на рефератот, општественото значење богомилството го стекнало во десеттиот век не толку благодарјќи на широкото раширување на религиозната доктрина на богомилството конкретно, колку што благодарјќи на остро изразената спротивставеност на богомилите спрема званичната црква и државната власт. Социјалниот карактер на богомилското движење произлегува од тоа што еретиците го негирале феудалниот поредок којшто се утврдувал во тоа време, како манифестација на силите на „злото“, омразени од „вистинскиот бог“, богот на „доброто“.

Според гледиштето на авторот на рефератот, основната маса од следбениците на проповедниците на богомилството ја сочинувале во почетниот период на ширењето на ереста слободните селани, меѓу коишто интензивната имотна и социјална диференцијација што била во тек водела кон економска нестабилност на нивните индивидуални домаќинства и кон вовлекување во разни облици на феудална зависност.



**Драган ТАШКОВСКИ**

## КЛАСНИОТ И СОЦИЈАЛНИОТ КАРАКТЕР НА БОГОМИЛСТВОТО

Иако по својата форма претставува ерес во крилото на христијанското учење, поточно, движење со религиозен превез, сепак на богомилството во никој случај не може да се гледа како на чисто религиозно движење и да се проценува исклучително од богословска гледна точка. Не занемарувајќи ја оваа страна, поточно, не потценувајќи ја теолошката страна како форма низ која тоа се изразувало, на богомилството, кое се појавило во Македонија, пред сè мора да се гледа од економско-политичка страна, како на социјално-класно движење во услови кога Македонија во границите на старобугарското царство се нашла во еден вител на општествено-политички превирања. И покрај својата религиозна форма, тоа не бил некој чист судир што се водел заради некакви црковни догми и небески работи, туку заради многу подлабоки општествено-економски и политичко-класни егзистенционални проблеми, за овоземниот свет.<sup>1</sup> Всушност, тоа бил судир на две концепции на живот што се криеле зад два идеолошки табора, кои ги имале своите потпирни точки во реалноста на тогашните животни движења и општествени превирања. И додека ортодоксното догматско христијанство им служело како идеолошко оружје на феудалните сили и стремежи, богомилството, како отстапништво од официјалното христијанство, поточно, како религиозна ерес, било идеолошко оружје на антифеудалните сили на тогашното општество изразени во селанството и плебсот. Првото било средство за владеење и узда за потиснатите и експлоатираните класи, второто било ослободително движење на угнетените и потиснатите против владејачката феудална класа, составена од световни и духовни феудалци. Двете спротивни класи, всушност, биле вткаени

<sup>1</sup> Многумина историчари на минатиот век веќе доволно го имаат затемнето и потиснато разбирањето за социјално-класниот карактер на богомилството, претворавајќи ја историјата на таа класна борба што ја воделе богомилите и феудалните сталежи како израз на два светогледа, односно како прост податок на црковната историја. Меѓутоа, не може да се каже дека социјално-класниот проблем првпат го истакнале марксистичките историчари, кога далеку пред нив тоа го сториле и буржоаските историчари, како што се: Марин Дринов, Н.П. Благоев, В.Н. Златарски и други. Меѓутоа, она што историчарите-марксиста го внесле тоа е дека на богомилското движење му дале примат на социјално-класна страна, а помалку на теолошката.

во овие две спротивни религиозни струења со изразита политичка боја. Додека владејачката феудална класа се имала врзано за официјалното догматско христијанство, сиромаштијата и потиснатите слоеви во Македонија — каде што и се појавило ова движење, го пригрнала богомилството, кое во „името на бога“ ги повикувало угнетените на отпор против силниците и феудалците. Всушност, судејќи по „Беседата“ на презвитер Козма и по другите изворни материјали, богомилството како реакција на македонските словенски маси било против сите облици на експлоатација, насилство и ропство, кои ги нуделе новото време и новите турано-бугарски господари. Бугарскиот цар Симеон, син на кнез Борис, откако завладеал со другиот дел на Македонија<sup>2</sup>, за да ги стави под рака Македонските Словени, решил да ги разурне нивните стари племенско-патријархални форми на живот. Всушност, царот Симеон, а по него и царот Петар, го забрзале историскиот процес на класна диференцијација, која во пазувите на словено-македонскиот етнос се одвивала уште пред завладувањето над Македонија од страна на Турано-Бугарите — навистина бавно, но тоа било процес во кој племенските кнезови со своите богатства и лична власт веќе се разликувале од своите соплеменици.

За разлика од својот татко, кнезот Борис, кој, поради зафатеноста со внатрешните немири и судири со старобугарското болјарство околу христијанизирањето на бугарската држава, не можел да му обрне посебно внимание на тукушто добиениот на „подарок“ северозападен дел на Македонија од византискиот цар Михаил III, затоа што христијанството го примил од Константинопол, а не од Рим, Симеон, ослободен од сето ова, не можел да се задоволи само со тоа што словенските племиња во Македонија ќе ја признаат бугарската врховна власт и ќе плаќаат определен годишен трибут, а понатаму да останат слободни и независни во својата внатрешна управа под влијателните кнезови<sup>3</sup>. По

<sup>2</sup> Завладувањето и над другиот поголем дел на Македонија од страна на Турано-Бугарите, освен на градот Солун, настанало како резултат од помошта што му ја укажал кнезот Симеон во 904 г. на градот Солун, кој бил заземен од арабските гусари. Бидејќи околните словенски племиња, кои Ј. Коменијат ги нарекува „сојузници“ на Ромеите, откажале да му дојдат на помош на градот Солун по барање на византискиот цар, Симеон тргнал со војските на Солун за да ги избрка арабските гусари. Откако го ограбиле градот, овие самите се повлекле. За да не го заведе Солун, византискиот цар преку својот пратеник Лав Хирсфакта му ја подарил на бугарскиот владар и другата половина на Македонија, која била полузависна со внатрешна самоуправа на племенските кнезови.

<sup>3</sup> Словенските племиња во Македонија, кои подоцна влегле во основата на македонскиот народ и нација, сè до Симеоновото завладување над нив живееле слободно и независно во своите територијални општини под раководството на своето родовско племство, чија власт не ја надминувала племенската територија во која влегувале повеќе родови и братства. Точно е дека пред попаѓањето под власта на Бугарите, тие ја признавале византиската врховна власт. Меѓутоа, ова признавање било од таква природа што дури оние словенски племиња кои биле во границите на Солунската и Стримонската византиска тема, каде што фактички доминирала византиската власт, живееле со полузависен живот, што убаво можеме да го видиме кај Јован Коменијата, кога Драговитите и Сагудатите ги означува не како обични поданици на царството, туку како сојузници, па како такви на повик од тематските стратегии, под



драматичната борба што Симеон со војските ја водел на овие територии, а за кои зборува презвитер Козма во својата „Беседа“<sup>4</sup>, и по надвладувањето на бугарските сили над ова немирно население, Симеон решил, особено по смртта на Климент Охридски (916), да го скрши отпорот на овие слободољубиви луѓе кои не се давале толку лесно на потчинетост. Како што на племенските кнезови не им било лесно да ги пресечат родовско-патријархалните односи што го задржувале класното раслојување на словенското општество во Македонија, така било тешко и за Симеон, кој, за разлика од племенските кнезови, удрил директно по гентилното уредување, сечејќи ги безмилосно токму тие отпорни општествени жили во кои струел целокупниот живот на Македонските Словени, заедно со нивната животна филозофија, искуство и морал. Таквиот удар врз главните крвни артерии на старите племенски заедници морал, по природата на нештата, да биде многу болен и драматичен, дури и за племенските кнезови, кои, и покрај стремежот да се постават над своите соплеменици-Словени, сега не можеле да се сложат да му служат на некој господар над нив, а особено туѓ, кој не произлегол од нивниот словенски етнос, како што бил случајот со Симеон и Петар, а пред нив и со кнезот Борис, сите припадници на турано-бугарската етничка група. Со оглед дека силата на Македонските Словени извираше од длабината на нивната гентилна организација, Симеон решил оваа родовско-племенска поврзаност да ја разбие. Во таа смисла, почнал темелни потфати за феудализација на Македонија што имала економски и политички карактер.

Меѓу првите мерки што ги презел Симеон за разбивање на родовско-патријархалните односи во Македонија не била само административно-политичка поделба на Македонија<sup>5</sup>, туку и економски зафати,

раководството на своите словенски водачи, не му притекнале на помош на Солун во 904 г., кога овој град бил нападнат и опустошен од страна на арабските гусари (Ј. К о м е н и ј а т, *Византиски извори за историју народа Јуџославије*, Београд, 1955, I, 270). Ако овие словенски племиња во рамките на византиските теми имале статус на сојузници, тогаш можеме да насетиме каква фиктивна власт имале византиските цареви врз оние словенски племиња што биле надвор од границите на византиските теми. Токму ова фиктивно признавање на врховната византиска власт го натерало византискиот цар Михајло III да му ги „подари“ на Бориса оние македонски земји што биле надвор од византиска директна контрола. Ваквата положба Борис многу не ја изменил, бидејќи, зафатен со внатрешните немири во самата Бугарија, немал сила да стави поцврста контрола над овие слободољубиви племиња, па се задоволил со тоа да ја признаат неговата врховна власт и да плаќаат редовно данок, а како надоместок да ја зачуваат својата внатрешна самоуправа и независност.

<sup>4</sup> Презвитер Козма, *Беседа ѿрѣшв боѿмилиѣ* — Увод и превод од д-р В. С. Киселков, Софија, 1943, стр. 47.

<sup>5</sup> Поделбата на Македонија на комитати и помали административно-политички единици двократно го поткопувала родовското уредување на Македонските Словени. Прво, што јавната власт во лицето на бугарската држава не се поклопувала со гентилната, каде што, и покрај племенските кнезови, за многу работи решавал целиот народ, и второ, што административно-политичката поделба ги делела Словените не по сродство и крвни врски, туку по местото на живеење и по подложноста на овој или оној феудален господар. Во ваквата политичка разбиеност каде што често едно и исто племе или род биле разделени и попаѓале под две или повеќе феудални подрачја, гентилните тела не биле во состојба да им дадат некаква помош на своите соплеменици Словени,

кога наместо племенската сопственост на земјата групирана по селските општини, во кои, покрај личната постоела и заедничка сопственост — почнала да се создава феудална сопственост, во која што прикрупениот селанец на одземената парцела земја станувал зависен од феудалниот господар. За сметка на патријархално-родовското и демократско уредување на Словените во Македонија, каде што племенските кнезови — и покрај своите богатства и личен углед — ни оддалеку ги немале прерогативите на еден господар, во феудална смисла на зборот, Симеон почнал да врши такви крупни зафати во сопственоста на земјата, што од темел почнал да го менува начинот на живеење кај овие луѓе. За да ги задоволи своите старешини и војници, Симеон морал да ги пљачкосува победените и подвластените. Како и секој освојувач, и Симеон овие грабежи ги прикривал под маската на правдата, бидејќи голем дел од словенското население било против турано-бугарското проникнување на овие простори, па, во таа смисла, не само што дошло до оставка на Климент Охридски<sup>6</sup>, туку и до бегство на 20.000 луѓе од Македонија на териториите под византиска власт<sup>7</sup>. Под форма дека земјата им ја одзема само на „предавниците“ и од тие што не се покоруваат, Симеон правел таков зафат во сопственичките односи, што еден голем дел од земјата на селаните се нашол во негови раце. Тој почнал таквата земја да ја дели меѓу своите миленици — Бугари, кои набргу во новоосвоените земји почнале да вршат сурова експлоатација врз подвластеното

па наместо нив, како вршител на јавната власт, се јавила бугарската држава во лицето на бугарските старешини, како сила над нив. Наместо родовско-племенско уредување на чело со родовско-племенската аристократија, која управувала на демократски начин, дошла нова организација врз извршената поделба на граѓаните по местото на живеење. Највисоката власт во комитатите ја вршел комес, кој му бил директно одговорен на царот во Преслав. Битното обележје на ваквото државно уредување не само што не се совпаѓало со она демократско во кое живееле Македонските Словени, туку тоа било таков механизам на принуда што бил создаден исклучително за експлоатација и подвластување на покорените народи. Меѓутоа, и покрај сите овие напори на Симеон, традиционалниот начин на разбирање и мислење на племенското време не бил изумрен. Бил многу краток периодот тоа да се заборави, па оттука и отпори за сите овие мерки што ги преземал Симеон. Гентилните врски кај Македонските Словени биле толку силни, што и оваа разурнувачка цивилизаторска стихија што ја вршел Симеон не можела да ги разбие, па од длабината на тие врски и традиции се надигнала заканувачка сила што малку подоцна довела до конечно отцепување на Македонија од составот на Бугарската држава и до создавање своја држава.

<sup>6</sup> Кога Климент си подвел оставка на епископскиот престол, царот останал како што вели Теофилакт, ужасен од тоа неочекувано барање и рекол: „Зошто говориш така, оче? Како би можел јас да гледам друг да седи на тој престол, додека си ти уште жив? Како би можел јас да го лишам царството мое од твојот архиерејски благослов? За мене твоето откажување од епископскиот престол е злокобно претскажување за моето соборување од царскиот престол“. (*Житие на св. Климент Охридски*, написал блаж. Теофилакт. Превод од грчки Д. Т. Ласков, Софија, 1916, 69—71.)

<sup>7</sup> „Немој да мислиш, вели Лакапен во писмото до Симеон, дека ти, кој го разори сиот запад и ги пофака во плен жителите, на таков начин (можеш) да се наречеш цар на Ромеите, последните (Македонските Словени — Д. Т.) доброволно не дојдоа под тебе, туку заробени од вас со сила и војна побегнаа при нас, минатата година избегаа дваесет илјади луѓе при нас, кои го замразиле вашето военољубиво спротивставување и непомирливи помисли“. (В. Н. Златарски, *Историја на бџларската држава през средните векове*, Софија, 1918, 1, 2, 463, 477.)

словенско население. Некаде Симеон го санкционирал и делот од родовското племство на Македонските Словени, со цел преку него да ги разбие затворените словенски целини групирани во селските општини што биле непристапни за туѓинците Турано-Бугари<sup>8</sup>. На тој начин, Симеон не само што ја слабеел кохезијата меѓу Македонските Словени, оставајќи ги без свои главари, туку создавал ново племство со многу титули и рангови што налегнало врз грбот на народот.

Процесот на пауперизација на селското население во Македонија уште повеќе се забрзал со опустошувачките војни што ги водел Симеон со Византија во Тракија, Грција и Албанија. Таму каде што ќе поминеле низ Македонија, војските оставале зад себе вистинска пустош. Посевите биле безмилосно газени и уништувани, а селските имоти пљачкосувани. Од нив се одвлекувале храната, добитокот, земјоделскиот инвентар и др. Во такви разурнувачки војни што траеле со години на овие терени, селаните не биле сигурни ни за својот живот, ни за своите имоти. Во таква ситуација, на селаните, кои го загубиле своето родовско племство со претходните мерки на Симеон, не им преостанувало ништо друго освен во овие немирни и мачни времиња да побараат некој господар или манастир за свој „покровител“. Овој, пак, за таквото „покровителство“, ја одземал селската земја и ги претворал селаните во зависни луѓе — крепосници<sup>9</sup>.

Мишувањето на земјата од рацете на слободните селани во рацете на богатите и феудални господари уште повеќе го забрзале гладот и сушата од 927—932 г. кои дошле по разурнувачките долгогодишни војни што ги водел Симеон преку територијата на Македонија. Селаните, и онака истоптени од немилосрдните грабежи на војските, не можеле да ја издржат и оваа несреќа што се стоварила врз нив. Мнозина почнале да ја напуштаат земјата или да ја продаваат по извонредно ниска цена. Од продажбата имале корист световните и духовните феудалци, кои, притоа, често се служеле со разни измами, веќавања и заплашувања. На тој начин, мнозина од селаните што биле лично слободни се претвориле во зависни луѓе и биле присилени на одземените ниви

<sup>8</sup> Колкаво и да било настојувањето на Симеон да ги разбие демократските родовски организации на Словените во Македонија, сепак последниве успеале да зачуваат дел од гентилното уредување во форма на селска општина, која на слободните селани им давала во ова сурово време, како што тоа било низ целиот среден век, локална поврзаност и средство на отпор, каков, како што вели Енгелс, не најдоа ни античките робови, ниту современите пролетери (К. Маркс—Ф. Енгелс, *Избрана дела*, Београд, 1950, II, 296).

<sup>9</sup> Во овие мачни времиња, кога насилничките биле разновидни, луѓето биле присилени да се врзат за некој моќен бранител, било да е тоа световен господар, кој располага со добро вооружени свои дружини, било да е тоа некој духовен владетел или манастир. Да се биде врзан за некој силен во тоа време, значело да се има предност пред незащитениот. Бидејќи несреќниот селанец можел да си ги зачува земјата и животот само со добро вооружена заштита, селанецот или „доброволно“ му подарувал парчиња своја земја или му работел ангарија на земјата на својот „заштитник“, или пак му давал определени давачки. Всушност, самото време ги принудувало луѓето да станат зависни од силните и од господарите, особено затоа што централната власт во Преслав, со својата политика на негрџа, го засилувала овој процес.

да работат за сметка на световното и духовното благородништво. Ни Симеон ни Петар немале цел да ги избркаат луѓето од нивните места на живеење. Напротив, преку присвојувањето на нивните земји, а особено општинските, се стремеле селаните да ги претворат во зависни, крепосници, кои ќе работат на одземените ниви. Да се протераат селаните од нивните места за ова време би било голема грешка, бидејќи за него е карактеристичен недостигот на луѓе, немало глад за земја, туку глад за работна рака што би ја обработувала земјата. Затоа, Симеон со своите болјари не одел на тоа, ниту пак настојувал да го воведо веќе преживеаното ропство. Напротив, со одземањето на селските имоти, тој настојувал да ги направи селаните зависни, да плаќаат данок во натура и да вршат определена ангарија. Во замена на тоа, тој ги ослободувал нив од воена обврска и од оние давачки што би го оневозможиле редовното индивидуално селско стопанисување. На тој начин, мнозина селани што биле лично слободни се претворале во зависни луѓе, присилени на своите одземени земји да работат за сметка на феудалните господари. Феудалниот посед со прикремен селанец за парче земја, која ниту можел да ја напушти ниту да ја продаде, станал основа на новиот феудален систем во Македонија.

Се разбира, не треба да се сфати буквално дека сите селани во Македонија ја загубиле својата лична слобода и земја и станале закрепостени селани или робови. Напротив, иако сета освоена земја, де јуре, се сметала како сопственост на царот, сепак значителен број селани успеале да ја зачуваат својата слобода. Точно е дека мнозина од нив самите се ставале под „заштита“ на некаков силник, се обврзувале дека ќе му плаќаат секоја година утврдено количество производи од своето стопанство и дека ќе му работат определен ден бесплатно (ангарија), во замена за „заштитата“ што им ја обезбедувал феудалниот господар со своите воени придружби. Оттука, на теренот на Македонија се среќаваат и два вида подвластени селани: едни, кои биле лично слободни и потчинети непосредно на органите на централната царска администрација и даноците ги плаќале на царските даночници, и други, зависни селани, кои немале своја земја и биле непосредно потчинети на локалните световни и духовни феудалци. Меѓутоа, без оглед на поврзаноста и степенот на зависност, и едните и другите, со ова завладување на Симеон, се нашле во исклучително тешка положба. Се разбира, положбата на слободните селани била далеку поподнослива од онаа на зависните селани и на робовите<sup>10</sup>. Сепак, и таа била тешка за македонскиот селанец, кој дотогаш немал никаков господар над себе и живеел слободно и независно.

<sup>10</sup> Иако ропството, како форма на експлоатација, било одживеано, освен слободните и зависните селани во Македонија, како и во другите краишта на бугарското царство, сепак имало и извесен број робови, за што зборува не само Козма во својата „Беседа“, туку и други изворни материјали, меѓу кои и Законот за судење на луѓето. Робови станувале главно воени пленници или тие што му давале најголем отпор на бугарскиот продор.

Додека за селаните, слободни или зависни, и за малиот број робови животот бил доста тежок и полн со крајна беда, за малобројната феудална класа составена претежно од туѓинци, Турано-Бугари, тој бил лесен и удобен. Во повластената класа феудалци влегувале пред сè болјарите на чело со царот, кој бил не само господар на државата, туку во неговите раце била сосредоточена целата законодавна, судска и воена власт. Точно е дека уште Борис го направил решителниот чекор за концентрирање на целата државна власт во свои раце, па сепак, рамнотежата на таквата централизација во тоа време се сметала остварена ако се воспоставел таков систем на потчинетост и заемност меѓу царот и болјарите, што последните да бидат продолжена рака на централната власт, со почитување на нивните локални права, а не ако се подигне затворен ѕид на централниот свод на власта. Точно е дека царската власт, барем номинално, не била со ништо ограничена. Меѓутоа, и вазалите биле „овластени“ да се одметнат и да не ги држат дадените обврски во случај ако царот ги погази своите владетелски права и прерогативи. Востанието овде останувало како феудално право и болјаринот-вазал секогаш ќе се послужел со него против неправдите на царот. Во тоа, всушност, лежи и никулецот на идната уставност, со што не само владетелот се предупредувал благовремено да не ги прекршува своите владетелски права, туку и да се избегнат ваквите немилли востанија и да се разбие рамнотежата на средновековните царства.

По царот, на второ место по власт и богатство доаѓале световните феудалци со многу рангови и звања, за што зборува и презвитер Козма во „Беседа“, наречувајќи ги заедно со царот „создадени од бога“, па оттука овој црковен великодостојник им советува на луѓето да ги слушат и да им бидат покорни во сè.<sup>11</sup> Иако болјарите се делат на „големи“ и „мали“ со оглед на богатствата, позициите и овластувањата во државата<sup>12</sup>, сепак и едните и другите својата економска и политичка сила ја имале во огромните комплексни земја, добиена на „подарок“ од страна на самиот цар или пак заграбена од селаните, особено од селските општински земји, настојувајќи да приврзат што поголем број селани за неа и подложувајќи ги на сурова експлоатација.

Напоредно со болјарите, во феудалната класа на бугарската држава во ова време спаѓало и вишето свештенство: митрополити, епископи, игумени на манастири и други црковни лица на чело со патријархот, како глава на црквата. Со оглед дека црквата не била само верска туку и идеолошка институција, таа требало да одигра улога на идеен

<sup>11</sup> Презвитер Козма, *Беседа против бојомилите*, 40.

<sup>12</sup> Додека во „големи“ болјари спаѓале кавканот, војводите, комесите, а под нив се наоѓале архонтите, под „мали“ болјари спаѓале властелините, кои ги споменува и Козма во својата „Беседа“. Властелинот бил посредник на помали земјишни комплекси, кој во условите на натуралното стопанство, како и побогатите болјари еден дел од земјата ја задржувал за себе, за лична исхрана, а другиот им го давал на зависните селани, кои пак како надоместок за тоа давале придонес во работа на неговото земјиште и дел од летнината од добиеното земјиште, кое селанецот го обработувал за себе. На повик од својот господар, тој морал со коњ и со оружје да се одзвезе на војна, како што и другите болјарски редови биле должни да дојдат на повик од царот.

обединувач на разнородното население во огромното тогашно бугарско царство, кое се протегало од реката Днестар на север, па до Егејското Море на југ и од Црно Море на исток, па до Јадранско Море на запад, опфаќајќи ги во себе земјите не само на денешна Бугарија, туку цела Романија, половина Унгарија, цела денешна Србија, Македонија, делови од Албанија и голем дел од Беломорска Тракија. Со оглед на тоа дека и ова царство било, како и сите царства, конгломерат од народи, па оттука, полно со буни и отпори, Симеон, а по него и неговиот наследник цар Петар, решил што повеќе да ја зацврсти црквата и нејзиното влијание меѓу разнородните народи, која би, врз заедничката вера, претставувала христијанска заедница. Се разбира, ова зацврстување на црквата не се вршело преку некој религиозен занес на населението, туку во прв ред преку нејзиното економско зајакнување. Слично како на световните феудалци, на црквите и манастирите им се давале огромни земјопоседи со голем број приврзани крепосни селани. Како надоместок за тоа, црквата требало да го штити и благословува феудалниот систем на експлоатација, прикажувајќи го како даден од бога, световен и неприкосновен.

Иако свештенството во целина било носител на христијанската идеологија и догматика, сепак, за разлика од вишето свештенство, кое претставувало привилегиран дел што спаѓал во редот на феудалната класа, главно поставувана од патријархот и царот од Преслав, постоеа и непривилегиран дел: нижето свештенство, што било никнато од народот, а се состоеа, главно, од селски и градски попови, и кое немало никаков удел во црковните и манастирските богатства. Нивната работа, колку и да била значајна за црквата и царството, како што вели Енгелс, во определен момент била многу помалку неопходна одолшто полициската служба на касарското уредување на калуѓерите, за кои Козма напишал и посебна точка во својата „Беседа“<sup>13</sup>. Затоа и поповите биле не само помалку платени, туку често и самите обременети со претерани даноци и такси и морале да им шлаќаат на епископите заради ракоположување и доделување парохии. Некои од нив биле западнати во

<sup>13</sup> Напоредно со вишето духовништво, како привилегирана институција биле и манастирите со огромна армија калуѓери. Касарското уредување и полициската служба што ја вршеле овие „црни браќа“ ги правеле погодни за царството, па оттука бугарските царови Симеон и Петар воделе голема грижа за градење манастири, на кои, на сметка на мирјаните, им се доделувале цели комплекси земја со голем број зависни и крепосни селани. Благодарение на огромните манастирски имоти и богатства, овие калуѓери, кои обично биле врбувани од средината на повисоките слоеви, а помалку од средината на селанството, живееле како светските господари, а не со живот оддаден на бога и со апостолско сиромаштво. Додека едни вршеле престапи и противзаконски дела за нивните звања, другите се кителе со богати облеку и се оддавале на лесен живот. „За храната, веселбите и подобни нешта што ги вршат тие, невозможно е, вели Козма, да се зборува, бидејќи на триезите имаат многу различни јадења како богатите кои живеат со световен живот. Дигаат голема врева и ту се навредуваат, ту се спрјателуваат, но не во името на Бога, туку во името на вишето“ (Презвитер Козма, Беседа, 55.) Со еден збор, манастирите, како и другите места во кои пирувале привилегираните феудални слоеви, биле расадници на распуштен и неморален живот, каде што се живеело светски, на сметка на угнетените и ограбените селани.

таква бедотија што се претвориле во зависни луѓе, познати под името клерици, па како такви ја вршеле и својата свештеничка должност. Би-дејќи тие, пак, исто како на Запад, во Европа, како што вели Енгелс, биле од селско или плебејско градско потекло, животот на народните маси им бил мошне близок и, наспроти својата поповштина во себе ја имале зачувано симпатијата спрема селаните и угнетените. Присуството нивно во народните револуционерни движења, што инаку кај калуѓерските редови и вишиот клер е исклучок, за нив било правило. Тие давале теоретичари и идеолози на движењата, како што бил случајот со попот Богомил во Македонија и мнозина од нив како претставници на селанството и плесот умирале поради тоа на губилиштата<sup>14</sup>.

Во ваквата вертикална и хоризонтална структура на феудалното општество што во Македонија го воспоставувал царот Симеон, а по него го доградувал неговиот син, царот Петар, за сметка на патријархално-родовското и демократското уредување на словенското општество, почнала да се врши експлоатација на македонското население, кое беше не само најнесрекен дел, туку и најмасовен што лежеше во основата на општеството врз кое била изградена целата феудална пирамида на чело со најсилниот феудалец на земјата — царот, како врховен поглавар на државата и црквата<sup>15</sup>. Двата феудални сталежа, световниот — болјарството, и духовниот — вишето свештенство, како и врховниот господар над царството — цар Симеон, се стремеле да го подредат својот живот по углед на византиското племство и црковните великодостојници<sup>16</sup>, па, во таа смисла, не само што се стремеле да исцедат што по-

<sup>14</sup> Ф. Енгелс, *Немачки селачки рай*, „Култура“, Београд, 1950, стр. 31—32.

<sup>15</sup> Иако црквата го истакнувала принципот дека бог воспоставил на земјата две власти — царот за државата, а патријархот за црквата, сепак во практика царот стоел над патријархот. Тоа било нормално во условите кога и самата држава била христијанска заедница на многубројни народи во царството, па царот, како врховен поглавар на таа заедница, бил и глава на црквата. Точно е дека патријархот многу строго ја контролирал целата црковна организација, која била устроена според примерот на световната власт. Меѓутоа, царот, кој од црквата, заради нејзината специфична улога на идеолошка институција, направил обично одделение на државата, ја контролирал и самиот патријарх и самата црковна организација. Номинално, патријархот го избирале епископите од својата средина, но него всушност го потврдувал царот, кој не само што ги назначувал епископите по епархиите, туку го составувал црквениот синод по своја волја.

<sup>16</sup> Интересно е да се подвлече дека со примањето на христијанството од Константинопол од страна на кнезот Борис, византизмот, ширен од грчките виши свештеници, не само што заземал сè поголем замав во земјата, туку во времето на царот Симеон достигнал таков степен, што современите Симеона го нарекувале „полу-Грч“. Во ламтежот за византиската царска круна, Симеон не само што кокетирал како Византиец, туку како византиски воспитаник на прочуената Магнаурска школа во Константинопол, настојувал целата помпа на византискиот двор и црква да ја внесе во земјата. Под влијание на Византија, не само Симеон, туку и бугарските болјарски редови издигале прекрасни дворци и граделе свои цркви, а го имитирале и византиското племство во облеката со раскошни, скапоцени одежди, при што приредувале и вистински пирови и свечени приеми. Каква царска одраја имал во преславскиот дворец и како се облекувал Симеон во кокетирањето по углед на византискиот цар и дворец, најубаво ни опишува Јован Егзарх во своето дело „Шестодневие“. Во царската приемна соба на преславскиот дворец седел Симеон облечен во мантија

веќе од селското население, кое се наоѓало во условите кога земјата била основен предмет на трудот и претставувала главна производна сила на човекот, туку и настојувале византизмот со грчкиот јазик да го натурат над поданиците во широкото турано-бугарско царство.

Особено тешко му паѓало на народот однесувањето на вишето свештенство и дел од монаштвото, кое — наспроти евангелските принципи и апостолското сиромаштво — живеело во изобилство и раскош по црквите и манастирите. Веќе немало ни трага од она више свештенство, какви што биле Климент и Наум Охридски, кои не само што ја вршеле божјата служба и го подучувале народот на многу полезни и практични нешта, туку, сраснати со него, истапувале во негова одбрана, против секакво насилство на новите господари, па макар тоа да бил и самиот цар<sup>17</sup>. Подредувајќи го животот по углед на световните господари, вишето духовенство, поставувано од Преслав, почнало да врши сурова експлоатација над селското население во Македонија. Покрај главниот данок — каноникон, разните такси за крштакви, венчавки, погребни и глоби што епископите и црковните великодостојници му ги налагале на населението, тие често му заграбувале било дел било сета земја, особено ако поединци или цели села се држеле уште за јазичество или се кревале на бунт против установениот поредок.

Наоѓајќи се под ударите на двата привилегирани staleжа и оптоварени со различни даноци, државни ангарии, такси и глоби од секаков вид, луѓето се нашле во извонредно тешка положба, особено кога и централната власт во Бугарија, под чија управа се нашла и Македонија, не преземала никакви мерки да ги спречи болјарите и духовништвото во овој систематски грабеж или барем да го ублажи. Татковците, како што вели презвитер Козма во „Беседата“, ги напуштале своите жени и деца, оделе по манастирите или се потуркале по светот. Дената и нејаките умирале од глад и беда, па, оттука, среде Македонските Словени настапил вистински разгром. Преплашени за својот опстанок, тие сето ова почнале да го толкуваат низ религиозна призма. Целата несреќа што ја создале бугарските владетели Симеон и Петар и нивните претставници на теренот, луѓето во Македонија почнале да ја сметаат за дело на Сатанаил, кој преку повластените staleжи и богатите го мачи работниот народ. Но, бидејќи во тој процес на немилосрден грабеж, вршен од феудалните световни господари, учествувала и црквата, која го благословувала тогашниот поредок и го одобрувала грабежот преку своите социјални прокламирани христијански принципи, напоредно со државните органи и феудалците на чело со царот народот и во црквата гледал грабежничка

општина со бисери, со златни фердани и златни гривни, со пурпурен кадифен појас и златен меч. Од двете страни биле појаси и гривни (*Историја на Бугарија*, Софија, 1961, I, 115).

<sup>17</sup> Случајот со оставката од епископската катедра што Климент Охридски му ја поднел на Симеон, заради тоа што овој водејќи ги своите војски, направил вистинска пустош низ Македонија, најдобро ни зборува за разликата меѓу едното и другото свештенство.



институција што ги изневерила принципите на верата<sup>18</sup>. Оттука и омразата на народот била упатена не само кон световните феудалци, туку и кон вишето свештенство и монаштвото, кое во ова време се јавило како непријател и ограбувач на народот.

Народот во Македонија којшто загубил секаква вера во земната правда, а особено во црквата и нејзините претставници, во вакви услови бил готов да прегрне било каква доктрина што би одговарала на неговите, макар субјективни стремежи и интереси. Изгладнето и доведено до очај од страна на бугарските државни врвови и нивните орудија кои и народносно и јазично се разликувале од него, населението не само што го оживувало чувството за единство меѓу словенските маси на Македонија, туку создавало и такво единство на отпор што заканувачки се надигнувало наспроти бугарското владеење. Социјалната спротивност во случајов била засилена со народносноста, што уште повеќе предизвикувало напнатост меѓу Македонските Словени и завојувачите преславски господари, кои се потпираше врз грчкиот клер и настојувале византинизмот да го насадаат на словенското битие. Се разбира дека со ова Македонија, која била далеку од центарот на царството, станала погоден терен за народно движење против туѓото ропство што со себе не носело само социјални беди, туку со византинизмот удрило и против словенскиот етнос. Во таков социјално народносен спој требало само искра за да се предизвика голем пожар. Искрата наскоро пламнала. Против целиот бес и паразитскиот карактер на световните и духовните феудалци што како туѓинци ги распоредувал бугарскиот цар низ Македонија, се дигнал гласот на попот Богомил со страшен укор кон постојниот феудален ред и тогашната феудална експлоатација што како мора беше налегнала врз грбот на народот.

Но, ако гласот на Богомил бил глас на свештеник, ако нападот против феудализмот носел повеќе верско обележје, ако „оваа класна борба тогаш се водела под верски пароли, тоа што интересите, потребите и барањата на одделни класи се криеле зад религиозното руво не менува ништо во нештата и лесно се објаснува со приликите на тоа време<sup>19</sup> во кое се појавило богомилството.“ Црковните догми наедно биле и политички аксиоми, а местата од Библијата во секоја судница имале законска сила. Дури и тогаш кога се развил посебен сталеж на правници, правото уште долго останало под туторство на теологијата. А оваа превласт на теологијата над целото поле на духовната дејност била наедно неминовна последица од положбата на црквата како најопшта синтеза и потврда на постојната феудална власт. Јасно е, со тоа дека сите општо изразени напади против феудализмот, пред сè, биле напади против

<sup>18</sup> За овој грабеж што го вршеле вишите свештеници напоредно со световните феудалци, зборува и самиот презвитер Козма кој во прекорот упатен до епископите вели: „О, пастири на бојјите словесни овци, што го земате млекото и волната од стадото, а не се грижите за овците! Каков одговор ќе дадеме пред бојјот суд, каков отчет ќе дадеме пред Великиот пастир на пастирите?“ (*Презвитер Козма, Беседа против богомилците*, 77).

<sup>19</sup> Ф. Енгелс, *Немачки селачки рай*, „Култура“, Београд, 1950, 41.

црквата, сите револуционерни општествени и политички доктрини морале да бидат наедно и претежно теолошка ерес. За да се нападнаат постојните општествени односи, од нив морало да се симне „светецкиот ореол“.<sup>20</sup> Ако при ова го земеме фактот дека целокупниот културен живот од ова време бил сконцентриран исклучително во рацете на духовенството, ако писменоста и просветата биле монопол на свештениците, што грижливо се чувале зад црквените и манастирските ѕидишта, јасно ќе ни биде не само зошто ова движење се јавило под религиозен превез, туку и зошто идеологот на богомилското учење бил лице што му припаѓало на духовниот staleж, вистина — не од повисокиот дел туку од нижето свештенство, од кое обично и се врбувале идеолозите за вакви екстремни струења. Барањата да се укинат зависноста, даноците, привилегиите и другите видови експлоатација во феудалниот систем, кога и самата црква била крупен феудалец и со помошта на теолошко објаснување го заштитувала и осветувала тој систем, не можело да се образложат на поинаков начин. Теолошкие принципи за еднаквоста на сите луѓе меѓу себе како „деца на бога“ биле најзгодна и најубедлива форма, што би рекол Енгелс, која водела неминовно кон премавнување на феудалните привилегии. Тоа уште повеќе се потврдува со фактот дека во тоа време „душата на масите беше клукана исклучително со религија и, за да се предизвикаат големи бури, нивните сопствени интереси требаше да се прикажат во религиозно руво“<sup>21</sup>. Токму затоа и богомилството во тоа време не можело да се јави како чисто политичко и класно движење без религиозен елемент и религиозна нишка, низ која биле изразени социјално-економските интереси на угнетените селски маси.

Богомилското движење што на македонскиот терен се јавило како реакција на феудализацијата на земјата, со својата масовност ги збунило не само црковните великодостојници, туку и самите световни владетели на тогашното бугарско царство. Таа тотална збунетост доаѓала оттаму што богомилите не ги нападнале само црквата и црковните големци, туку, како што вели Козма, „ги хулат богатите, ги учат своите да не се потчинуваат на своите господари, го презираат царот, ги исмеваат старешините, ги укоруваат болјарите и зборуваат дека секој што работи за царот е омразен од бога, па оттука му заповедаат на секој слуга да не работи за својот господар“. Со други зборови, богомилите ја распалувале класната борба во тогашното бугарско царство, бидејќи ја нападнале целата феудална хиерархија и феудалниот ред, па со тоа го осудиле и феудалното владеење во Македонија. Експлозијата на богомилското движење во Македонија имала таков карактер што го штрекнала и самиот бугарски цар Петар секавично да реагира, бидејќи во движењето што се надигнало против црквата и црковните догми не согледал само секташко-религиозно движење, туку и социјално политичко. Тоа одело не само против феудалниот поредок, туку го уривало

<sup>20</sup> Исто, 42.

<sup>21</sup> Ф. Енгелс „Лудвиг Фохербах и крај класичне немачке филозофије, „Култура“, Београд, 1—47, стр. 54.

и интегритетот на бугарското царство на чело на кое стоел царот на Бугарите, Петар.

За жал, денеска не знаеме како се одвивала борбата меѓу овие две изострени противречни сили, зад чии две спротивни идеологии се бореле два различни концепта за животот. Меѓутоа дека таа борба била жестока и драматична, можеме да заклучиме и по тоа што царот ги мобилизирал сите сили на државата за разбивање и разобличување на богомилите, кои, во името на бога, сакале да им го одземат мечот на новите бугарски господари. Во тој бес, што може да се види и од „Беседата“ на презвитер Козма, бранителите на насилството ги нарекувале нашите богомили со најгласни имиња и прекари, почнувајќи од „кривоверци“, кои се полоши од „глувите и слепи идоли“, па сè до „лоши куќиња“, „волци“ и „расколници“. Всушност, нападот доаѓал и од друга страна. Богомилите ги нарекле световните и духовните феудалци „слуги на ѓаволот“ и „омразени од бога“, така што и едната и другата страна се напаѓале за „кривоверство“.

Меѓутоа, иако за богомилите централно прашање било социјалното ослободување, во условите на туѓо владеење, какво што било турано-бугарското во Македонија, богомилското движење нужно добиваше и народноослободителен карактер. „Всушност, тоа го одразува само инстинктот на народното зачувување и самобитност. Поради тоа, богомилите, според околностите, како што вели П. Мутафчиев, истапувале ту како проповедници на разбивањето ту, макар далечно и посредно, беа идејни подбунувачи на движењето за национално ослободување и државна независност. Царството на Самоил било рожба на очајната реакција против византинизмот (што го натурале турано-бугарските господари — Д. Т.), исто така како што и преславското царство било жртва на распаѓање, предизвикано од истиот византинизам“<sup>20</sup>, кој го усвоиле и настојувале да го наметнат турано-бугарските цареви над покорените народи.

## RESUME

Dragan TAŠKOVSKI

### ASPECT SOCIAL DE CLASSE DU BOGOMILISME

Le Bogomilisme, qui constitue par sa forme une hérésie au sein de la doctrine chrétienne, ne saurait, malgré son voile religieux, passer pour un phénomène exclusivement religieux ni être considéré sous se seul aspect. Sans négliger ni sous-estimer l'aspect théologique qu'il emprunta pour s'exprimer, on doit envisager le bogomilisme apparu en Macédoine dans son aspect politico-économique avant tout, en tant que mouvement social de classe se manifestant à une époque où, dans les frontières de l'ancien empire bulgare, la Macédoine, se trouvait prise dans les tourbillons d'un bouillonnement socio-politique. En dépit de sa forme religieuse, ce mouvement trouve son origine non point dans de quelconques

<sup>20</sup> П. Мутафчиев, *Врху филозофијата на бугарската историја* — Византизмот в средновековна Бугарија. Филозофски преглед, год. III, кн. I, Софија, 1931 34 и 35.

dogmes religieux, mais dans les graves problèmes existentiels socio-politiques et de classe qui se posaient alors. Ce fut en fait l'affrontement de deux conceptions existentielles s'abritant derrière deux camps idéologiques, qui avaient leurs bases dans la réalité des mouvements et courants sociaux de l'époque. Et tandis que le christianisme dogmatique orthodoxe servait d'arme idéologique aux forces et aspirations féodales bulgares, le bogomilisme, en tant que dissidence au sein du christianisme officiel, ou plus exactement hérésie, servait d'arme idéologique aux forces antiféodales de la société d'alors, et tout particulièrement de la classe paysanne et plébéienne opprimée. Le premier était un moyen pour régenter les classes opprimées et exploitées, et le second un mouvement de libération des mêmes classes dirigé contre la classe féodale gouvernante. Les deux classes et groupes opposés étaient en fait canalisés dans ces deux courants religieux opposés et fortement politisés. A en juger par le „Beseda“ du presbytre Kozma et d'autres sources, le bogomilisme, en tant que mouvement de libération des masses slaves macédoniennes, s'opposait à toutes les formes d'exploitation, de violence et d'asservissement de l'époque nouvelle et de l'oppression bulgare qui, aux dépens de la démocratie patriarcale, s'efforçait d'établir un système féodal. L'église contribuant elle aussi, avec les féodaux laïcs à la tête desquels se trouvait le souverain bulgare, à l'appauvrissement des paysans macédoniens, en la personne de ses nombreux prélats, le mouvement prit une forme religieuse. Les principes theologiques d'égalité des hommes entre eux en tant qu' „enfants de dieu“, à une époque où le dogme religieux était le point final de toute pensée et la religion une sorte d'instinct, constituaient la plus opportune et la plus convaincante forme d'opposition au flot féodal de la nouvelle oppression bulgare. Toutefois, quoique le point essentiel fût pour les bogomiles la libération sociale, sous une emprise étrangère telle que celle de la domination bulgare en Macédoine, le bogomilisme devait prendre l'aspect d'un mouvement de libération nationale. L'opposition sociale fut renforcée par une opposition de caractère national, et c'est sous cette forme conjugée, socio-nationale, que le bogomilisme se dresse contre la domination préslave et la politique de conquête qui, s'appuyant sur le clergé grec, visait à introduire le byzantisme, en plus du système féodal, dans la vie des Slaves macédoniens. D'où l'ampleur de ce mouvement, ampleur qui contraindra le souverain bulgare à prendre les mesures les plus rigoureuses contre un phénomène socio-national qui, après maints affrontements, allait être suivi par le soulèvement, en l'année 969, des Slovènes macédoniens et par le fondation, après affranchissement de la domination bulgare, du premier Etat des Slovènes macédoniens, connu dans l'histoire sous le nom d'Etat de Samuel.

Stjepan ANTOLJAK

## MAKEDONSKI HERETICI U ZAPADNIM IZVORIMA

### 11. I 12. STOLJEĆA

Još ni danas u jugoslavenskoj<sup>1</sup>, a napose u makedonskoj historiografiji<sup>2</sup> nije sasama raščišćeno pitanje geneze i daljnega razvoja i širenja bogomilstva u Makedoniji, o kome evropska historiografija u cijelosti vrlo malo zna ili pak smatra da je to sasama periferno i nevažno pitanje.

Upravo radi svega ovoga može se slobodno reći da je proučavanje bogomilskog pitanja i nadalje ostalo u fazi prvih početaka, bazirano samo na kritički obrađenim pisanim izvorima, sa kojima se je, a napose onima u inozemstvu kod nas prvi pozabavio Fr. Rački. On je čak još 28. XI.1868 g. održao predavanje na sjednici Filološko-historijskog razreda JAZU pod naslovom „Bogomili i Patareni“. Tom prilikom je govorio i o izvorima za bogomile i patarene u bibliotekama Venecije i Beča, gdje ih je dao prepisivati<sup>3</sup>. Pri kraju ovoga predavanja obećao je taj veliki historičar da, kada dobi ove prijepise, neće „propustiti da se njim naša knjiga okoristi“<sup>4</sup>, što je uskoro i u potpunosti izvršio svoje obećanje<sup>5</sup>.

Što se pak tiče materijalnih spomenika, koji bi se odnosili na makedonske heretike i heretički pokret u Makedoniji, oni su ostali i danas sasama nepoznati i neubicirani.

Stoga nam drugo ništa ne preostaje nego i nadalje se oslanjati na objelodanjene izvorne podatke, od kojih su neki ostali donedavno u pojedinim zbirčkama izvora nezapaženi i naučno neproučeni.

<sup>1</sup> Gl. o tome u najnovije doba izašle knjige: Franjo Šanjek, *Bosansko-humski (hercegovački) krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975 i još opširniju: Jaroslav Šidak, *Studije o „Crkvi bosanskoj“ i bogomilstvu*, Zagreb 1975.

<sup>2</sup> Gl. rad: Бранко Панов, *Богомилско по движење во Македонија огразено во писма на Теофилакћ Охридски*, Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје 28, Скопје 1976, 179—191.

<sup>3</sup> N. pr. za njega je 1868. i 1869. g. u Marciani, Museo Correr i Državnom arhivu u Veneciji tražio izvorne podatke o bogomilima Vikentije Makušev, koji ga je o tim svojim istraživanjima u nekoliko navrata izvjestio (Arhiv JAZU u Zagrebu — Ostavština Franje Račkoga — Korespondencija — XII A 388 — Makušev Račkome, Mletci, 11.V., 25.VI., 23.X.1868., 15.I.1869.).

<sup>4</sup> A JAZU — Ostavština Franje Račkoga — XII D c7.

<sup>5</sup> Fr. Rački, *Bogomili i Patareni*, Rad JAZU 7, 8, 10, Zagreb 1869—1870.

## 2.

Jedan od zapadnih izvora — pisaca 11. st., koji prvi daje točne podatke o hereticima i „heretičkoj općini“ ili „zajednici“ u Pelagoniji, t.j. u današnjoj SR Makedoniji, u periodu, kada su onuda prolazili krstaši (1096.), je francuski svećenik Petar Tudebot, učesnik I krstaškog rata, sa svojom „Historia de Hierosolymitana itinere“.

On opisuje kako su krstaši sa knezom Tankredom stigli iz Kastorije (Kostur) u Pelagoniju, gdje je bio neki utvrđeni grad heretikâ, koji je sagrađen do (ili pri)<sup>6</sup> jezeru. Njega su krstaši odsvuda napali i podvrgli pod svoju vlast, te ga onda zapalili sa njegovim stanovnicima, t.j. sa „općinom heretikâ“.<sup>7</sup>

U izvornom tekstu Tudebotove historije za nas je prije svega važno značenje „haereticorum congregatione“ (u dva teksta Tudebotove historije) ili „haereticorum congregationem“ (samo u jednom tekstu historije Tudebota i njegovog nastavljača), što je gotovo isto.

I dok bugarski izdavači ove Tudebotove historije prevode „scilicet haereticorum congregatione“ sa „sireč s celata eretičeska obščina“<sup>8</sup>, Du Cange ima za taj izraz: „congregatio cucculata, monachorum coetus“, a onda i „cucculata congregatio, ordo Monasticus“<sup>9</sup>.

Svi ti izrazi znače ili: „monaška družba“ ili „monaški red“ ili „zbor monahâ“ i t.d.

<sup>6</sup> In s ablativom može značiti: u, na, u toku, za vreme, pri, pod, među, dok s akuzativom: u, unutra, ka, prema, protiv, na, no, za, do (Gl. A. D. j. K a r a p a n d ž i ć, *Rečnik latinsko-srpski*, Beograd 1929, 256).

<sup>7</sup> „... Egressi itaque de Castoria, intraverunt in *Palegoniam* (S. A.) in qua erat quoddam *haereticorum castrum*. Illi (S. A.) vero undique *aggredientes* (S. A.) illud una cum habitatoribus *in lacum, ubi aedificatum fuerat* (S. A.), quod continuo *in nostro subdunt* (S. A.) imperio. Accenso itaque igne combusserunt castrum illud una cum habitatoribus suis scilicet *haereticorum congregatione* (S. A.)...“ (*Petri Tudeboti sacerdotis Siuracensis Historia de Hierosolymitana itinere*, J. P. Migne, PL 155, Parisiis 1854, 767). „... *Egressisque* (S. de Castoria intraverunt in *Pelagoniam* (S. A.), in qua erat quoddam *haereticorum castrum*. Nos (S. A.) vero undique *aggressi sumus* (S. A.) illud, in *quoddam lacum in quo* (S. A.) aedificatum fuerat; quod continuo *nostro succubunt* (S. A.) imperio. Accenso itaque igne combusserunt castrum illud cum habitatoribus suis, scilicet *haereticorum congregatione*...“ (*Petri Tudeboti... Лайтински извори за българската история III*, БАН, София 1965, 16). „... Egressi itaque de Castoria, *intravimus* (S. A.) in *Palegoniam* (S. A.) in qua erat quoddam *haereticorum castrum*; *nobis* (S. A.) vero *indique aggredientibus* (S. A.) illud *in lacu* (S. A.) ubi aedificatum, fuerat, *continuo* (S. A.) [*nostro succubuit* (S. A.) imperio. Accenso itaque igne *combussimus* (S. A.)] castrum illud una cum habitatoribus suis, scilicet *haereticorum congregationem* (S. A.)...“ (Tudeboti imitati et continuati *Historia peregrinorum euntium Ierosolymam ad liberandum Sanctum sepulchrum de potestate ethnicorum, Лайтински извори... III*, 105). Jasno je da u ovim trima tekstovima postoje izvjesne razlike, koje ipak nijesu tolike da bi bitno mijenjale sadržaj i značenje ovoga pasusa iz Tudebota i njegovog nastavljača. Svakako je interesantan izraz: „in lacum“ i „in quoddam lacu“ kao i „in lacu“, od kojih se ovaj u ablativu u zadnja dva teksta onako piše. Taj dakle „in“ s akuzativom možemo ovdje prevesti s „do“, a s ablativom „pri“. Što je gotovo isto i ne mijenja u ničemu ubikaciju ovoga kastruma.

<sup>8</sup> *Petri Tudeboti... Лайтински извори... III*, 16.

<sup>9</sup> C. du Fresne domino Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis II*, Niort 1883, 504, 643.

No i za izraz „fraternitas“ ima isti autor ne samo riječ: „societas“ nego i „congregatio“, a članovi se onda prema izvornim podacima, koje donosa za potvrdu Du Cange, zovu: „fratres“,<sup>10</sup> t.j. braća.

Ovdje treba svakako spomenuti da i pored ovakvih navoda iz Du Cange-a koji je potkrijepio izvorima, i u t.zv. „Confessio Christianorum Bosnensium“ iz 1205. g., koja se čuva u vatikanskom Tajnom arhivu, bosanski „krstjani“ se nazivaju „fratres“ i smatraju se pripadnicima „societate fraternitatis“ ili „de nostra societate“<sup>11</sup>.

Sam pak izraz „congregatio“ pojavljuje se i u poveljama na latinskom jeziku, izdanim u Zadru u 10. 11. i 12. st., te se pod tim terminom misli na „congregatio“ monachorum ili „fratrum“ samostana sv. Krševana u istom ovom mjestu<sup>12</sup>.

To bi dakle bila zajednica monaha ili monaška zajednica sv. Krševana, a rijetko može značiti manastir sv. Krševana, čiji izraz „monasterium“ je ponekad također odvojen u istom tekstu od riječi „congregatio“<sup>13</sup>. Svakako je izraz „congregatio“ (čak ponekad sa predložkom „sancta“) stalno u upotrebi katoličke crkve — i to napose u 11. i 12. stoljeću. No ima i još jedan vrlo važan izvorni podatak, koji je objavio francuski dominikanac A. Dondaine, a odnosi se na događaj iz o. 1180. g. — i to na katarsku crkvu Albanaca ili Donnezacho u Italiji i njihovog biskupa. Tu se govori o tome kako su neki pripadnici ove crkve, nakon što su održali zbor (facta congregatione), izabrali Ivana Bellusa za biskupa i poslali ga preko mora „in du-gon-thiam“ da se ondje zaredi za taj čin<sup>14</sup>.

Prema tome onaj izraz iz Tudebotove historije „haereticorum congregatione“, ako se sporedi s ovim izvornim podatkom iz o. 1180 g., bi mogao značiti u prvom redu: „družba heretikâ“ ili „red heretikâ“ ili „zbor heretikâ“ ili „bratstvo heretikâ“ ili u krajnjoj liniji: „općinu heretikâ“ t.j. „heretičku općinu“ ili „zajednicu“, pa možda čak i „manastir“, kako smo već prije naveli.

Kako su bili odjeveni ovi heretici?

Eutimije de Peribleptos sredinom 11. st. kaže da su savršeni članovi bogomilsko-katarske družbe bili odjeveni u lažno monaško odijelo, a Eutimije Zigaben početkom 12. st. (o. 1110.) piše da su se istočni bogomili „odijevali po običaju monaha“.

<sup>10</sup> C. du Fresne domino Du Cange, o.c. III, Niort 1884, 598.

<sup>11</sup> J. Šidak, „Crkva bosanska“ i problem bogumilstva u Bosni. Mala knjižnica Matice hrvatske V/28, Zagreb, 1940, 99; D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962, 435, 436.

<sup>12</sup> *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae I*, Zagrabiae 1967, 45 (986?), 77 (1044), 83, 84 (1056); T. Smičiklas, *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II*, Zagreb 1904, 41 (1133).

<sup>13</sup> CD I, 84 (1056).

<sup>14</sup> D. Mandić, o. c., 362, bilj. 49.

I u zapadnim izvorima često se nailazi na nazive: „obučeni krivovjerci“ ili „savršeni i obučeni krivovjerci“ (haeretici vestiti vel perfecti, perfecti et vestiti haeretici), čije je odijelo bilo jednostavno i siromašno i čak se je nazivalo: „heretičko odijelo“ (habitum haeticorum)<sup>15</sup>.

## 3.

Heretici, za koje piše Tudebot da su udruženi u navedenu zajednicu ili općinu, stanovali su u utvrđenom gradu „do jezera“ ili „pri jezeru“ ili „pri nekom jezeru“ u Pelagoniji, nazivani su neprijateljima boga, kako to kaže biskup Balderik (r. 1046—u.7.I.1130) u svojoj „Historia Ierosolymitana.“<sup>16</sup> Taj heretički utvrđeni grad, koji su osvojili krstaši na svome pohodu kroz ovaj predjel Makedonije na putu za Carigrad, navodi i Robert, monah samostana sv. Remigija, koji je živio u II polovici 11. st., u spisu „Historia Iherosolimitana“, u kome kaže da je u Pelagoniji<sup>17</sup>. I navedeni već biskup Baldrik također priča da je taj vrlo utvrđeni grad heretikâ bio u Pelagoniji<sup>18</sup>. Ta i francuski opat Guibert (r. 1053) u djelu „Gesta dei per Francos“ opisuje kako su krstaši u Pelagoniji naišli na neki utvrđeni grad heretikâ<sup>19</sup>, a jedan anonimni učesnik ovoga istoga krstaškog pohoda u spisu „Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum“ poput opata Roberta piše isto<sup>20</sup>.

I konačno Vilim Tirski (r. o. 1127—u. o. 1190) u svojoj „Historia rerum in partibus transmarinis gestarum“, opisujući I krstašku vojnu od 1096. i prolaz kroz Pelagoniju, priča da su krstaši saznali da je u blizini tvrđava, naseljena stanovnicima, samim hereticima<sup>21</sup>.

I dok se iz izvora 11. i 12. st. saznaje da je u Pelagoniji postojao samo jedan ovako utvrđeni grad heretikâ u vrijeme I krstaške vojne, Teodor Balsamon, bizantinski pravnik, koji je radio 1170—1180 g. na komentaru Novokanona, kaže da je u to vrijeme, t.j. kada je on ovaj spis pisao, u predjelima bizantinske carevine bilo tvrđava i oblasti čisto bogomilskih<sup>22</sup>, t.j. onih, koji su bili zadojeni bogomilskom herezom.

<sup>15</sup> D. Mandić, o. c., 239 i bilj. 100, 103, 104.

<sup>16</sup> *Baldrici episcopi dolensis Historia Ierosolymitana*, Лайтински извори... III, 87, 88.

<sup>17</sup> „... in Pelagoniam, in qua erat quoddam castrum haeticorum...“ (*Roberti monachi Historia Iherosolimitana*, Лайтински извори... III, 94, 95).

<sup>18</sup> „... in Pelagoniam. Castellum autem Haeticorum ibi erat munitissimum...“ (*Baldrici... o.c.*, J. P. Migne, PL 166, Parisiis 1854, 1076; Лайтински извори... III, 87).

<sup>19</sup> „... Pelagonia, ubi quoddam Haeticorum castrum...“ (*Guiberti Abbatis Gesta dei per Francos*, Лайтински извори... III, 90, 92; Gl. i *Guiberti Abbatis S. Mariae de Novgento Gesta dei per Francos*, J. P. Migne, PL 156, Parisiis 1853, 715).

<sup>20</sup> „Pelagoniam, in qua erat quoddam haeticorum castrum...“ (*Gesta... Лайтински извори... III, 26*).

<sup>21</sup> „... in regione uberrima, cui nomen est Pelagonia... Ubi audientes quod in vicino erat municipium solis haeticis habitatoribus...“ (*Guillelmi Tyrensis archiepiscopi Historiarum transmarionorum*, J. P. Migne, PL 201, Parisiis 1855, 262, 263; *Wilhelmi Tyrensis Archiepiscopi Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, Лайтински извори... III, 191, 192).

<sup>22</sup> „... κάστρα τὴ καὶ χωρὶά βογομιλικὰ...“ (Д. Ангелов, *Бојомилска својво в Бѣлария*, София 1969, 414, 415, bilj. 105).

Time bi se moglo, na osnovu ovoga izvornoga podatka iz spisa Balsamona, zaključiti da je i onaj „utvrđeni grad heretikâ“ u Pelagoniji, koji je- dini od svih navedenih pisaca Tudebot stavlja u taj predjel pri nekom jezeru, bio također naseljen bogomilima.

Kako je Tudebot bio i sam učesnik u ovom krstaškom pohodu kroz Pelagoniju, on je svakako svojim očima vidio i opisao taj „heretički utvrđeni grad“ u toj istoj Pelagoniji „do nekog jezera“ ili „pri jezeru“ ili pak „pri nekom jezeru“.

Prema svima tima izvorima prvoga i drugoga reda, počem od Tudebota do Vilima Tirskogoga, može se zaključiti da je taj „castrum“ (Tudebot, Robert, Guibert, Anonim) ili „castellum“ (Baldrik) ili „municipium“ (Vilim Tirski) bio u Pelagoniji, zapravo u njenoj blizini („in vicino“ kako piše Vilim Tirski) — i to na obližnjem jezeru — a to je upravo Prespansko jezero.

Kako su na istome tome jezeru i današnji Asamati<sup>23</sup>, čiji naziv do- dimo u vezu sa bogomilskom sektom, slobodni smo ponovo, unatoč toga što smo i sada ostali sasama osamljeni u jugoslavenskoj i makedonskoj historio- grafiji<sup>24</sup> sa svojom tezom o tome toponimu i njegovom značenju, pretpostavi- ti da bi ovo sadašnje prespansko mjesto bio onaj Tudebotov „utvrđeni grad heretikâ“, koji je sagrađen „do jezera“ ili „do nekog jezera“ ili „pri nekom jezeru“.

## 3.

Kako će svakako vrijeme pokazati da li je naziv Asamati uistinu ili nije povezan sa nazivom Bogomili, jer mnoge se teze priznaju tek poslije smrti njihovoga autora<sup>25</sup>, mi ćemo se ovdje pozabaviti samo sa hereticima u Makedoniji i njihovom „heretičkom općinom“ ili „zajednicom“, o kojima i o kojoj govore izvori 11. i 12. stoljeća.

<sup>23</sup> U tome radu „*Сейак Асамати не може да поштекнува од имејто Аран- иел*“ (Историја X/1, Скопје 1974, 215—237) штампана је у преводу на мakedон- ском језику и реценсе... *Денеска иреспанскојто село Асамати се наоѓа нагвор од СРМ, и.е. нагвор од СФРЈ* (S. A.), и никаде не се среќава во плура- лен облик ами единствено само во сингулар (Асамата, Насамата)... Меѓутим у originalном тексту на хрватском језику, који сам својевремено послао редакцији „Историје“ та реченица заправо гласи овако: „... I dok su danas prespanski Asamati selo, u predjelima izvan SRM, t.j. izvan SFRJ se ono nigdje ne susreće u pluralnom obliku (S. A.) već samo u singularu (Asamata, Nasamata)...“ i то је нешто сасма друго од кривогa превода nekoga anonima на makedonski језик. Како је један научни радник у Скопју покушао искористити овај цитат у преводу на makedonskom да ме научно дискре- дитира, а редакција „Историја“ није htjela dati исправак, који сам од нје по закону о штампи тражио, то сада износим како је дошло до овакве преводилачке omaške i koje су због тога мogle све настати непотребне послједице!

<sup>24</sup> Svu literaturu, t.j. за илi против ове наше теze гл. С. Ангољак, *Сейак Асамати не може да поштекнува од имејто Араниел*, Историја X/1, 215—237; М. Т а д и н, *Пошекло и значење на меснојто име Асамати*, Гласник на Институтот за национална историја XVIII/2, Скопје 1974, 117—147; М. Д. Петрушевски, *Quousque tandem... Asamati?*, Историја X/2, Скопје 1974, 302—306, Бр. Панов, *Богомилскојто дви- жение...*, Годишен зборник... 28, 178—191.

<sup>25</sup> N. pr. kod nas је био такав случај са сада већ покојним академиком d-rom Андријом Моћоровићем (r. 1857—u. 1936), који се је бавио сеизмологијом и који је први открио плoху дисконтинуитета, названу Моћоровићев дисконтинуитет те увео први



Kada monah Robert piše da su krstaši „nekakvi utvrđeni grad“ u Pelagoniji sa sviju strana napali sa svim vrstama oružja i onda ga zauzeli, opljačkali sva dobra i zajedno sa njegovim stanovnicima zapalili, on smatra da time nije učinjena nepravda, jer se je od ovih gradskih žitelja širilo odvratno predanje<sup>26</sup> i rak i čak se je okolne predjele njihovim krivim učenjem prljalo i te iste krajeve namjeravalo od prave vjere privući ovoj njihovoj gnjusnoj vjeri<sup>27</sup>.

Značajno je da i Ivan Zonara kaže da je bogomilska hereza „gnjusna“<sup>28</sup>, t.j. odvratna.

Znači da bi se već iz sva ova tri izraza („odvratno predanje“, „krivo učenje“ i „gnjusna vjera“) moglo zaključiti da je u Pelagoniji bio utvrđeni grad, pun heretika, t.j. bogomila, koji su u bližoj i daljoj okolici širili putem svojih okretnih „redovnika“ ili „monaha“ to „krivo učenje“ i s uspjehom predobivali ondašnje stanovništvo za svoju „ogavnu“ ili „gnjusnu vjeru“.

Da je tome tako, to potvrđuje indirektno i sam Teofilakt Ohridski u svojim pismima, gdje govori kako se je hereza, a to bi bilo bogomilstvo, širila kao „epidemijska bolest“ po predjelima Makedonije među „božjim narodom“, pa prema tome, što je očito iz tih istih pisama, i u Ohridu<sup>29</sup>. Svakako ova pisma Teofilakta Ohridskoga, u kojima se govori o herezi, t.j. o bogomilstvu, su vrlo važni izvorni podaci za ovaj heretički pokret u Makedoniji krajem 11. i početkom 12. stoljeća<sup>30</sup>.

O širenju bogomilstva po bizantinskom carstvu govori napose Eutimije Zigabenos u jednom svome dijelu, gdje iznosi kako se sekta masali-

---

kod nas svoju metodu lokacije epicentra potresa. Istom 1957. g. XI generalna skupština Međunarodne unije za geodeziju i geofiziku u Torontu donijela je rezoluciju o bušenju Zemljine kore do Mohorovičićeve plohe diskontinuiteta — i bušenja su već počela u SSSR-u i SAD-u (B. Maksić, *Mohorovičić Andrija*, Enciklopedija Jugoslavije 6, Zagreb 1965, 150).

<sup>26</sup> Robert ima originalan izraz „detestabilis sermo“, što se može prevesti sa raznim vrstama riječi. Tako n.pr.: govor, predanje, glas, jezik itd. U Dušanovom zakoniku (1349. g.) stoji čak: „babunska reč“ (*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I*, JAZU, Zagreb 1880—1882, 136), što može značiti i „babunska vjera“ a i „predanje“. Dakle to je isto i ovo ukazuje da se radi o bogomilima i njihovoj vjeri krajem 11. st. u Makedoniji, gdje je također bilo babunâ (gl. Др. Драгојловић, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији*. Посебна издања Балканолошког института САНУ 2, Београд 1974, 23). Gl. i ocjenu ove Dragojlovićeve knjige: J. Šidak, *Studije o „Crkvi bosanskoj“* ..., 376, bilj. 341.

<sup>27</sup> „... a recta fide sua foeda (S. A.) intentio abstulerat...“ (*Roberti* ..., J. P. Migne, PL 155, 685; *Латински извори* ... III, 95).

<sup>28</sup> „... μωσαρά ή τών βογομίλων“ (*Joannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII, Грчки извори за българияна исџория VII*, БАН, Софија 1967, 205).

<sup>29</sup> Gl. Бр. П а н о в, *Теофилакџ Охридски како извор за средновековнаџа исџорџа на македонскоџи народ*, Скопје 1971, 360, 350, 389.

<sup>30</sup> Gl. Бр. П а н о в, *Богомилскоџо движење* ..., 179—191.

janaca ili bogomila naširoko raštrkala kroz sve gradove, predjele i teme<sup>31</sup> te da ti neprijatelji Krista sebe nazivaju kršćani<sup>32</sup>.

Ana pak Komnena za ovo isto bogomilstvo piše da je ono „poput vatre zahvatilo mnoge duše“. Čak se — i opet na osnovu Ane Komnene — zna da se je krajem 11. i početkom 12. st. ono rasprostranilo i u samome Carigradu, gdje su ga prihvaćale i aristokratske porodice<sup>33</sup>.

Svakako ova hereza je zahvatila jedan znatan dio Makedonije kao i neka njena mjesta i sela — i to napose ona u okolici Prespanskog jezera, koja su bila pod direktnim uticajem bogomilskog pokreta.

Centar ovoga „heretičkoga“ ili bogomilskoga pokreta bio je već navedeni utvrđeni grad na Prespanskom jezeru — Asamati, odakle su se razmili heretički propovjednici-redovnici po okolnim krajevima<sup>34</sup> i uspješno djelovali među tamošnjim narodom sa svojom privlačivom vjerskom naukom ili učenjem.

Stoga nema pravo J. Šidak, kada pokušava 1975. g. ponovo pobiti Angelova glede redovničkog karaktera „krtjana“ tvrdeći da „izvan Bosne ne zna izvorna građa ni za kakve redovnike „krtjane“ i njihovu organizaciju“<sup>35</sup>. Naime upravo onaj izvorni podatak iz Tudebotove historije o „općini“ ili „zajednici“ heretikâ u Makedoniji, što može značiti i „fraternitas“ ili „bratstvo“ redovnikâ, pobija sam od sebe ovakvo Šidakovo jednostrano gledanje i zaključivanje. Ta Tudebot i kao svećenik i kao teolog je vrlo dobro znao kako su organizirani redovnici, a napose kako izgleda jedna „heretička općina“ ili „zajednica“ na Prespanskom jezeru, koju je svakako svojim očima vidio i tako onda o njoj i napisao.

Tudebotova „Historia“ je dakle prvi zapadni izvor iz 11. st., koji dosta detaljno upućuje u rad i djelovanje jedne „heretičke zajednice“, koja je svojim načinom propovijedanja i uvjeravanja po okolnim predjelima Makedonije poljuljala ondašnji narod u pravoslavnoj vjeri.

<sup>31</sup> ἡ πολὺ ὑμῶν τῶν μασσαλιανῶν εἴτων βογομίλων, ἀρεσις ἐν πάσῃ πόλει, καὶ χώρα, καὶ ἐπαρχία, ἐπιπαλαῖσει τὰ ὑῦν...“ Euthymii Zigabeni Confutatio et eversio impiae et multiplicis execrabilium Massaliorum sectae, qui et Phundaitae et Bogomili nec non Euchytae, Enthusiastae, Encratitae, et Marcionitae appellantur, J. P. Migne, PG 131, Parisiis 1864, 41). Prema Mandiću ovaj izvorni podatak se nalazi u spisu „Eversio“ Eutimija Zigabena, koji je objelodanio J. P. Migne, PG 131, 41 (Gl. D. Mandić, o.c., 121 bilj. 21 b, 126, bilj. 40). Međutim Fr. Šanjek piše da je to napisao Eutimije iz Periblepte u spisu „Confutatio et eversio“ (PG 131, 41—42) i donosi taj pasus u latinskom prijevodu (Fr. Šanjek, o.c., 67, bilj. 72), čemu ne treba komentara.

<sup>32</sup> J. P. Migne, PG 131, 41; Fr. Šanjek, o.c., 67, bilj. 72.

<sup>33</sup> Бр. П а н о в, *Теофилакѣ Охридски као извор...*, 349, 350.

<sup>34</sup> Još je 1940. g. VI. Čorović pisao da „nije svakako sasvim slučajno, da se u jednoj od poznatih bogomilskih organizacija, u brsjackoj i dragovičkoj, na donjem Vardaru i oko Babune, stvara nova slovenska država, koja se u izvesnom pravcu izdvaja od Bugarske“. Zatim dodaje da je „iz Mačedonije i Bugarske“ bogomilska hereza zahvatila „i Srbiju, a iz Srbije i Mačedonije ta je jeres prešla u Bosnu“ (В л. Ђ о р о в и ћ, *Хуцијорија Босне I*, Посебна издања СКА СХХIX, Београд 1940, 180). Začudo Šidak, kada citira ovaj pasus iz Čorovića, on ga malo drugačije prepričava (J. Šidak, *Studije...*, 14).

<sup>35</sup> J. Šidak, o.c., 39.

Samo akcija ove „heretičke zajednice“ ili „općine“ bila je kratkoga vijeka, jer su taj utvrđeni grad, kako je već navedeno, antiheretički raspoloženi krstaši spalili zajedno sa svim njegovim stanovnicima.

## 4.

Ali zato tim strašnim činom ipak nije bila uništena ova hereza ili bogomilstvo u Makedoniji nego je ono ostalo i dalje tokom 12. stoljeća. To dokazuje kao izvor-pisac i već imenovani Balsamon (o. 1170/80.), koji zna za čitave bogomilske predjele i katra u bizantinskoj imperiji. Znači ovi krajevi sa kastrima nijesu stradali kao onaj prespanski silno utvrđeni „castrum“ krajem 11. st., nego su i dalje nesmetano napredovali i djelovali<sup>36</sup>. Čak je prema Dragojloviću, koji to nastoji potkrijepiti izvornim podacima, sredinom 12. st. u Makedoniji postojala bogomilska crkva<sup>37</sup>, dok prema Mošinu, koji se poziva na Račkoga i Angelova, bogomilstvo se je „naročito širilo po bugarskim i makedonskim krajevima u XI. i XII. vijeku u doba vizantijske vlasti“. Čak se Mošinu čini, na osnovu Ilarionovog žitija, da je i sam car Emanuel Komnen u prvim godinama svoje vlade bio sklon „krivovjerju“, t.j. bogomilstvu, radi kojega je u to isto doba i sam patrijarh Kosma Atik bio optužen i zbog toga je morao napustiti svoju stolicu. Represalije dakle protiv bogomila počeo je provoditi, kako se vidi iz izvora, Emanuel tek kasnije<sup>38</sup>. Za bogomilstvo u Makedoniji 12. stoljeća su vrlo važni akti tzv. katarskog sinoda, održanog u maju 1167. g. u dvorcu Saint-Félix-de-Caraman kod Toulouse pod predsjedanjem „pape“ Niquinte<sup>39</sup> (ili Nichete)<sup>40</sup> kojega je zaređio Simeon, biskup „Drugonthiae“. No uskoro je taj Simeon teško sagriješio nečistoćom, kako je to dojavio neki Petrak sa Balkana u Italiju<sup>41</sup>. Naime u tim aktima Nikvinta (ili Niketa) prisutnima na sinodu govori o crkvi Romanije, Drogometije<sup>42</sup>, Melnika, Bugarske i Dalmacije“, koje su međusobno podijeljene i uređene da ni jedna ne čini nešto što bi bilo u suprotnosti s drugom i međusobno žive u miru<sup>43</sup>.

Od svih ovih crkava nas ovdje zanimaju samo crkve „Drogometiae“<sup>44</sup> i „Melenguiae“ kao i „Bulgariae“<sup>45</sup>.

<sup>36</sup> С. Антољак, *Пресјански Асамати*... , 113, 114 и билј. 31.

<sup>37</sup> Д-р. Драгојловић, *Ерејичката македанска црква на Балканот и во Мала Азија*, Гласник на Институтот за национална историја XVII/2, Скопје 1973, 153—157. Критички осврт на то гл. Ј. Шidak, *о. с.*, 375, билј. 341.

<sup>38</sup> V. Mošin, *Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokstijskog u svijetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII—XIII vijeka*, Zbornik Historijskog instituta JAZU 2, Zagreb 1959, 54 i билј. 119, 55 i билј. 122, 123.

<sup>39</sup> Tvrdjenje D. Taškovskog o „carigradskom biskupu Niceti (1167)“ i druge njegove tvrdnje kritički je ocijenio J. Šidak, kada je njegovu knjižicu „Богомилско движење“ (Научна историска библиотека 1, Скопје, 1949, 72 i 1<sup>a</sup> 1951, 111) prikazao (J. Šidak, *Studije*... , 41—44 i билј. 14).

<sup>40</sup> Fr. Šanjek, *о. с.*, 53.

<sup>41</sup> D. Mandić, *о. с.*, 288, билј. 378 i 379, 256, 257 билј. 208.

<sup>42</sup> Fr. Šanjek, (*о. с.*, 53, 55, 143) stalno tu crkvu zove: „Dragovice“!

<sup>43</sup> Fr. Šanjek, *о. с.*, 53.

<sup>44</sup> „Drogometiae“ (D. Mandić, *о. с.*, 71, билј. 229).

<sup>45</sup> Fr. Šanjek, *о. с.*, 53, билј. 57.

Najstariji podatak iz vremena o. 1163. (u spisu „Contra Catharos“ od Bonacursusa) ima ovo ime „Drogometia“ kao: „Dugoutia“ a drugi njeni oblici u latinskim tekstovima su: „Dugranica, Druguria“<sup>46</sup>, dok Rajnerije Sacchoni (u. 1262/3.) je zove: „... Ecclesia D(r)ugunthiae“.

U zapadnim izvorima 12. i 13. st. postoje za ovu crkvu i izrazi: „D(r)ugonthiae“, „Drugouthiae“, „Dugunthiae“, „Dugmuthiae“, „Drugutia“, „Dugoutia“, „Drogometiae“, „Dorgovetis“ i „Drogovethi“<sup>47</sup> (kao naziv heretika) i t.d. I dok u noticiji sa carigradskog sinoda 879. g. se navodi: „ὁ Δρουγουβητίας ἐπίσκοπος“, u drugim noticijama iz raznih vremena ovaj sufragani solunske mitropolije se piše: „ὁ Δουργαβτίας“ ili „Δρουγουβτίας ἐπίσκοπος“. U latinskom izvoru iz 13. st. piše čak: „Dragabitia“, a Homatijan (13. st.) zna u blizini Pologa na gornjem ili srednjem Vardaru za: „ἡ Δρουγουβτικὴ“, dok u jednoj noticiji o. 1410. plovdivski (filipoljski) episkop Damjan se potpisuje kao egzarh „πάσης Ἑυρώπης καὶ Δραγοβιντίας“<sup>48</sup>, što se svakako ne odnosi na istoimenu oblast oko Soluna već valjda na predjel Rodopa, a to isto vrijedi i za toponim „Δραγοβιντός“ iz 1085. g., koji je ležao na sjeveru sv. Gore<sup>49</sup>.

Čak je o. 1180. g., kako je već spomenuto, Ivan Bellus, prvi biskup Albaničanske crkve, išao preko mora u „drugonthiam“ da ga se ondje zaređi za to zvanje<sup>50</sup>.

I dok za crkvu „Melenguiae“ i „Bulgariae“ nema sumnje da se odnose na melničku i bugarsku crkvu<sup>51</sup>, za ubikaciju crkve „Drogometiae“ ostaje i danas dilema. Naime jedni naučni radnici stavljaju tu crkvu u Trakiju, a neki u Makedoniju.

I dok se D. Mandić opredjeljuje da je tzv. dragovička crkva u današnjoj Bugarskoj<sup>52</sup>, Fr. Šanjek ju odlučno stavlja u Filipolis (današnji Plovdiv) u Trakiji<sup>53</sup>. Međutim je S. Runciman, prihvatajući mišljenje Ch. Schmidta<sup>54</sup>, još 1947. također izjednačio sa Trogirom ovaj naziv<sup>55</sup>, što je svakako neprihvatljivo i ne može se ničim objasniti.

Kako se crkva „Dragometiae“ odjelito i uvijek navodi u izvorima 12. i 13. st. od crkve „Bulgariae“, a crkvu „Melenguiae“ već Sacchoni više uopće ne spominje<sup>56</sup>, jasno je da bi se moglo pretpostaviti da ju se ne može tra-

<sup>46</sup> J. Šidak, *o.c.*, 50, bilj. 6.

<sup>47</sup> D. Mandić, *o.c.* 61, 62, bilj. 118, 122, bilj. 23, 361, bilj. 35.

<sup>48</sup> Međutim Nasledova piše da je filipolski arhiepiskop u 14. st. imao naslov: „ἐξαρχος Θράκης Δραγοβιντίας“, t.j. Dragovičke Trakije (Joанн Каменната *Взятие Тессалоники. Предисловие* Р. А. Наследовой. Две византийские хроники X века. Москва 1959, 219, bilj. 6).

<sup>49</sup> *Византийски извори за историју народа Југославије* I, Посебна издања Византолошког института САН ССХЛ/3, Београд 1955, 186, 187, bilj. 3; Joанн Каменната ..., 218, 219, bilj. 6.

<sup>50</sup> D. Mandić, *o.c.*, 361, 362 i bilj. 49.

<sup>51</sup> Gl. D. Mandić, *o.c.*, 71; Fr. Šanjek, *o.c.*, 53 i bilj. 61, 62.

<sup>52</sup> D. Mandić, *o.c.*, 71.

<sup>53</sup> Fr. Šanjek, *o.c.*, 53.

<sup>54</sup> Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois* I, Paris—Geneve 1849, 15, 16.

<sup>55</sup> D. Mandić, *o.c.*, 71; J. Šidak, *o.c.*, 49—51.

<sup>56</sup> D. Mandić, *o.c.*, 71, 72.

žiti u Bugarskoj, već bi ona bila u Makedoniji. Uostalom to dokazuje i onaj podatak iz o. 1180., kako je Bellus preko mora (ultra mare) zapravo preko Jadranskog mora, došao u ovaj kraj, t.j. „in drugonthiam“, a to bi mogao biti jedan dio Makedonije.

Naime poznato je i kasnije u II polovici 14. st. da pojedini odabrani katari ili patareni iz mjesta Chieria u Pijemontu (u predjelu Torina), koji je bliže Genoveškom zalivu, ipak putuju preko Jadrana<sup>57</sup> u daleku Bosnu<sup>58</sup> da ondje od tamošnjih patarenskih učitelja slušaju nauku svoje vjere. Čak se je jedan od njih po imenu Jakov Bech 1378. g. zadržao u Zadru uslijed nevremena na moru i zato nije odavde nastavio dalje svoj put nego se je vratio natrag u Chieri<sup>59</sup>.

Znači da katari ili patareni i iz Lombardije i iz Pijemonta, kada putuju na Balkanski poluotok, t.j. ili u Makedoniju ili u Bosnu, prevoze se brodom po Jadranskom moru.

Tako je eto i Bellus 1180. g. ovim istim morskim putem krenuo i sretno valjda stigao „in drugonthiam“, koja se piše na sve moguće načine i na grčkom i na latinskom jeziku, ali ipak zadržava početna slova, koja počinju sa: „Drug... Dug... Drag... Drog... Dorg...“, što svakako ukazuje na sličnost sa izrazom „Dragovići“<sup>60</sup>.

Uostalom i u pariškom rukopisu spisa „Contra Manicheos“ se odjelito govori o hereticima „bulgariis“ i „dorgovetis“, dok u praškom rukopisu istoga spisa se izričito kaže kako se Grci razlikuju od Bugara, a od njih obiju „Drogovethi“<sup>61</sup>, što očito znači: Dragovići ili Dragovići<sup>62</sup>.

Ti su svakako u Makedoniji, a na te izvorne podatke začudo nijesu položili važnosti ili barem upozorili ni naši a ni strani naučni radnici, koji se bave pitanjem ubicacije i naziva ove crkve!

## 5.

Znači u Makedoniji bi bili heretici nazivani Dragovići, a njihova crkva: dragovička.

<sup>57</sup> Gl. o tom opširnije: S. Antoljak, „Heretici“ u srednjovjekovnom Zadru i njegovoj okolini, Radovi JAZU u Zadru 21, Zadar 1974, 19—27.

<sup>58</sup> D. Mandić se čak toliko zaboravlja da piše kako je Ivan Vladimir, zet Samoila, bio i sam bogomil i da je sve djelovanje bogomilsko proizlazilo iz bugarske Makedonije. Radi toga je „bilo naravno, da se na čelo nove bosanske crkve postavi Macedonac Jeremija...“, a 1018. g., kada je preuzeo vlast nad Bosnom Vasilije II, koji je vladao i Makedonijom, „i drugi bosanski djed Azarija bio je Macedonac, koji je mogao nastupiti službu i zadnjih godina bugarske uprave“ (D. Mandić, o.c., 128), Naime „Eremis“ i „Azarija“ se navode u kratkom odlomku jednoga bosanskog evanđelja. Rukopis je iz 1393. g. napisao dijak Stan-ko Kromirjanin za bosanskog tepčiju Batala Stanića (zato se naziva i „Batalovo evanđelje“ ili „odlomak“) (D. Mandić, o.c., 90, 91). Danas je taj rukopis evanđelja pohranjen u Nacionalnoj biblioteci u Lenjingradu. Međutim drugi historičari i naučni radnici stavljaju te ličnosti u sasma druga stoljeća (Gl. Fr. Šanjek, o.c., 96—98).

<sup>59</sup> „... prope Jarram et non transiit vltra propter malum tempus seu tempus seu fortunam quam inuenit in mari (S. A.) et reuersus est chere ...“ (D. Mandić, o.c., 458).

<sup>60</sup> Gl. i *Византийски извори*. . . I, 187, 188, bilj. 3.

<sup>61</sup> D. Mandić, o.c., 361, bilj. 35.

<sup>62</sup> O njima je pisao i Kočo Racin pod naslovom „Драговийскиѣ боѣмилѣ“ (Скопје 1948).

Naime još u tzv. *Miracula s. Demetrii II* (7. st.) govori se o plemenu „*Δρογουβιτών*“, t.j. Drogubitâ. Ovi „*Δρογουβίται*“ ili „*Δραγουβίται*“ stanovali su po tome izvoru zapadno od Soluna. U jednom pak kupoprodajnom ugovoru iz 897. navodi se: *χωρίον τῶν Δραγαβόντων* i ta zemlja leži istočno od Soluna. Prema Kamenijatu (poč. 10. st.) ovi „*Δρογουβίται*“, žive po selima između Soluna i Verije, a njihov episkop je „*ὁ Δρογουβιτεῶν*“.

Sasma po strani stoje „*Δραγουβίται*“ koje navodi Konstantin Porfirogenet, jer to su Dragovići između Pripjeta i Dvine<sup>63</sup>. Kao i u sjevernoj Italiji<sup>64</sup> i Južnoj Francuskoj<sup>65</sup>, gdje su se heretici nazivali svim mogućim imenima, tako i u Makedoniji su se nazivali: Babuni<sup>66</sup> i bogomili, što svjedoče o njihovom postojanju u tim krajevima indirektno i tamošnji makedonski toponimi: Babuna i Bogomila.

Bizantinski teolog Eutimije Zigabenos (o. 1122) čak tvrdi da su se bogomili i masalijanci učvrstili u svim predjelima bizantinskog carstva. U svom pak spisu „*Panoplia dogmatica*“ smatra bogomilstvo dijelom masalijanskog krivovjerja. Ana Komnena opisuje kako se je u Bizantu „digao ogromni oblak heretika“ i ovi heretici zovu se bogomili, a nastali su od manihejaca, koji se također zovu Pavlikijanci, te i od masalijanaca itd.

Sredinom pak 12. st. Pizanac Hugo Etherianus, stručnjak za latinsku teologiju na dvoru cara Emanuela Komnena, piše djelo „*Adversus Patharenos*“, u kome iznaša što su sve carigradski „*patareni*“ radili i poziva najkršćanskijeg vladara da pristaše ovoga krivovjerja spali.

Pod tim „*patarenima*“ svakako su se krili: bogomili<sup>67</sup>, fundagiagiti, manihejci, masalijanci ili pavličani itd.<sup>68</sup>

Svi ovi izvorni podaci prvoga ili drugoga reda ukazuju izravno ili neizravno da je u Makedoniji u pojedinim njenim predjelima bilo u ovo vrijeme vrlo snažno razvijeno i organizovano bogomilstvo.

Ovo je samo mali naš presjek kroz pisanu izvornu građu, koja je dala već sada vrlo bogate rezultate za razvoj bogomilstva u Makedoniji.

Stoga bi trebalo u tom pravcu i dalje što kritičkije proučavati pisane izvore i pokušati pronaći i bilo kakve materijalne spomenike, koji će potvrditi opstojanost ove hereze u Makedoniji.

To bi značilo svakako daljnji korak naprijed, a nikako nazad, dok rezultati takvih istraživanja sami od sebe će dati odgovor, koji ne smije biti negativan.

<sup>63</sup> *Византијски извори за историју народа Југославије I*, 186, 187. bilj. 3; Јоанн Камениата ..., 218, 219, bilj. 6.

<sup>64</sup> D. Mandić, *o.c.*, 222, bilj. 253, 39—43, 361—364.

<sup>65</sup> Fr. Rački, *Bogomili i Patareni*, Posebna izdanja SKA LXXXVII, Beograd 1931 342.

<sup>66</sup> O tumačenju riječi „*babun*“ gl. i Fr. Šanjek, *o.c.*, 71, bilj. 103. Čak Šanjek pretpostavlja na osnovu kratke kronike Nikole iz Studenice (o. 1329.) koji opisuje borbu Stefana Dušana s „*bezbožnim i poganim babunima*“ da se to odnosi „*na makedonske bogumile, a ne na bosansko-humske krivovjerce*“ (Fr. Šanjek, *o.c.*, 72, i bilj. 111).

<sup>67</sup> O bogomilima gl. i: Др. Драгојловић, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији I*. Богомилски родоначалници. Посебна издања Балканолошког института САН 2, 79—81.

<sup>68</sup> Fr. Šanjek, *o.c.*, 66, 67.

## RESUME

*Stjepan ANTOLJAK*

LES HERETIQUES MACEDONIENS DANS LES SOURCES OCCIDENTALES DU  
XI<sup>e</sup> ET DU XII<sup>e</sup> SIECLE

L'objet de la présente communication sont les sources latines citant le bogomilisme en Macédoine sous la domination byzantine.

Sur la base de l'analyse générale de ces sources et de leur confrontation avec les sources semblables d'origine byzantine, la communication s'efforce de jeter la plus grande lumière sur la problème des proportions du bogomilisme en Macédoine sous les Comnènes et les Angeli. A ce propos, l'auteur démontre que toutes les sources de premier et de second rang indiquent que le bogomilisme s'est étendu dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle dans les diverses régions de Macédoine et qu'il a occupé des communes entières, c'est à dire des villes-fortes et leurs environs.

L'auteur traite aussi dans son étude de la localisation des diverses communes hérétiques bogomiles. Aussi porte-t-il un intérêt particulier aux sources évoquant la „commune hérétique“ pélagonienne, brûlée par les croisés de Boémond en 1096, de même que les églises „Dragometiae“, „Melenguae“ et „Bulgariae“.

L'auteur situe la „commune hérétique“ pelagonienne au bord du lac de Prespa, à l'emplacement de l'actuel village d'Asamati, dont le nom serait lui aussi, estime-t-il, bogomile.

En ce qui concerne l'emplacement des trois églises, les documents permettent d'affirmer que „Dragometiae“ se trouvait non en Thrace mais en Macédoine, tandis que les deux autres sont celle de Melnik et l'église bulgare.

Бранко ПАНОВ

## КОН НЕКОИ ПРАШАЊА ЗА БОГОМИЛСТВОТО ВО МАКЕДОНИЈА ЗА ВРЕМЕ НА КОМНИНИТЕ

Проблематиката околу богомилството во Македонија за време на византиското господство, а поконкретно при владеењето на династијата Комнини (1081—1185), иако била предмет на расветлување повеќе од сто години во светската и југословенската историографија<sup>1</sup>, сè уште е недоволно разјаснета<sup>2</sup>. Главните причини за тоа се слабите и неопределени изворни податоци, кои, главно, потекнуваат од перата на органите на официјалната црква (Источна и Западна), т.е. од најогорчените противници на богомилите<sup>2а</sup>. Неопределените и сомнителни изворни податоци, пак, биле причина во историската наука да бидат лансирани сосем различни гледишта во поглед на решавањето на капиталните и најсуштествени прашања за богомилството во Македонија, во другите соседни балкански земји и Византија воопшто, во разгледуваниот период.

Поважни прашања што од оваа сложена проблематика ги издвојуваме за разгледување во нашиов прилог се: прашањето околу изворите за богомилството во овој период и нивната веродостојност, потоа размерите и карактерот на богомилското движење, како и времето и местата во кои дејствувал водачот на богомилството во овој период — поп Василиј.

\*

Првото прашање, кое се однесува до изворите на богомилството во Македонија за време на Комнините, како и нивната веродостојност, немаме цел комплексно да го расветлуваме во случајов. Напето вни-

<sup>1</sup> Поопстоен преглед за тоа, види кај: Д. Ангелов, *Богомилството в България*, София, 1969, стр. 11—36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, стр. 381 и сл.; Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия в XI—XII вв.* Москва, 1960, стр. 415 сл.; Б. Панов, *Теофилакт Охридски како извор за средновековната историја на македонскиот народ*. Скопје, 1971, стр. 348 и сл.

<sup>2а</sup> Најнов критички преглед на изворната граѓа за богомилството, види: Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, *Богомилството во средновековната изворна граѓа*, Скопје, 1978.



мание овојпат ќе го сосредоточиме главно на изворните податоци и на нивната веродостојност, кои ги содржат одделни писма на Теофилакт Охридски (1081/2 — околу 1118)<sup>3</sup>, зашто во историографијата (светска и југословенска) веќе сто години се води жива полемика по прашањето: дали во исмаија на Теофилакт Охридски се наоѓаат или не појавуваат за богомилството во Македонија и за дејноста на богомилскиот водач Василиј во охридскиот крај.

Уште во 1869/70 г. големиот хрватски историчар Фрањо Рачки врз база на некои вести од Теофилактовите писма во своето капитално дело „Bogomili i Patarenii“, се изјаснил дека во време на Теофилактовото архиепископување во Охрид грчките владика, како и самиот архиепископ, „budno pazile na svaki pokret Bogomila“<sup>4</sup>.

Специјалистите за богомилското движење особено многу ги привлече податоците за „еретиците“ во писмата на Теофилакт Охридски, кога познатиот руски византолог Ф. Успенски, во објавената докторска дисертација „Образование Второго болгарскаго царства“ (1879 г.), публикувал, на руски јазик поважни делови од писмата на Теофилакт, и кога притоа се изјаснил дека „известия Феофилакта вводятъ насъ въ историю распространения богомилскаго учения и знакомятъ съ обстоятельствомъ, способствовавшимъ къ усилению его. Если прибавимъ, что существующие источники (Евтимий Зигабень, Анна и Н. Акоминатъ) знакомятъ съ этимъ учениемъ уже въ тотъ моментъ, когда оно сдѣлалось известнымъ въ столицѣ, то сообщенія Феофилакта о раннемъ периодѣ дѣятельности попа Василия приобретаютъ неопредѣленную важность“. Врз база на вестите од 7-то по Ламија и 41-то по Мурсија писмо, Успенски се изјаснил и за тоа дека „Феофилактъ въ своей епархии велъ борьбу съ Богомилами еще до осужденія ихъ на соборѣ въ Константинополѣ“ и дека тој „нашелъ въ монахѣ-богомилѣ такого сильного соперника, который не только подорвалъ га время его авторитетъ въ Константинополѣ, но и возбудилъ противъ него настоящее возстаніе сначала среди церковныхъ париковъ, а потомъ въ цѣлой области“<sup>5</sup>.

Ф. Успенски, иако само накратко сепак укажал на значајните изворни податоци што ги содржат некои од писмата на Теофилакт Охридски за богомилството во Македонија за време на владеењето на основоположникот на династијата Комнини, Алексиј I Комнин (1018—1118). Тој го свртел вниманието кон себе и отворил жива полемичка дискусија во научниот свет, а која не запира и денес да ги привлекува познавачите на богомилското движење.

<sup>3</sup> Опстојно за Теофилакт Охридски и неговите писма како историски извори види: Б. П а н о в, *Теофилакт Охридски*, стр. 11 и сл.; С. М а с л е в, *Проучвания върху някои произведения на Теофилакт Охридски, архиепископски български (1090—около 1126)*, „Грчки извори за българската историја“, IX, Софија, 1974, стр. 5 и сл.

<sup>4</sup> F. R a ĉ k i, *Borba Južnih Slavena za državnu neodvisnost. Bogomili i patarenii*. II izd., Beograd, 1931, str. 363.

<sup>5</sup> Ф. У с п е н с к и й, *Образование Второго Болгарскаго царства*, Одесса, 1879, стр. 32, бел. 3; стр. 34, бел. 2; стр. 220.

Сонародникот на Ф. Успенски, В. Г. Василевски, уште истата 1879 г., се јавил со поширна рецензија за книгата на Успенски, при што, меѓу другото, категорички се изјаснил против неговите искажувања за богомилството, градени врз вестите од писмата на Теофилакт Охридски; според него, „все ето лишено какво-бы то ии било означувања“<sup>6</sup>.

Полемиката меѓу овие врвци руски византолози подоцна се пренела и на другите корисници на писмата на Теофилакт Охридски. Притоа едни научници целосно го поддржале Успенски<sup>7</sup>, други само делумно<sup>8</sup>, а трети напoлно го отфрлиле неговото гледиште<sup>9</sup>.

Во некои од поранешните наши трудови<sup>10</sup> ние исто така се осврнавме на оваа проблематика и, притоа, го усвоивме и поткрепивме со нови аргументи гледиштето на Ф. Успенски. Во овој прилог додаваме и други аргументи во корист на исправноста на согледувањата на Ф. Успенски и неговите едномисленици.

Да бидат оспорени искажувањата на Ф. Успенски, и веродостојноста на изворните податоци за богомилството во Македонија во писмата на Теофилакт Охридски од голем број постари и сегашни научници, според нас, главната причина лежи во тоа што тие не се впуштале во една позадлабочена анализа на вестите од одделните Теофилактови писма, туку главно се ориентирале на површно и попатно користење на изворните податоци и тоа само од 41-то по Меурсија и 7-то по Ла-

<sup>6</sup> В. Г. Василевский, *Реч. на „Образование Вѣтораю Болѣарскою царствѣа“ Феодора Успенскаго*. Журнал Министерства народного просвещения, ч. ССIV, С.-Петербургъ, 1879, стр. 164—165.

<sup>7</sup> Д. Цухлевъ, *История на бѣларската црква*, I, София, 1910, стр. 1032—1034; Ив. Клиначаров, *Ной Бојомил и неговото време*, София, 1947, стр. 37, 154—155; M. Sprinck, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago, 1933, str. 97.

<sup>8</sup> Ив. Снегаровъ, *История на Охридската архиепископия*, I, София, 1924, стр. 231—232; D. Obolensky, *The Bogomils, A Study in Balkan Neo-manichaeism*, Cambridge, 1948, str. 196; Г. Г. Литаврин, *Болѣария и Византія*, стр. 425—426; Д. Ангелов, *Бојомилството*, стр. 372—374.

<sup>9</sup> М. Симеонъ, *Писмата на Теофилакта Охридски, архиепископъ бѣларски*. Сборникъ на БАН, кн. XXVII, София, 1931, стр. XXVII, 134, бел. 3; 198, бел. 1; В. Н. Златарски, *История на бѣларската држава презъ средните векове*, II, София, 1934, стр. 302—304; В. Николаев, *Феодални оѣношения в ѣкорената оѣ Византія Бѣлария, оѣразени в писмата на Теофилактъ Охридски, архиепископъ бѣларски*, София, 1951, стр. 11, 50; Р. Каточић, *Теофилактъ Охридски*. „Византијски извори за историју народа Југославије“, III, Београд, 1966, стр. 306, бел. 288; Ив. Божилов, *Писмата на Теофилактъ Охридски како исторически извор*. Известия на државните архиви, 14, София 1967, стр. 96, бел. 7; С. Маслев, *Оѣносно сведеніята в писмата на Теофилакта Охридски за ерејници в бѣларските зѣми* (Види го освртот на Б. Примов во „Исторически преглед“, XXIX/4, София, 1973, стр. 164).

<sup>10</sup> Б. Панов, *Бојомилското движење во Македонија*. Историја, Списание на Сојузот на историските друштва на СР Македонија, г. I, бр. 1, Скопје, 1965, стр. 56—57; од истиот, *Нов подем на бојомилското движење*. „Историја на македонскиот народ“, I, Скопје, 1969, стр. 168—169; од истиот, *Теофилактъ Охридски*, стр. 349—366; од истиот, *Бојомилското движење в Македони на основани писем Феодилакта Охридскогѣ*. Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des études Byzantines, III, Bucarest, 1976, p. 721—727; од истиот, *Бојомилското движење во Македонија огразено во писмата на Теофилактъ Охридски*. Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје, кн. 2 (28), Скопје, 1976, стр. 179—191.

мија писмо, не вршејќи притоа едно поопстојно споредување на вестите од овие две писма со сличните од другите современи извори за богомилското движење. Од друга страна, пак, сосем не се во право оние научници кои, поддржувајќи го В. Г. Василевски, се изјасниле дека во зачуваната кореспонденција на Теофилакт Охридски недостигаат писма, т.е. дека во пропаднатите писма, веројатно, Теофилакт говорел за активност на богомилите<sup>11</sup>. Во таа смисла неприфатливо е, според нас, и искажувањето на В. Николаев: „Архиепископ Теофилакт не споменува в своите писма за тези събития (за фаќањето и судењето на богомилите во Цариград — б. н.), защото когато те са се разигравали, той бил вече покойник“<sup>12</sup>. Исто така, не е прифатлив и Р. Катичиќ, кога вели: „Чудно је што се у Теофилактовим писмама не може наћи ни једна вест о богомилима, премда је тај херетички покрет несумњиво постојао у негово време у Македонија“<sup>13</sup>. Такво гледиште прифатил и Ив. Божилов, кога се изјаснил дека во писмата на Теофилакт Охридски „липсват податки и за историята на различните еретички движения и посебно за богомилското движење“<sup>14</sup>.

Голем број научници да не пронајдат изворни податоци за богомилското движење во писмата на Теофилакт Охридски се должи и на фактот дека тие не го сфатиле принципот на Теофилакт, кој го изнел во едно од писмата до епископот на Сердика. Имено, во ова писмо тој се изјаснил дека во своите писма не сакал да им дава „голем простор на страстите на народот“<sup>15</sup>. До таквиот свој принцип Теофилакт строго се придржувал. Тоа е, според нас, и главната причина Теофилакт да не говори во своите писма поопстојно и отворено за богомилите и за нивното движење. Од друга страна, пак, тој, секако се држел до ставот што го изнела неговата современичка Ана Комнина, која, иако имала желба да ја изложи „целата богомилска ерес“, тоа го пропуштила на друг, т.е. на Евтимиј Зигавен, кој бил официјално задолжен од императорот Алексиј I Комнин да пишува и да го разобличува богомилството. Нему Ана му го пропуштила тоа зашто не сакала да си го „извалка својот сопствен јазик“<sup>16</sup>. Поаѓајќи, имено, од овие принципи, архиепископот Теофилакт ги пишувал своите писма во вид на басни<sup>17</sup> и сл., споредувајќи се при-

<sup>11</sup> На пример, на такво гледиште застанал митрополитот Симеон, кога се изјаснил: „... въ Теофилактово време е имало всички благоприятни условия за напредване и успѣхи на богомилството въ Охридската архиепископия, които отъ своя страна непремѣнно трѣбвало да предизвикатъ жива противоположна пастирска дейность отъ страна на Теофилакта. Но, като не намираме никаква следа отъ подобна дейность въ неговитѣ писма, не разбираме, какъ другояче би могло да се обясни това мълчание, освенъ съ претположението на Васильевски, че има пропаднали писма на Теофилакта...“ (М. Симеонъ, Писмата..., стр. XXVII).

<sup>12</sup> В. Николаев, *Феодални оѣношения...*, стр. 11.

<sup>13</sup> Р. Катичиќ, *Теофилакт Охридски*, стр. 306, бел. 288.

<sup>14</sup> Ив. Божилов, *Писмата на Теофилакт Охридски*, стр. 96.

<sup>15</sup> *Theophylacti archiepiscopi Bulgariae epistolae*, ed. J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 126, Paris, 1864, col. 400, В. (Понатаму: Theophyl.); сп. Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 372, бел. 67.

<sup>16</sup> Грчки извори за българската история, VIII, София, 1971, стр. 144.

<sup>17</sup> Theophyl., col. 373, D—376, A.

тоа себеси со лав<sup>18</sup>, орел<sup>19</sup> и друго, а своите противници со жаби<sup>20</sup>, мртви кучиња<sup>21</sup>, змии<sup>22</sup>, леопард<sup>23</sup>, мечката<sup>24</sup> итн.

Таквиот начин на пишување писма секако се должел на претпазливоста на авторот. Тој тоа го оправдувал со тоа што не можел да наоѓа сигурни носачи на писмата<sup>25</sup> или пак дека во „лукавиот век“ во кој живеел „многу ги опфатил Сатаџата сите воопшто општественици“<sup>26</sup>. Освен тоа, Теофилакт живеел во време кога се заканувале „однадвор битки, а однатре стравови“<sup>27</sup>. Затоа во едно од своите писма, пратено до Михаило Пантехни, архиепископот отворено напишал дека во писмото чул само „десетилјадит дел“ од неговите маки<sup>28</sup>. Теофилакт нешто слично се искажал и во писмото до цариградскиот патријарх, кога го известил дека не смеел да го објасни „значаењето на темниот израз“, но сметал дека тој ќе го протолкува<sup>29</sup>.

Дека писмата на Теофилакт Охридски биле „буквално наводнени самими причудливими сравнениями и алегориями, намеками и недомолвками“, се изјаснил во поново време и советскиот византолог Г. Г. Литаврин<sup>30</sup>. Потврда за ваквата констатација наоѓаме и во писмото пратено до Офеомах, кога, меѓу другото, нагласил: „Да не би да сум ти изложил неразбирливи работи и гатанки и имаш потреба да ти ги разјаснам. Да не би да сум те внел во лавиринт“<sup>31</sup>.

Со такви и слични искажувања избобилуваат писмата на Теофилакт Охридски<sup>32</sup>.

Таквиот начин на пишување на писмата бил, според нас, главната причина Василевски и неговите едномисленици, во нив да не пронајдат никакви траги за богомилството во Македонија, а и воопшто во Византија во разгледуваниот период.

Ф. Успенски со право им обрнал поголемо внимание на 41-то по Меурсија и 7-то по Ламија писмо<sup>33</sup>, зошто во нив се содржат не само подиректни, туку и поопстојни изворни податоци за широките размери што ги зело богомилското движење во овој период во Македонија,

<sup>18</sup> Ibid., col. 434, D—436, A.

<sup>19</sup> Ibid., col. 308, B; 508, C.

<sup>20</sup> Ibid., col. 308, B; 508, A.

<sup>21</sup> Ibid., col. 434, D—436, A.

<sup>22</sup> Ibid., col. 388, D—389, A.

<sup>23</sup> Ibid., col. 516, C.

<sup>24</sup> Ibid., col. 388—389, D.

<sup>25</sup> Ibid., col. 324, C—D—325, A.

<sup>26</sup> Ibid., col. 336, B—C.

<sup>27</sup> Ibid., col. 388, B—C.

<sup>28</sup> Ibid., col. 322, B.

<sup>29</sup> Ibid., col. 332, B.

<sup>30</sup> Г. Г. Литаврин, *Будипештская рукопись исем Теофилакта Болгарского*. Известия на Института за историја, 14—15, София, 1964, стр. 512.

<sup>31</sup> Theophyl., col. 376, B.

<sup>32</sup> Ibid., col. 413. B—C; 484, C—D—485, A.

<sup>33</sup> Ф. Успенскиј, *Образование Второго Болгарского царства*, стр. 31—38.

како и за активността на попот Василиј во Охридската и во другите соседни македонски области<sup>34</sup>.

Во првото, 41-то според Меурсија писмо, се вели, дека еден од црковните парици, по име Лазар, кој бил „и со послободољубиви мисли, копнеел да го отфрли јаремот на парикијата“ (*καὶ φρονῶν ἐλευθεριώτερον, ἐπόθει τὸν τῆς παροιμίας ἀπαυχεῖνσαι ζυγόν*) со помошта и на оние лица кои охридскиот архиепископ ги осудил „за ерес, или им наложил црковна казна заради полигамија или незаконски брак“ (*ἐπὶ αἵρέσει κατὰ γυνασθεῖς, ἢ ὡς πολήγαμος, ἢ ἀθεμιτόγαμος ἐκκλησιαστικοῖς δεσμοῖς ἐνδεθεῖς*). Парикот Лазар пронашол мнозина такви луѓе (*εὐρών... πολλοὺς τοιοῦτους*) во Охридско и во соседните области, кои биле измачувани и ограбувани од архиепископот Теофилакт и неговите помошници<sup>35</sup>.

Луѓе на кои им била наложена „црковна казна“ од страна на органите на официјалната црква „за ерес“ (*ἐπὶ αἵρέσει*) бездруго биле богомили<sup>36</sup>. Не ни е убедливо гледиштето на Д. Ангелов, дека спомнатите од Теофилакт „еретици“ биле „преди всичко богомили и павликијани“<sup>37</sup>, зашто тој во некои од своите писма доста отворено говори за обраќањето на Ерменците-павликијани во православна вера<sup>38</sup>. Инаку, прифатливо е искажувањето на Д. Ангелов, за парикот Лазар, кој во борбата против Охридската црква се потpirал и врз „еретиците“, говорейќи дека во него треба да се гледа „човек, близък по убеждения с богомилите, които се објавлявали остро против феодалния гнет и карали своите хора да не се подчиняват на господарите си“<sup>39</sup>. Ф. Успенски, во лицето на парикот Лазар, гледал „съ полной увѣренностью“

<sup>34</sup> Б. Панов, *Бојомилското движење в Македонија*, стр. 722 сл.; од истиот, *Бојомилското движење во Македонија огласено во писмата на Теофилакт Охридски*, стр. 182 сл. Во овој труд е дадена опстојна анализа на овие две Теофилактови писма.

<sup>35</sup> Theophyl., col. 444, C—445, A.

<sup>36</sup> Сп.: Ф. Успенский, *Образование...*, стр. 34, бел. 2; Ив. Снегаровъ, *История на Охридската архиепископска црква*, I, стр. 231—232; Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 425—426; Д. Ангелов, *Бојомилството...*, стр. 214—215; Д. Драгојловиќ, В. Антик, *Бојомилството во средновековната изворна граѓа* стр. 142.

<sup>37</sup> Д. Ангелов, *Бојомилството...*, стр. 373.

<sup>38</sup> Сп.: В. Николаев, *Един феодален институциј од XI век в нашиите земи със специјално предназначение...* Известия на Института за българска история, 1—2, София, 1951, стр. 178—179; Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 425; Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 362—366. За разлика од овие и други учени, кои во лицето на голем број Ерменци ги спомнува Теофилакт во своите писма (10-то по Ламија; 18-то и 20-то по Финети) виделе павликијани, митрополитот Симеон се изјаснил, дека „за павликениџа, а особено за богомилитџа или за други еретици нийде въ известниџа за сега Теофилактови писма ницо не се споменува“. Тој смета дека единствена причина за тоа е оти имало пропаднати писма на Теофилакт. Инаку, тој безрезервно се искажал дека Теофилакт во рамките на диоцезот на Охридската архиепископска црква водел борба со голем број павликијани и богомили (М. Симеонъ, *Писмата*, стр. XXVI—XXVII). Подоцна, вакво неаргументирано гледиште прифатил и Р. Катичиќ („Теофилакт Охридски“, стр. 306, бр. 288).

<sup>39</sup> Д. Ангелов, *Бојомилството в България*, стр. 372—373.

еден од оние „двајца Бугари“, т.е. Македонци<sup>40</sup>, кои Теофилакт ги споменува во писмото пратено до Адријан, братот на императорот Алексиј I Комнин, кои инаку најстро му се спротивставувале<sup>41</sup>. Во поново време и Г. Г. Литаврин, врз база на овие вести од Теофилакт и другите слични вести од византиски и латински извори, се изјаснил дека „восстания в Македонији во время Феофилакта, может быть, и не было, но были серьезные волнения, в которых богомилы принимали участие“<sup>42</sup>. Инаку, во Ерменците споменати од Теофилакт тој исто така видел „еретици“<sup>43</sup>.

Расположивите извори од XI и XII в. за богомилското движење многу ја потврдуваат веродостојноста на изворните податоци на Теофилактовите писма, кои говорат за широките размери на богомилството како движење за време на Алексиј I Комнин. Така, на пример, вестите од Теофилакт, дека парикот Лазар пронашол „мнозина“ луѓе во Охридско и другите соседни области што биле осудени од црквата „за ерес, или . . . поради полигамија или незаконски брак“, по многу нешта се слични со оние на Ана Комнина, кога вели дека богомилскиот водач Василиј „вовлекол и неколку ученички, лошокарактерни и наполно развратни жени“<sup>44</sup>. Секако, Ана Комнина, како огорчен противник на богомилите, по овој повод одела на тоа да ги оцрни жените-богомилы. Според Д. Ангелов, овие жени спаѓале во категоријата „совршени бо-

<sup>40</sup> Дека Теофилактовият израз „Бугари“ не означувал народносно име туку поданичко, кое се провлекувало од времето на Првото бугарско царство, ликвидирано во 971 година, опстојно види: Б. П а н о в, *Теофилакџ Охридски*, стр. 281 сл.; од истиот, *За етногенезата на македонскиот народ*. Гласник на Институтот за национална историја, г. XVI, бр. 3, Скопје, 1972, стр. 77—90. Драгојловиќ, користејќи ги некритички изворните податоци од писмата на Теофилакт Охридски, сосем погрешно се изјаснил, дека парикот Лазар „обилази бугарске крајеви и тражи луѓе који су кривоверни и многоженци. . .“ (Д. Драгојловиќ, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији*, I. Богомилски родоначалници, Београд, 1974, стр. 193). Исто така неприфатливо е неговото гледиште дека Лазар „по свему судећи“ бил павликијан, како и тоа дека Теофилакт Охридски бил „патријарх“, секако е механичка грешка (Ibid. str. 193). Сосема исправно толкување на овие Теофилактови податоци дал Д. Оболенски кога навел дека Лазар, покрај Охридската, ги „обиколувал и другите области на Македонија. . .“ „He also went round other districts of Macedonia and sought 'with great assiduity' (*λίαν ἐπιμελῶς*) to rally all those who bore any resentment against Theophylact, patriarchal any one who had been condemned for heresy or imprisoned for other transgressions. He succeeded in discovering a large number of such malcontents (*εὐρών . . . πολλοὺς τοιοῦτους*). Lazarus then left Ochrida and went to Pelagonia, where he continued his seditious activities (Ibid. cols. 444—5). It will be remembered that Pelagonia, or the region of Bitolj, was at that time a centre of Bogomilism“ (D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 196, 1).

<sup>41</sup> Ф. Успенскиј, *Образование Второго Болгарского царства*, стр. 33, бел. 3.

<sup>42</sup> Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 426.

<sup>43</sup> Ibid., str. 425.

<sup>44</sup> Грчки извори за българската историја, VIII, стр. 141; сп. Анна Комнина, *Алексиада*. Вступителна статья, перевод, комментарий Ю. Н. Любарского, Москва, 1965, стр. 623, бел. 1563; Д. Ангелов, *Богомилството в България*, стр. 392—393, бел. 78; Б. П а н о в, *Богомилское движение в Македонији*, стр. 724; од истиот, *Богомилското движење во Македонија огразено во исмајта на Теофилакџ Охридски*, стр. 187 и сл.

гомили“, зашто се движеле со оние „апостоли“ што го придружувале Василиј<sup>45</sup>.

Да ги осуди Теофилакт споменатите луѓе за полигамија или незаконски брак, секако влијаел и фактот дека богомилското учење го негирало бракот<sup>46</sup>. Во таа смисла говори и Евтимиј од Акмонија, во своето полемичко дело против богомилите, напишано кон средината на XI в. Имено, тој соопштува дека, освен во Мала Азија и на Запад, т.е. на Балканот<sup>47</sup>, богомилите биле против „стапувањето во брак“ и дека нивните проповедници учеле „кој не ќе ја напушти жена си нема да се спаси“. Натаму, Евтимиј ги напаѓа богомилите бидејќи тие не биле „против развратот и крвосмешувањето“ и нивните пропагатори „не заради чистотата ги учеле мажите да ги напуштаат жените свои и жените — сопствениците си мажи“<sup>48</sup>. Во прилог на ова говорат и вестите од Беседата на презвитер Козма, дека „самиот Бог го нареди и заветува чистиот брак“ и дека „Павле, учителот на народите, не се срами кога вели: Секој брак е чесен, и брачното легло-чисто“ а блудниците и прелубниците ќе ги суди Бог“. Држејќи се имено кон овие начела од учењето на официјалната црква, Козма се обрнал со овие зборови до верниците: „Жено, ако се воздржуваши и не сакаш да бидеш со мажа си, а тој, бидејќи не е заситен, бега од тебе и на друго место греша . . . помисли си што е подоро: со тебе ли да се состанува, или со блудница. Но, соединувањето со тебе не му е забрането од Бога, со тебе да води љубов не е грев, додека ако легнува со друга, ти си загубила дел од себеси. Зашто, без разлика кој греша, целото тело е грешно. Имено, мажот и жената не се две тела, туку едно, како што е пишано . . .“<sup>49</sup>.

Постојат и други словенски, грчки и латински извори<sup>50</sup>, кои говорат за негирањето на бракот (од страна на богомилските пропагатори) склучен од органите на официјалната црква. Затоа Теофилакт, како највисок орган на Охридската црква, им наложил „црковна казна“ и ги изедначил со „еретиците“ сите оние што склучиле „незаконски брак“, т.е. оној што не е склучен од органите на официјалната црква. Исто така, и податокот дека црквата осудила и голем број луѓе „заради полигамија“ говори во прилог на тоа дека мнозина од нив ги имале растурено браковите или пак немале склучено брак под влијание на богомилските пропагатори.

Осудените луѓе од архиепископот Теофилакт за ерес, полигамија и незаконски брак, секако, биле богомилите. Во прилог на тоа говорат изворните податоци од 7-то по Ламија Теофилактово писмо. Во ова пис-

<sup>45</sup> Д. Ангелов, *Богомилството в България*, стр. 393, бел. 78.

<sup>46</sup> Опстојно за тоа види: Д. Ангелов, *Богомилството . . .*, стр. 296 сл.

<sup>47</sup> Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев, *Богомилството в България, Византија и Западна Европа в извори*, София, 1967, стр. 59, бел. 28.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 60—62.

<sup>49</sup> Ю. К. Бегунов, *Козма Презвитер в славянских литературных*, София, 1973, стр. 368—370.

<sup>50</sup> А. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*. *Godišnjak Istorijskog društava Bosne i Hercegovine*, g. V, Sarajevo, 1953, str. 4 sl.; Д. Ангелов, *Богомилството . . .* стр. 296 i сл.

мо, испратено до Јован Комнин, син на севастократорот Исак Комнин, постариот брат на Алексиј I Комнин, покрај другото, Теофилакто извествува, дека „некојси од монасите и свештениците, кој за моја несреќа го презре Бога и се оддаде на бесрамност, отфрлајќи го човечкиот срам, па според пророчството зеде лик на блудница, го отфрли светиот образ и стана месојадец наместо постник, развратник наместо воздржан, или, наместо да биде чесен, тој заживеа со жена и без срам настапува надуено со својата развратност. И тоа е веќе достоинство за многу солзи, но е поподносливо од она што ќе го кажам. Чуј, што најмногу, всушност, го луги Бога, а нас не разжалостува, а ти си единствениот што може тоа да го поправи. Така, откако го отфрли божјиот страв, му рече на Бога: „не сакам да знам за твоите патишта“, и со зло копнее да биде силен...“<sup>51</sup>.

Во лицето на овој монах-свештеник Ф. Успенски со право го видел богомилскиот водач — поп Василиј. Врз база на вестите од 7-то по Ламија писмо, Успенски истовремено утврдил дека неговата активност се одвивала во Охридско и во другите соседни области пред неговото фаќање и судење пред највисокиот световен и црковен суд во Цариград. Затоа Успенски и сметал дека „сообщенија Теофилакта о раннемъ периодъ дѣятелности попа Василия приобрѣтають неоцѣненную важность“<sup>52</sup>. Него Успенски го сметал за еден од двајцата најопасни домашни противници на архиепископот Теофилакт<sup>53</sup>, зашто тој „не толькo подорвалъ на время его авторитетъ въ Константинополѣ, но и возбудилъ противъ него настоящее возстание сначала среди церковныхъ париковъ, а потомъ въ цѣлой области“<sup>54</sup>.

За разлика од Успенски, В. Г. Василевски во лицето на монахот-свештеник кој заживеал со жена, не видел приврзаник „кон богомилскиот дуализам“. Поаѓајќи од вестите на Ана Комнина, дека Василиј се истакнувал со својот истоштен изглед и носел монашка облека, Василевски се изјаснил дека споменатиот од Теофилакт монах, кој заживеал по светски не би можел да биде попот Василиј<sup>55</sup>. Такво гледиште подоцна прифатиле: М. Симеон, В. Златарски, Д. Оболенски, В. Николаев, Р. Катичиќ, Ив. Божилов и Ст. Маслев<sup>56</sup>. Кон оваа група научници се придру-

<sup>51</sup> Theophyl., col. 514, A; сп. Б. Панов, *Богомилското движење во Македонија огразено во писмата на Теофилакт Охридски*, стр. 182—183.

<sup>52</sup> Ф. Успенский, *Образование...*, стр. 32, бел. 3.

<sup>53</sup> Ibid., 33, бел. 3.

<sup>54</sup> Ibid., 220.

<sup>55</sup> В. Г. Василевский, *Реч. на „Образование...“* стр. 164—165.

<sup>56</sup> М. Симеонъ, *Писмата*, стр. XXVI, 198, бел. 1; В. Н. Златарски, *История*, II, стр. 303—304; D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 200, 5; В. Николаев, *Феодални отношения...*, стр. 11. сл.; Р. Катичиќ, *Теофилакт Охридски*, стр. 291, бел. 186; Ив. Божилов, *Писмата на Теофилакт Охридски*, стр. 96, бел. 7; С. Маслев, *Проучвания върху някои произведения на Теофилакт Охридски*, стр. 143—145. Во последно време такво гледиште прифатил и Д. Драгојловиќ (Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, *Богомилството во средновековната изворна граѓа*, стр. 143).



жил и Д. Ангелов, кој, инаку, претположил дека монахот „станал близък на богомилски среди, но не влязъл в кръга на „свършените“<sup>57</sup>.

Ф. Успенски со право имал и свои следбеници-поддржувачи<sup>58</sup>, зашто и другиот дел од 7-то по Ламија писмо, како што ќе видиме, содржи изворни податоци што се во многу нешта слични со податоците од другите современи извори за богомилското движење. Нивното споредување ни овозможува не само да ја согледаме жестоката расправа и борба меѓу Теофилакт Охридски и попот Василиј, туку и тоа, дека овој се претворил во „општествено и државно зло“, бидејќи неговото учење се претворило во „заразна и општа болест“<sup>59</sup>.

Аргументацијата на противниците на Успенски и неговите следбеници дека монахот-свештеник, по тоа што заживеал со жена и го отфрлил монашкото облекло, не би можел да биде богомилскиот водач Василиј, зашто Ана Комнина го претставувала поинаку, може да биде лесно отфрлена, кога ќе се земе предвид фактот дека и Теофилакт и Ана, како жестоки противници на богомилите, оделе кон тоа, како и другите заштитници на официјалната црква, кога пишувале за богомилството секогаш настојувале да ги разобличат и опрнат главните учители и пропагатори на ова еретичко учење. Затоа не е чудно дека Теофилакт го известил својот адресант (заштитник) дека монахот-свештеник настапувал „без срам со својата развратност“ кога заживеал со жена, зашто и Ана Комнина како што видовме ги претставила придружничките на попот Василиј како „лошокарактерни и наполно развратни жени“, иако тие, како што правилно укажал Д. Ангелов, спаѓале во кругот на „совршените богомили“.

Теофилактовото известување, дека монахот-свештеник се зближил и станал „посредник на Јаситовите луѓе во нивните несправедливи и незаконски поткупи“, и дека „христијаните, луѓето на Јасит“ го следеле и го имале „за ловец“<sup>60</sup>, не би требало, исто така, да се зема како доказ дека не бил тој попот Василиј, зашто Теофилакт, како практичен феудалец<sup>61</sup>, се служел со секакви средства кога ги заштитувал привилегиите на црквата<sup>62</sup>. Од друга страна, пак, некои од родот на Јаситите

<sup>57</sup> Д. Ангелов, *Богомилството...*, стр. 373—374.

<sup>58</sup> Сп.: D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 200, bel. 5; Б. Панов, *Богомилското движење во Македонија на основанието на писмото Теофилакта Охридскогo*, стр. 725, бел. 40.

<sup>59</sup> Theophyl., col. 516, C: *καὶ ἀπελαθῆτω τῶν μελῶν τούτων λογὸς καὶ νόσημα ἐπιδήμιον. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἰσχύσῃ συλλαβεῖν τούτον, τῷ πύργῳ ἀποθανεῖται ὡς καθὼν κοινὸν καὶ δημόσιον.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, col. 516, B; сп. Б. Панов, *Богомилското движење огразено во писмата на Теофилакт Охридски*, стр. 183.

<sup>61</sup> Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 88; сп. Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 91, бел. 111.

<sup>62</sup> Сп.: Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 87 сл.; од истиот, *Охрид во крајот на XI и почетокот на XII век во светлината на писмата на Теофилакт Охридски*. Сборник посветен на Димче Копо, изд. Археолошки музеј на Македонија, VI—VII, Скопје, 1975, стр. 185 сл.; Г. Г. Литаврин, *Византијското общество и государство в X—XI вв.*, Москва, 1977, стр. 24 и сл.

биле судени и за ерес<sup>63</sup>. Кога кон сето тоа ќе се додаде и фактот дека богомилската ерес, во разгледуваниот период процрела и во кругот на познати аристократски семејства во Цариград, а за што соопштува и Ана Комнина<sup>64</sup>, тогаш ни се дава право поинаку да ги прокоментираме врските меѓу Јасит и монахот-свештеник.

Дека во лицето на монахот-свештеник би требало да се види попот Василиј, говорат и следниве известувања од Теофилаковото писмо: „Јас испратив — му пишува архиепископот на Јован Комнин — луѓе и го доведоа кај мене овој проклетник и го затворив до покладните недели, затоа што немаше никого од советот на општината, ниту пак некој пред кого да го обвинам. Затоа го ослободив“. Но, соопштува натаму Теофилакт, практикот Јасит и неговите луѓе сега му подготвиле убав прием „во преторијата“ (*ἐν πραιτορίῳ*)<sup>65</sup>. Монахот-свештеник кого Теофилакт го окарактеризирал и како „демонот што го мачи божјиот народ“, сега побарал од својот моќен адресант, како претставник на византиската централна власт, тој да се зафати, т.е. да каже „еден збор“ за да биде тој „протеран“ од овие краишта. „Никој да не те измами со празни зборови — го предупредил архиепископот својот адресант — зашто крадливецот ќе се покае. Колку ли не лекарства за покајување не му поднесов лани и сега со писма и лични средби. Но говорев на глуп бран, а леопардот си останува истиот. И така, имај милост над сиромасите, а особено над неговата душа, која се троши од лошотија повеќе отколку што пред тој да ги повреди со пакости другите. И нареди да се протера од овие места таа заразна и општа болест. Ако, пак, јас успеам да го фатам, тој ќе умре во кулата како општествено и државно зло“<sup>66</sup>.

Од овој дел на писмото јасно се гледа дека монахот-свештеник не бил незначителна личност, туку напротив тој имал зад себе голем број следбеници-богомилци. Под нивни притисок Теофилакт морал и да го ослободи од затвор. Тоа го сторил зашто бил оставен без поддршка и од „советот на општината“ (*τῶν τῆς βουλῆς μερῶν*) во Охрид, т.е. од „кастривите“ (феудалците), кои уживале значителна самоуправа во рамките на овој совет<sup>67</sup>. Во лицето на „кастрините“ на Охрид, архиепископот Теофилакт дури наидува на отпор кога ги бранел интересите на црквата и воопшто на „ромејската власт“. Некои од нив дури ги нарекол „простаци мокренци“, зашто, покрај раскошни куќи во Охрид

<sup>63</sup> Сп.: Ф. Успенский, *Образование...*, стр. 31, бел. 4; М. Симеонъ, *Писмата*, стр. 117, бел. 2; Я. Н. Любарский, *Анна Комнина*, стр. 512, бел. 582.

<sup>64</sup> Грџчки извори, VIII, стр. 144.

<sup>65</sup> Theophyl., col. 516, В; сп. Б. Панов, *Богомилското движење во Македонија огразено во йсмаиџа на Теофилакт Охридски*, стр. 183; од истиот, *Охрид во крајој на XI и почетокој на XII век*, стр. 192 сл.; Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 304, бел. 61.

<sup>66</sup> Theophyl., col. 516, C—D; сп. Б. Панов, *Богомилското движење...* стр. 183—184.

<sup>67</sup> Ibid., col. 516, В; сп. Б. Панов, *Охрид во крајој на XI и почетокој на XII век*, стр. 192 и бел. 100; Г. Г. Литаврин, *Византийское общество и государство в X—XI вв.*, стр. 125 и сл.

имале и крупни феудални стопанства и замок (*καστρα*) во соседната област Мокра, која влегувала во рамките на Охридската тема<sup>68</sup>. Од овие претставници на македонската феудална аристократија природно е дека Теофилакт немал поддршка во гонењето на противниците на официјалната црква, бидејќи таа била управувана од грчки архиепископи и епископи што биле главните спроводници на ромеизаторската политика на византиската држава како во Македонија, така и во другите соседни словенски земји, чиишто епархии влегувале во рамките на диоцезот на Охридската архиепископија<sup>69</sup>. Теофилакт Охридски дури и самиот признава во своите писма дека бил омразен од охриданиите; за нив се изразил дека биле вратови без глави, кои не знаеле да го почитуваат „ниту Бога, ниту човека“<sup>70</sup>. Имало и такви што оделе да се жалат против него дури и во Цариград<sup>71</sup>, зашто се претворил во „тиранин“ како за граѓаните на Охрид, така и за селаните, кои офкале под „јаремот на парикјата“, што им ја наложила црквата<sup>72</sup>. Затоа, и не треба да нè чуди дека парикот Лазар во борбата против „тиранијата на архиепископот“ наоѓал поддршка и во лицето на „мнозина“ еретици-богомилци во Охрид, седиште на Архиепископијата, и дека богомилскиот водач Василиј во „овие места“ нашол широко поле за дејствување<sup>73</sup>.

Дека во лицето на монахот-свештеник треба да се види попот Василиј, говорат и оние податоци од 7-то по Ламија писмо, со кои архиепископот соопштува дека, иако имал „лични средби“ со него, иако и со писма го терал да се „покае“, сепак тој како и „леопардот си останува истиот“. Затоа барал од органите на централната власт да се замешаат и интервенираат против него, зашто многу од „сиромасите“ повредил „со пакости“. Фактот дека Теофилакт побарал помош од највисоките органи на византиската власт против сејачот „во овие“ места на „заразната и општа болест“, јасно говори дека тој не бил обичен монах-свештеник, зашто со такви тој лесно се справувал<sup>74</sup>.

Во прилог на тоа дека во 7-то по Ламија писмо Теофилакт ја опишал прикриено својата борба со опасниот богомилски водач — попот Василиј, говорат и искажувањата на архиепископот „демонот, кој го мачи божјиот народ“, како и предупредувањето до Јован Комнин да не дозволи никој да го „измами со празни зборови, оти крадливенцот ќе се покае“. Овие вести од Теофилакт доста се идентични со оние од Теодор Скутариот, кој ги изложил во своето дело *Σύνοψις Χρονική*. Имено, говорејќи за акциите на Алексиј I Комнин против богомилска-

<sup>68</sup> Сп.: Б. Панов, *Охрид во крајот на XI и почетокот на XII век*, стр. 192. и сл.

<sup>69</sup> Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 267 и сл.

<sup>70</sup> Theophyl., col. 308, A—C; 309, A—B; 508, B—D; 509, A—B.

<sup>71</sup> Ibid., col. 444, C—D—445, A.

<sup>72</sup> Ibid., col. 444, C; 457, A; сп. Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 148 сл.

<sup>73</sup> Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 354 и сл.; сп. и Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 368, 425 и сл.

<sup>74</sup> Б. Панов, *Богомилското движење во Македонија огразено во писмата на Теофилакт Охридски*, стр. 187.

та ерес, тој меѓу другото соопштува дека „нечистиот Василиј... бил егзарх и пламенен заштитник на богомилската ерес“; дека „одел по многу места и криејќи се како волк под овча кожа, бил неподносливо зло. Тој застранил мнозина христијани од сигурниот пат и ги направил собунтовници и синови на ѓаволот, неговиот татко“. Притоа, Теодор го подвлекол и тоа дека бил „лошиот демон“, т.е. „човек на сатанското зло, кој ги прегрнал неверноста и ереста поради што требало да биде „уништен од оган“, бидејќи „излажал мнозина“<sup>75</sup>.

Дека „главниот служител на Сатаната Василиј“ го „распростра- нил злото насекаде“ и дека дури и кога бил поставен наклада во Цариград „се држел здраво за својот ѓавол и го прегриувал својот Сатанаил“ — се изјаснила и Ана Комнина<sup>76</sup>.

Доста идентични вести се наоѓаат и во Беседата на Презвитер Козма. На пример, соопштенијата од 7-то по Ламија Теофилоково писмо, дека монахот-свештеник „за моја несреќа го презре Бога“; „Чуј, што најмногу, всушност, Бога го лути, а нас нè разжалостува... Така, откако го отфрли стравот од Бога, му рече нему: „не сакам да знам за твоите патишта, и со зло копнее да биде силен...“; „демонот, кој го мачи божјиот народ“; „леопардот си останува истиот“ — се многу слични со следниве од Беседата на Козма: „Ние ќе ги оставиме таквите да си одат по својот пат во пропаст, бидејќи поправо животно ќе поучиш одошто еретик. Свињата бисер не забележува, а губре собира. Така и еретиците својот смрдеж го голтаат, а од божествените учења одбегнуваат... Така оној што го поучува еретикот не само што нема ништо да го научи, туку ќе расипе притоа и некого од попростите“; „Тогаш, дали да ги рамниме со демоните. Та, тие се полоши дури и од демоните“; „О, грпелив Боже! Колку долго уште ќе поднесуваш човечкиот род толку многу да те разлутува? Навистина, еретиците се полоши и поодвратни дури и од демоните! Кој ли само демон му се спротиставил на божеството или дрзнал да хули на божјото творение како еретиците? Што ли само не ќе речат! Оти Бог не го создал ниту небото, ниту земјата, ниту сево ова што го гледаме!“<sup>77</sup> Кога кон овие вести од Козма ќе се додадат и оние со кои исгакнува дека „епископот или попот не е ништо — според пишаното — ако не ги учи во стравот од Бога луѓето што му се поверени...“<sup>78</sup>, тогаш уште појасно станува дека во лицето на „демонот“, што го спомнува Теофилакт, треба да се гледа противник на официјалната прква и тоа опасен, зашто го отфрлил „божјиот страв“ и не сакал да знае за неговите „патишта“.

Прикриени вести за богомилството во Македонија содржат и некои други писма на Теофилакт. Така, во 13-то по Меурсија писмо читаме: „Ако, впрочем, се надеваш — му напишал архиепископот на Семнонекиот епископ — дека некој демон може да го измени производот

<sup>75</sup> Грџки извори, VIII, стр. 219—221.

<sup>76</sup> Ibid., 142—143.

<sup>77</sup> Ю. К. Бегунов, *Козма Презвитер...*, стр. 303—304.

<sup>78</sup> Ibid., стр. 389.

било по сопствена волја, било со принуда. . . но ако првото е невозможно, не можам да разберам како ќе стане второто, бидејќи злобата кај нив, откако се претворила во навика, добила сила на природа. . . Но ние треба да го правиме она за што сме повикани, т.е. секогаш да им пожелуваме да се поправат<sup>79</sup>.

Овие вести, како и оние од 7-то по Ламија писмо, ја истакнуваат на видело и практиката на официјалната црква: секогаш органите на црквата да дејствуваат најнапред да се покајат и да се прифатат луѓето што потпаднале во еретичка заблуда. Во таа смисла, објаснува и познатиот толкувач на каноничното право од крајот на XII в. Годор Валсамон, дека црковните судови немале законско право еретиците да ги осудуваат на смрт и да ги гораат на клادا. „Ние сме учеле — истакнува тој — дека треба да ги прогонуваме еретиците, но не и да ги казнуваме“<sup>80</sup>. Наоѓајќи, имено, од оваа практика, Теофилакт настојувал преку лични средби или преку писма да го натера монахот-свештеник да се покае, а кога во тоа не успеал — побарал од органите на световната власт да помогнат овој сејач на „заразна и општа болест“ да се протера од „овие места“, т.е. од Охридско и од соседните области<sup>81</sup>.

Теофилакт Охридски за слично нешто говори и во писмото што го пратил до керкирскиот епископ. Со ова писмо го моли овој епископ да се моли за да се отргнат заеднички „од опасностите“ на „свештениците и соепископите“, кои станале „лажливи браќа“. Во врска со тоа, архиепископот го молел да помогне таквите свештеници да „дојдат на себеси и да се отргнат од стапцата на гаволот во која се фатени“<sup>82</sup>.

Дека монаси и свештеници станувале „измамници“ за официјалната црква кога поминувале во редовите на богомилите, соопштуваат и други извори од XII век<sup>83</sup>.

Теофилакт Охридски и во 24-то по Меурсија писмо соопштува дека во Македонија имало „луѓе со криви мисли“; тоа биле оние „безбожници“ кои, „за да ја оправдаат омразата си кон Бога ја пројавуваат со тоа што ги бесчестат божјите робови. . .“<sup>84</sup>. За тоа дека богомилите биле викани и како „безбожници“ се говори и во трудот на солунскиот митрополит Симеон — „Против сите ереси“<sup>85</sup>.

Со такви и слични податоци избобилуваат и другите Теофилактови писма. Нивното споредување со сличните вести од другите извори за богомилството дава право, пак, да се заклучи дека во писмата на Теофилакт не само што се наоѓаат веродостојни извори за богомилството во Македонија во времето на Алексиј I Комнин, туку и за другите соседни земји и за Византија воопшто.

<sup>79</sup> Theophyl., col. 381, C.

<sup>80</sup> Види: Д. Ангелов, *Богомилството во Бугарија*, стр. 413.

<sup>81</sup> Сп.: Б. Панов, *Богомилското движење во Македонија*, стр. 187.

<sup>82</sup> Theophyl., col. 389, A—B.

<sup>83</sup> Сп.: Д. Ангелов, *Богомилството. . .*, стр. 383, 403 и сл.

<sup>84</sup> Theophyl., col. 405, C—D.

<sup>85</sup> Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Баткалиев, *Богомилството во Бугарија, Византија и Западна Европа во извори*, стр. 174 и сл.

\*

Второто прашање на кое овде сакаме да фрлиме извесна светлина е прашањето за *размериите и карактероите на богомилското движење во времето на Комниниите*. Иако во историографијата преовладува гледиштето дека во крајот на XI век богомилството во Македонија зафатило широки размери<sup>86</sup>, сепак постои и вакво мислење: додека Теофилакт Охридски се наоѓал на чело на Охридската архиепископија немало масовно богомилско движење. Во прв ред, такво гледиште застапувал В. Златарски. Според него, до смртта на Теофилакт „масовно еретическо движење е немало“; еретиците кои се спомнуваат во изворите од овој период — сметал тој — биле одделни личности „и не може да се каже, че това съ били непременно богомили“. Но, продолжува Златарски, „след смъртта на архиепископ Теофилакта, обаче, като че ли се почнало всеобщо богомилско движење по целата империя“<sup>87</sup>.

Таквото произволно гледиште на Златарски секако ќе треба да биде изоставено, зашто и анализата на вестите од писмата на Теофилакт, а и од другите современи извори за богомилството јасно говорат дека уште во почетокот на владеењето на Алексиј I Комнин богомилството во Македонија зело широки размери. Во таа смисла говорат и вестите од латинските извори, напишани пред сè од учесници во Првиот крстоносен поход. Така, монахот Роберт соопштува, дека норманските крстоносци, што ги предводел Боемунд Тарентски, кога во 1096 г. поминале низ Пелагонија, дошле до „некаква тврдина на еретици, која ја нападнале од сите страни. Под звукот на труби, тие ја опсипале со стрели и коџа и брзо ја презеле; го однеле оттаму смот и ја изгореле сесе нејзините жители. Тоа ги снашло наполно заслужено, зашто нивната грешна проповед лазела како рак и веќе ги имала осквернето соседните области со своето пророчно учење, така како што и самите нив сопствената гнасна страст ги отстранила од вистинската вера“<sup>88</sup>.

Дека Боемундовите крстоносци ја изгореле — заедно со нејзините жители „еретичката општина“ која се наоѓала „во некакво езеро“,

<sup>86</sup> Види: F. Rački, *Borba Južnih Slavena za državnu neodvisnost. Bogomili i partareni*, str. 363; Ф. Успенский, *Образование...*, стр. 32, бел. 3; М. Симеонъ *Писмата*, стр. XXVI сл.; Ив. Снегаровъ, *История на Охридската архиепископија*, I стр. 231 сл.; D. Obolevsky, *The Bogomils*, p. 196 и бел. 1; Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 415 сл.; Д. Ангелов, *Богомилството в България*, стр. 392, сл.; Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 349 сл.; од истиот, *Богомилското движење...*, стр. 184 и сл.

<sup>87</sup> В. Н. Златарски, *История*, II, стр. 354—355.

<sup>88</sup> *Roberti monachi Historia Iherosolimitana*, ed. Bongars, Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux, III, Paris, 1879, p. 745: „Egressi de Castoria venerunt ad Pelagoniam, in qua erat quoddam castrum Haeticorum, quod undique aggressi; et crepantibus buccinis, et telis ac sagittis volantibus ilico comprehenderunt, et spoliatum omnibus bonis suis, cum ipsis habitatoribus, igni combusserunt. Nec id eis iniuria contigit, quia illorum detestabilis sermo, ut cancer, serpebat, iamque circumiacentes regiones suo pravo dogmate foedaverat, sicut et ipsos a recta fide sua foeda intentio abduxerat“.

соопштува и Петар Тудебод<sup>89</sup>. Исто така, неа ја спомнува и следбеникот на Петар Тудебод, потоа Вилхелм Тирски и други автори<sup>90</sup>.

Во последно време С. Антољак, со доста аргументи, се обидел да ја лоцира оваа „еретичка општина“ на брегот на Преспанското Езеро<sup>91</sup>.

„Еретичката општина“ секако била богомилска<sup>92</sup>. Во прилог на тоа говорат и вестите од Теофилакт и од Ана Комнина, кога таа истакнува дека при владеењето на татко ѝ „славата на богомилството веќе се распространила насекаде“ (ὡς δὲ ἡ τῶν Βογομίλων ἀπανταχοῦ ἤδη διέσπαρτο φήμη) и дека „злото како со огин уништило многу души“ (πολλὰς ψυχὰς δίκην πυρὸς ἐπενείματα τὸ κακόν)<sup>93</sup>.

За да земе широки размери уште тогаш богомилското движење во Македонија, влијаела тешката феудална експлоатација над потчинетото македонско градско и селско население, потоа политичко-духовниот гнет, како и пустошите и грабежите што ги вршеле разни освојувачи над незащитениот народ<sup>94</sup>. По повлекувањето на Норманите од Македонија во 1085 година, во охридскиот крај почнало широко народно-ослободително движење<sup>95</sup> во кое богомилите, како што правилно укажал Г. Г. Литаврин, „принимали учество“<sup>96</sup>. Алексиј I Комнин не успеал да го спречи ширењето на богомилското движење и по одржаниот судски процес во Цариград, на кој попот Василиј и неговите најблиски соработници биле осудени на смрт и изгорени на клада<sup>97</sup>. Расположивите изворни податоци говорат дека и по смртта на Алексиј I Комнин во 1118 г. богомилството се ширело не само во Македонија, туку насекаде по Византија. Така, Тодор Валсамон во својот „Номоканон“, напишан околу 1170—1180 г., соопштува дека во рамките на Византија, во овој период постоеле цели тврдини и области заразени од богомилската ерџ

<sup>89</sup> Petri Tudebodi seu Tudebovis, sacerdotis Sivaracensis, Historia de Hierosolymitano itinere. Recueil des historiens des croisades. Historiens accideuntauux, III, Paris 1886, p. 16: „Egressique de Castoria, intraverunt in Pelagoniam in qua erat quoddam haereticorum castrum. Nos vero untiqne aggressi sumus illud in quodam lacu in quo aedificatum fuerat; quod continuo nostro succubuit imperio. Accenso itaque igne combusserunt castrum illud una cum habitatoribus suis, scilicet haereticorum congregatione“.

<sup>90</sup> Сп.: С. Антољак, *Преспански Асамати* — „утврден град на еретиците“ кај езерото во Пелагонија од I крстоносна војна (1096). Гласник на Институтот за национална историја, XVIII/1, Скопје, 1974, стр. 109—117.

<sup>91</sup> Ibid., стр. 111 и сл.

<sup>92</sup> Сп.: Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 353, бел. 469; *Латински извори за българската историја*, III, София 1965, стр. 16, бел. 9; 26, бел. 3; 87, бел. 2; 95, бел. 5; 105, бел. 1; 192, бел. 2; С. Антољак, *Преспански Асамати*... стр. 114 и сл.; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha, 1874, p. 101, бел. 22; Д. Драгојловиќ, В. Антиќ, *Бојомилството*... стр. 207.

<sup>93</sup> Грчки извори за българската историја, VIII, стр. 141.

<sup>94</sup> Сп.: Д. Ангелов, *Бојомилството*... стр. 372 и сл.; Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 349 и сл.

<sup>95</sup> Сп.: *Историја на македонскиот народ*, I, Скопје, 1969, стр. 172—173; Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 327—337; *Оружана борба македонског народа од VI до XX века* (Pregled), izd. Vojnoistorijski institut — Institut za nacionalnu istoriju — Skorje, Beograd, 1975, str. 52—53.

<sup>96</sup> Г. Г. Литаврин, *Болария и Византија*, стр. 426.

<sup>97</sup> Опстојно за тоа, види: Д. Ангелов, *Бојомилството*... стр. 391 и сл.

(ἀκέραια κίστρα τὴ καὶ χωρὶς βωγομιλίας)<sup>98</sup>. Д. Оболенски и Д. Ангелов со право сметаат дека тоа се однесува пред сè на Македонија<sup>99</sup>.

Податоците од Житието на Иларион Мегленски говорат дека во времето на Мануил I Комнин (1143—1180) во Македонија постоело масовно богомилско движење. Имено, во Житието се вели дека Иларион, по заземањето на својата служба околу 1143 година, „откако помина малку време“, дознал дека жителите од Мегленската област биле заразени од манихејската, ерменската „и уште богомилската“ (и еџе же и вогомилската) ерес<sup>100</sup>. Понатаму, во Житието се вели дека „оваа ерес, пак, толку беше засилена, што за малку и кир Манојло, царот грчки, не отпадна од нашата благочестива вера, ако блажениот Иларион не го закрепи и потврди со догматски зборови“<sup>101</sup>.

Императорот Мануил I Комнин, откако ја согледал богомилската опасност, го известил со писмо мегленскиот епископ Иларион, во кое велеше: „сета богомилска ерес од стадото да се очисти и оние што се потчинуваат пред благочестието на догмите ревносно да се примаат и кон избраното стадо да се присоединуваат, оние, пак што не се покоруваат и што пребиваат во својата безбожна и гнасна ерес, далеку негде да се прогонат од стадото на православните“<sup>102</sup>.

Овие вести од житието на Иларион Мегленски, како што гледаме, доста се идентични со оние од 7-то по Ламија Теофилактово писмо. Имено, како Иларион Мегленски така пред него и Теофилакт Охридски, се служеле со секакви начини за да ја отстранат од Македонија „заразаната и општа болест“, т.е. богомилската ерес, која мнозина „сиромаси“ ги турнала во пропаст. Меѓутоа, иако двајцата високи црковни архиепископи добиле поддршка и од византиската централна власт, богомилското движење продолжувало да зафаќа одделни македонски области; тоа сè повеќе придобивало не само селски, туку и градски карактер<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> Patrologiae cursus completus. Sèries Graeca, ed. J. P. Migne, t. 104, Paris 1857, col. 1148, D; сп. Д. Ангелов, *Богомилство...*, стр. 414.

<sup>99</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 229; Д. Ангелов, *Богомилството...*, стр. 414.

<sup>100</sup> E. Kalužniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, Wien, 1901, S. 33. За Житието на Иларион Мегленски како извор за богомилството и другите еретички учења, види: Д. Ангелов, *Богомилството*, стр. 410 сл.; A. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavniñ izvora o bogomilstvu na Balkanu*, str. 12—15; Д. Драгојловиќ, В. Антик, *Богомилството...*, стр. 115—117.

<sup>101</sup> E. Kalužniacki, *Werke...*, S. 52: „толку еш оны възимоганы быциа ереси, какоже и курь Мануилоу царю Гръцескому въ млада не отпасти от благочестива нашеа вѣры, аще не блаженныиъ Иларионъиъ оукрепиен бы догматескыи словесы“.

<sup>102</sup> Ibid., 52—53: „покажевающе въса Богомилскаа ересь от стада оустити и покажевающе са оубо благочестиа догматъиъ оусудно приенати и избранноу съчетавати стадоу не покажевающе ереси данечестивѣи и мръзѣи прѣбывающе ереси далече нѣгде отпасти от православных стада“.

Инаку, Иларион Мегленски, како огорчен непријател на еретиците, т.е. како воин на Богомилци, е претставен и во еден пролог од XIII—XIV век. Види: Ы. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, София 1970 (фототипно издание), стр. 35.

<sup>103</sup> Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 354.



За време на Комнините, како што ни посведочија расположивите изворни податоци, богомилството изразито се пројавило и како ослободително движење; тоа било насочено не само против официјалната црква, туку и против византиската држава воопшто<sup>104</sup>. Затоа, Теофилакт Охридски споменатиот монах — свештеник го окарактеризирал и како „општествено и државно зло“, кој сеел „заразна и општа болест“. Во таа смисла не е прифатливо гледиштето на Д. Оболенски кога истакнува дека богомилите не биле активни борци против византиската власт<sup>105</sup>, зашто тие во овој период, како што правилно училе Ф. Успенски и Г. Г. Литаврин, зеле активно учество во ослободителното движење на населението од охридскиот крај<sup>106</sup>. Жестоките репресалии, затворања, прогони, како и судските процеси, кои биле вршени против богомилите по наредба од владетелите на Комнинската династија исто така говорат во прилог на тоа дека богомилството во овој период не само што зело широки размери во Македонија и во другите соседни земји, потчинети на Византија, туку дека, освен антицрковен и антифеудален добило и изразито ослободителен карактер<sup>107</sup>.

\*

Што се однесува до третото прашање: за времето и местата каде што дејствувал попопот Василиј, кај претходните две прашања за тоа доста пишувавме. Затоа нашето внимание овде ќе го задржиме само на некои уточнувања на времето и местата каде што дејствувал попоп Василиј, притоа не задржувајќи се на самиот судски процес во Цариград, бидејќи за него доста е пишувано<sup>108</sup>.

Ф. Успенски со право сметал дека дејноста на попоп Василиј до неговото фаќање и осудување на смрт во Цариград се одвивала главно во охридскиот крај<sup>109</sup>. Не ни е прифатливо мислењето на Д. Оболенски дека „the identification of Basil with the unfrocked monk mentioned by Theophylact is entirely arbitrary, since we do not even know this monk's name and he is nowhere accused of heresy“<sup>110</sup>. Слично се изјаснил и Д. Ангелов кога навел дека во писмата на Теофилакт „никвде не е ка-

<sup>104</sup> Сп.: Г. Г. Литаврин, *Болария и Византия*, стр. 415—426; Д. Ангелов, *Бојомилството*..., стр. 360; В. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 355 и сл.

<sup>105</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 163. и сл. Правилна критика на таквото гледиште на Оболенски дал В. Примов, *Бојомилскиот дуализъм — произход, същност и обществено-политическо значение*, Известия на Института за история, 8 (1960), стр. 122, бел. 1; 133, бел. 2.

<sup>106</sup> Ф. Успенский, *Образование*..., стр. 220; Г. Г. Литаврин, *Болария и Византия*, стр. 426.

<sup>107</sup> Сп.: Д. Ангелов, *Бојомилството*..., стр. 413 и сл.; В. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 360 и сл.

<sup>108</sup> Специјално за тоа, види: Я. Н. Любарский, *Расправа императора Алексея Комнина с бојомилами*. Вопросы истории религии и атеизма, 12, Москва, 1964, стр. 110 и сл.; од истиот, *Анна Комнина, Алексиада*, стр. 24—25, 621 и сл.; сп. и Д. Ангелов, *Бојомилството*..., стр. 391—402, како и наведената таму литература.

<sup>109</sup> Ф. Успенский, *Образование*..., стр. 34, бел. 2; 220.

<sup>110</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 200, бел. 5.

зано, че тој (монахот, б. м.) се е наричал Василиј<sup>111</sup>. Гледиштето за богомилството на овие врвни специјалисти не е убедливо од причини што Теофилакт не ги именувал во своите писма и другите најопасни непријатели на Византија од овој период: Боемунд Тарентски, Константин Бодни, туку едноставно ги спомнал под називите: „Франакот“, „отсташникот“, „робот“, „бунтовникот“ итн<sup>112</sup>. Во таа смисла, неаргументирано е и мислењето на Д. Ангелов дека „през XII век главен раководител на богомилите в Тракија бил Василиј“<sup>113</sup>, бидејќи вестите од Теофилактовите писма јасно ни укажуваат дека неговата рана дејност се одвивала во Македонија.

Во науката отворено останало и прашањето за *пошкелото на пошкелот Василиј*. Ф. Успенски не се задржал критички врз разгледувањето на изразот „Бугари“ во писмата на Теофилакт Охридски, зашто тој во конкретниот случај не означувал народносно име, туку поданичко, што Византијците продолжиле да го употребуваат и по ликвидирањето на Првото бугарско царство<sup>114</sup> и се искажал дека „въ этомъ монахъ... можно видѣть попа Василия, учителя болгарскихъ богомиловъ, о которомъ сообщаетъ Анна Комнина въ XV кн. Алексиады“<sup>115</sup>. Бугарско потекло на Василиј му препишале и Н. Калогерас, Д. Цухлев, И. Клиничаров и В. Николаев<sup>116</sup>. Д. Ангелов, иако се изјаснил дека „неговите проповеди имали голям успех между населението в Тракија“ се откажал да даде одговор на прашањето, каде бил роден Василиј и дали е Бугарин по потекло<sup>117</sup>.

Со оглед на фактот дека раната дејност на попот Василиј се одвивала, како што видовме, главно во охридскиот крај и дека меѓу Македонците имал свои верни следбеници, има оскоба да се претпостави дека тој имал македонско потекло. Во таа смисла говорат и вестите од 34-то и 41-то по Меурсија писмо. Од 34-то писмо дури се дознава дека архиепископот Теофилакт станал „играчка... на двајца Бугари“. Затоа, против таквите „иноплеменици — безбожници“, кои му се потсмевале и го сквернавеле, побарал од братот на императорот Алексиј I Комнин, Адријан, да се зафати за „да се ограничи тоа“<sup>118</sup>. Во првиот

<sup>111</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*..., стр. 373, бел. 28.

<sup>112</sup> Б. Панов, *Теофилакт Охридски*, стр. 359—360.

<sup>113</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*..., стр. 330.

<sup>114</sup> Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 9, бел. 1; 433 сл.; од истиот, *Византийское общество*..., стр. 156. сл.; С. Антољак, *Самуиловата држава*, Скопје, 1969, стр. 120—122; Б. Панов *Теофилакт Охридски*, стр. 295 и сл.; од истиот, *За етногенезата на македонскиот народ*, стр. 88 сл.

<sup>115</sup> Ф. Успенский, *Образование*..., стр. 32, бел. 3.

<sup>116</sup> N. Kalogeras, *Αλέξιος Α' ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβίνος καὶ οἱ ἀρετικοὶ βογομίλοι*, Athenaiou, Athens, vol. IX, p. 259; Д. Цухлевъ, *История на българската црква*, I стр. 1032, сл.; Ив. Клиничаров, *Пој Богомил и неговото време*, стр. 74; В. Николаев, *Феодални одношения*..., стр. 11.

<sup>117</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*..., стр. 392. Слично пред него се изјаснил и D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 200, бел. 5.

<sup>118</sup> Theophyl., col. 433, D—436, A.

од овие „иноплемени“ непријатели на Теофилакт, Ф. Успенски го видел „Лазар, бившиј парикъ архиепископа. Относително же другото можутъ бытъ сомнѣнія: попъ Василиј, или Јаситъ“<sup>119</sup>. Нам ни се чини дека тоа повеќе одговара за Василиј, кој требало да умре во Теофилактовата кула како „општествено и државно зло“<sup>120</sup>.

Во историографијата сè уште останало отворено и *прашањето околу називите*: „монах“ и „врач“ — „лекар“, кои во одделните извори му се припишуваат на Василиј. Во „Алексијадата“ на Ана Комнина Василиј е означен како „монах“ (μοναχός)<sup>121</sup>. Теофилакт Охридски исто така го претставува како некојси од „монасите и свештениците“ (μοναχῶν καὶ ἱερέων)<sup>122</sup>. Теодор Скутариот се изјаснил дека тој бил „егзарх“ (ἑξάρχος)<sup>123</sup>. Според Евтимиј Зигевен, Јован Зонара и Бориловиот синодик, Василиј бил „врач“ — „лекар“ (ιατρὸς)<sup>124</sup>.

Иако во поново време В. Николаев се заложувал тој да се вика како „Василиј Врач“<sup>125</sup>, а Д. Драгојловиќ како „лекар“<sup>126</sup>, сепак победливо ни е гледиштето на оние научници, што се застанувале во прилог на титулирањето „монах“ или „поп“<sup>127</sup>, зашто, како што убедливо се изјаснил Д. Ангелов, „означението, лекар“ е било може би в алегоричен смисъл, т.е. лекар на душите на хората“<sup>128</sup>.

Што се однесува, пак, *до прашањето за времето кога попој Василиј ја вршел својата дејност*, и тоа прашање, поради неопределените изворни податоци, сè до денес останало отворено. Од Евтимиј Зигевен се дознава дека Василиј „ги изучувал догмите на измамната ерес во продолжение на петнаесет години и ги проповедал потоа педесет и две години“; во друга, пак, верзија се вели дека по петнаесетгодишното изучување на догмите, Василиј ереста ја проповедал во продолжение од 40 години<sup>129</sup>. Јован Зонара исто така соопштува дека Василиј, „откако ги изучувал петнаесет години гибелните догми на таа заблуда, тој ги проповедал во продолжение на педесет и две години“<sup>130</sup>.

<sup>119</sup> Ф. Успенский, *Образование...*, стр. 33, бел. 3.

<sup>120</sup> Theophyl., col. 516 C: τῷ πύρρῳ ἀποθανεῖται ὡς καὶ ὅν καὶ ὁνομαζομένον καὶ δημόσιον; сп. Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 233.

<sup>121</sup> Грџки извори, VIII, стр. 141.

<sup>122</sup> Theophyl., col. 516, A.

<sup>123</sup> Грџки извори, VIII, стр. 219.

<sup>124</sup> Сп.: В. Н. Златарски, *История*, II, стр. 356, бел. 2; 357, бел. 1, 2; Д. Ангелов, *Бојомилсџвојто...*, стр. 393, бел. 75.

<sup>125</sup> В. Николаев, *Феодални ојношениа...*, стр. 11.

<sup>126</sup> Д. Драгојловиќ, *Бојомилсџво на Балкану и у Малој Азији*, стр. 43, 79; Д. Драгојловиќ, В. Антик, *Бојомилсџвојто...*, стр. 151, 153, 169, 177.

<sup>127</sup> Сп.: Ф. Успенский, *Образование...*, стр. 32, бел. 3; 33, бел. 2; 34, бел. 2, 220; М. Симеонъ, *Писмаџа* стр. XXVI—XXVII; В. Н. Златарски, *История* II, стр. 356 и сл.

<sup>128</sup> Д. Ангелов, *Бојомилсџвојто...*, стр. 393, бел. 75; сп. и В. Н. Златарски, *История*, II, стр. 356—357, бел. 1.

<sup>129</sup> Д. Ангелов, В. Примов, Г. Батаклиев, *Бојомилсџвојто...*, стр. 86; сп. и Д. Ангелов, *Бојомилсџвојто...*, стр. 392 и бел. 76.

<sup>130</sup> Грџки извори, VII, стр. 205.

Д. Оболенски, поаѓајќи од тоа дека монахот Василиј бил осуден во Цариград околу 1110 година, заклучил дека „учител на богомилската секта станал не подоцна од 1070 година<sup>131</sup>. Д. Ангелов, исто така, сметал дека Василиј (кој, кога му станал познат на императорот Алексиј I Комнин, бил „вече тврде стар човек и извъредно опитен и ловък проповедник“) „бил започнал својата проповедническа и организациона работа към 1070 г.“<sup>132</sup>. Доколку, пак, го прифатиме ова рамковно датирање, излегува дека дејноста на попот Василиј во Македонија се протежала уште во времето на подготвувањето на востанието на Ѓорѓи Војтех од 1072—1073 година. Сигурно е дека тој и тогаш имал добра почва за дејствување и голем број свои следбеници, бидејќи уште пред тоа во Македонија богомилското движење имало земено широки размери, за што сведочат и вестите од т.н. Барски анали<sup>133</sup>.

\*

Заклучувајќи го нашето излагање, можеме да констатираме дека во писмата на Теофилакт Охридски се наоѓаат значајни, единствени и веродостојни изворни податоци за богомилството во Македонија и другите соседни земји во времето на Алексиј I Комнин; дека вестите од писмата на Теофилакт, споредени со слични од други современи извори за богомилството, јасно говорат дека во овој период богомилското движење zelo широки размери и дека тоа било испреплетено со класната и ослободителна борба, што ја водело потчинетото и обесправено македонско селско и градско население, поради што богомилството придобило и ослободителен карактер. Исто така, анализираните изворни податоци ни овозможува да утврдиме дека голем дел од својата рана дејност, богомилскиот водач поп Василиј, ја развил во Македонија и дека неговото учење тука се ширило како „заразна и општа болест“, поради што тој се претворил во „општествено и државно зло“. Разгледуваните извори ни овозможува да утврдиме и дека, наспроти жестоките репресалии, прогони и убиства што ги вршеле органите на државата и црквата, богомилското движење продолжило да се шири во Македонија во текот на целиот владејачки период на династијата Комнини, зафаќајќи го притоа и селото и градот. Од своја страна, тоа влијаело кон крајот на XI и во текот на XII век на територијата на Македонија да се појават повеќе богомилски „еретички општини“.

<sup>131</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, p. 200.

<sup>132</sup> Д. Ангелов, *Богомилството...*, стр. 392.

<sup>133</sup> G. H. Pertz, *Annales Bareses, Monumenta Germaniae historica, Scriptorum*, V, p. 53; сп.: Й. Иванов, *Богомилски книги и леџенги*, стр. 41; Д. Ангелов, *Богомилството...*, стр. 366 и бел. 18; Г. Г. Литаврин, *Болгария и Византия*, стр. 395 и бел. 37; *Историја на македонскиот народ*, I, стр. 164.

## RESUME

*Branko PANOVA*SUR QUELQUES PROBLEMES CONCERNANT LE BOGOMILISME EN  
MACEDOINE A L'EPOQUE DES COMNENES

Cette étude s'efforce de confirmer l'authenticité des sources concernant le mouvement bogomile en Macédoine à l'époque de la dynastie des Comnènes (1081—1185), le caractère et l'ampleur du mouvement bogomile, les origines du chef bogomile de cette époque—le pape Vassili, ainsi que l'époque et les lieux où il commença d'exercer son activité.

L'analyse détaillée des sources et leur confrontation permet d'affirmer: que, dans la période considérée, le mouvement bogomile se répandit comme une véritable épidémie en Macédoine, touchant des villes fortifiées et des régions entières; que l'activité du chef bogomile Vassili s'exerça tout d'abord en grande partie dans les régions occidentales; que le bogomilisme fut étroitement lié à la lutte de classe et de libération menée par les populations opprimées et spoliées de leurs droits des villes et des campagnes macédoniennes, ce qui conféra au bogomilisme son caractère de mouvement de libération. Les dites sources permettent aussi d'avancer que le pape Vassili était vraisemblablement originaire de Macédoine et qu'il fut non pas „médecin“—„sorcier“, mais „ecclésiaste“—„pape“, et d'affirmer que son activité en Macédoine s'exerça la plus probablement du début du XI<sup>ème</sup> siècle jusqu'aux années 70 de ce siècle.

Е. П. НАУМОВ

## СЕРБСКИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИСТОЧНИКИ О БОГОМИЛЬСТВЕ К ОЦЕНКЕ ИХ СВИДЕТЕЛЬСТВ В ИСТОРИОГРАФИИ

Говоря о проблемах богомилства на Балканах в свете последних исследований<sup>1</sup>, необходимо подчеркнуть особую важность специальных конкретных источниковедческих разысканий, связанных с этим широким кругом вопросов, которые, как известно, вызвали оживленную дискуссию и все еще не изучены в достаточной мере<sup>2</sup>. Чем вызваны трудности в использовании сохранившихся исторических памятников, содержащих сведения о богомилах, и что обуславливает настоятельную необходимость тщательного изучения этих источников, их текстологии и терминологии? В данной связи, по нашему мнению, следует отметить прежде всего фрагментарность сохранившихся свидетельств, более того — нередко и отсутствие данных, которые позволяли бы дать достаточно определенные хронологические рамки и для соответствующих источников, и для интересующих нас сведений.

Вместе с тем, поскольку речь идет о значительных идейносоциальных предпосылках и положениях богомилства, весьма важно учитывать односторонность и тенденциозность большинства соответствующих памятников (в частности, сербских), т.е. принадлежность их к числу официальных законодательных установлений феодального государства и господствующей церкви (православной и католической) и специальных полемических трактатов, созданных с отчетливой антибогомилской направленностью. В то же время то обстоятельство, что в южнославянских средневековых государствах (в частности, в Болгарии и Сербии) получили признание и распространение византийские памятники, направленные против богомилства и других ересей, а это закономерно привело к появлению особых редакций, переделок и дополнений этих источников, заставляет обратить особое внимание на текстологические

<sup>1</sup> Ср. Драгојловић Д., *Бојомилство на Балкану и у Малој Азији*. I. *Бојомилски родоначелници*. Београд, 1974, с. 1—4.

<sup>2</sup> См., напр.: *Историја народа Југославије*, т. I, Београд, 1953, с. 573—575; *Годишњак Историјског друштва Босне и Херцеговине*, год. V, Сарајево, 1953, стр. V—VIII; Драгојловић Д., Антик В. *Бојомилството во средновековнаша изворна граѓа*, Скопје, 1978, с. 7.

проблемы, на вопросы взаимосвязей этих источников и конкретного соответствия этих заимствованных (например, византийских) антиеретических текстов реальному положению в феодальном южнославянском обществе, в частности, в Сербии.

Наконец, в данном случае нужно упомянуть еще об одной особенности этих источниковедческих исследований, связанной как раз со средневековыми сербскими памятниками. Дело в том, что значительная часть соответствующих свидетельств сербских источников говорит нам о богомилах в Боснии или же относится равным образом к Сербии и Боснии; поэтому при анализе данных материалов целесообразно учитывать не только их происхождение (в том числе — и связи с предшествующими памятниками, византийскими и болгарскими), но и стараться, насколько это возможно, иметь в виду данную особенность этих свидетельств.

Переходя к разбору тех работ, которые появились на протяжении последних десятилетий и затрагивали в большей или меньшей мере источниковедческие аспекты соответствующих сербских памятников о богомильстве, мы должны остановиться прежде всего на весьма подробном обзоре, который был опубликован проф. А. В. Соловьевым<sup>3</sup>. Примечательно, что в этой работе наиболее важная и обширная часть посвящена сербским источникам о богомильстве (их А. Соловьев насчитывает 11). Значимость этого обзора подчеркивается тем, что автор обстоятельно рассматривает здесь все известные ему памятники (законодательные, агиографические, эпиграфические и др.), разбирает вопросы их текстологии, датировки, наглядно обосновывает достоверность их свидетельств, анализируя в этой связи и наличную литературу, высказанные критические замечания и сомнения. Несомненным достоинством работы является и тот факт, что А. В. Соловьев не ограничился рассмотрением давно вошедших в литературу памятников и свидетельств (таких, например, как Законник Стефана Душана, житие Немани, написанное Стефаном Первовенчанным и т.д.), но обратил внимание на фактически забытый источник, а именно т.н. „Заповеди Иоанна Златоуста“, которые представляют несомненный интерес хотя бы потому, что в их тексте говорится прямо о „богомилах“ и „богомильском учении“<sup>4</sup>. Как известно, сербские источники (начиная с XIII в.) обычно применяют для богомилов наименование „бабуны“. Отмечая конкретные источниковедческие выводы автора, необходимо также сказать о предположенной им и убедительно обоснованной (концом XII в.) датировке сербской компиляции, которая была создана на основе текста „Беседы“ Козмы пресвитера против богомилов<sup>5</sup>, о датировке редакций сербского синодика и др. Правда, вряд ли можно согласиться с тем, что А. В. Соловьев включил в число этих сербских источников т.н. Хумские грамоты;

<sup>3</sup> Соловьев А. В., *Сведочанства православних извора о бојомилству на Балкану*. Годишњак Историјског друштва Босне и Херцеговине, год. V, 1953, с. 1—103 (о сербск. источн. с. 15—98).

<sup>4</sup> Там же, с. 33—37.

<sup>5</sup> Там же, с. 29 и прим. 73.

ведь в их тексте нет прямых сообщений о богомилах, а речь идет лишь о владениях Хумской епархии (в XIII в.), о потере некоторых имений ввиду усиления позиций (в этом районе) хумской светской знати, а позднее — также Боснии. Таким образом, оценивая результаты проделанной А. В. Соловьевым источниковедческой работы, мы можем считать бесспорным, что его разыскания во многом содействовали аргументации достоверности и надежности сербских источников о богомильстве, которые содержат весьма ценные и разнообразные сведения о богомилах в Сербии и Боснии на протяжении значительного периода — с конца XII и до второй четверти XV в. Об этом говорит и тот факт, что на работу А. В. Соловьева опирались многие современные исследователи данной проблематики, в частности болгарский историк Д. Ангелов, автор монографии „Богомильство в Болгарии“<sup>6</sup>, и др. авторы.

Несмотря на то, что главной задачей Д. Ангелова, в соответствии с поставленной им проблемой, било изучение болгарских материалов, он считает возможным коснуться и вопроса о распространении богомильства в Сербии, а поэтому — дать также краткую характеристику сербских памятников. В частности, Ангелов, говорит здесь о сербской редакции Беседы Козмы пресвитера, принимая датировку А. В. Соловьева, о житии Немани, написанном Стефаном Первовенчанным, далее — о сербской редакции Номоканона, Законнике Стефана Душана и сербском переводе Синтагмы Матвея Властара<sup>7</sup>. Совершенно справедливо в этой связи Д. Ангелов указывает на необходимость отделять в переводных сербских памятниках то, что было заимствовано из византийских произведений, от тех новых положений и терминов („бабуны“), которые засвидетельствованы лишь в пределах Сербского государства.

Не вызывает сомнений что особое место в историографии данной проблемы (если говорить о литературе последних десятилетий) принадлежит работе проф. В. А. Мошина, который опубликовал полностью тексты сербской редакции синодика и дал подробный источниковедческий анализ соотношения разных списков и редакций этого важного источника, взаимосвязи его текста с греческими и болгарскими, хронологии и значения отдельных дополнений, включенных в сохранившиеся списки синодика<sup>8</sup>.

В частности, необходимо специально подчеркнуть значение публикации Мошина для уточнения хронологии разных редакций сербского синодика в связи с тем, что выводы его предлагают во многом по-новому решать проблему истории текста, в частности, в отличие от тех заключений, к которым пришел ранее А. В. Соловьев. Так, если Соловьев считал возможным говорить лишь о двух редакциях сербского

<sup>6</sup> Ангелов Д., *Богосмилството в България*. София, 1969 (третье, дополненное издание).

<sup>7</sup> Там же, с. 42, 52, 56 и 57 (ср. ниже, с. 420).

<sup>8</sup> Мошин В. А. *Сербская редакция Синодика в неделю православия. Анализ текстов*. „Византийский временник“, т. XVI, 1959, с. 317—394; Мошин В. А., *Сербская редакция Синодика в неделю православия. Тексты*. „Византийский временник“, т. XVII, 1960, с. 278—353.



синодика (т.е. относящихся к 1221 и 1234 гг. — в его определении т.н. I и II Жичские редакции)<sup>9</sup>, то В. А. Мошин придерживается мнения, что за этими двумя редакциями последовал ряд более поздних (начиная с редакции архиеп. Иакова, между 1286 и 1292 гг., и кончая последней редакцией, произведенной примерно в 1375—1378 гг. в тех сербских областях, которые были присоединены боснийским баном Твртком).<sup>10</sup> Весьма любезно отметить, что в последнем случае Мошин использовал интересное сообщение Дж. Сп. Радоичича о богомиле Влахе (из жития патриарха Ефрема)<sup>11</sup>. Разумеется, следует признать, что это сообщение о Влахе в известной мере расширяет круг известных нам свидетельств о богомилстве, помогает отождествлению „еретиков“, названных в Дечанском синодике. В то же время, оценивая выдвинутые В. А. Мошиным положения о последовательном развитии текста сербского синодика и, в частности, о его редакциях, мы можем отметить, что весьма сложный состав синодика, наличие многочисленных дополнений и разночтений оставляют еще возможность для дальнейшей историко-филологической работы, для уточнения хронологии отдельных редакций данного памятника. В данной связи, по нашему мнению, особенно важно иметь в виду, — в плане оценки позднейших дополнений, — то обстоятельство, которое отмечает В. А. Мошин, т.е. было ли конкретное дополнение результатом новой редакции всего текста или же какой-то локальной вставкой, „свидетельством местной церковной меры по борьбе с богомилством“<sup>12</sup>. Как нам представляется, именно под этим углом зрения возможно проверить предложенную Мошиным схему редакций XIV в., поскольку его вывод о редакции конца XIII в. представляется более убедительным (в пользу такого вывода говорит наличие имен архиеп. Иакова и королей Милутина и Драгутина); между тем, нельзя не заметить, что в тексте известных нам списков вовсе нет имен сербских архиепископов, королей и царей XIV в. Вероятно, эти особенности текста синодика потребуют еще дальнейшего изучения его структуры, восстановления этапов его развития в XIV в.

Другой сербский памятник антибогомилской направленности, созданный на основании сочинения болгарского писателя Козмы пресвитера (его „Беседы“ против богомилов), стал предметом специального рассмотрения Ю. К. Бегунова и Д. Богдановича<sup>13</sup>. Так, в частности, Бегунов посвятил сербской компиляции из „Беседы“ Козмы статью, которая затем вошла в состав его монографии об этом сочинении Козмы. В работе Бегунова подробно рассмотрено содержание этой серб-

<sup>9</sup> Соловьев А. В., *Сведочанства...*, с. 68 (ср. с. 52—53).

<sup>10</sup> Мошин В. А., *Сербская...* ВВ, т. XVI, с. 392—393.

<sup>11</sup> Радоичич П. Сп., *Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у шурско доба*. Нови Сад, 1967, с. 113—115 (впервые опубли. в. 1953 г.); Мошин В. А., *Сербская...* ВВ, т. XVI, с. 386—387.

<sup>12</sup> Мошин В. А., *Сербская...* ВВ, т. XVI, с. 393.

<sup>13</sup> Бегунов Ю. К., *Сербская компиляция XIII в. из „Беседы“ Козмы Пресвитера*. „Слово“, т. 18—19, 1969, с. 91—107; он же, *Козма Пресвитер в славянских литературах*. София, 1973, с. 132—143; Богданович Д., *Српска прерада Козмине беседе у зборнику попа Драгоља*. „Балканика“, т. VII, 1976, с. 61—90.

ской компиляции (или редакции), которая сохранилась только в единственной рукописи (т.н. сборник попа Василия—Драголя), далее — соотношении текста сербской компиляции с древнейшими списками Беседы; автор касается здесь так же вопроса о датировке самого сборника Драголя, как и о датировке созданной в Сербии компиляции по материалам Беседы.

Так, в частности, Ю. К. Бегунов (вслед за Дж. Радоичичем и др.), предлагает датировать сборник Драголя началом XIV в., тогда как в литературе была также распространена датировка началом XIII в. (см., например, в обзоре А. В. Соловьева, названном выше). Следует отметить, что Бегунов выдвинул здесь и *новую* датировку самой сербской компиляции, связывая ее с деятельностью сербского архиеп. Саввы и Жичским собором 1221 г.<sup>14</sup> В то же время автор, оспаривая датировку компиляции, данную А. В. Соловьевым (т.е. кон. XII в.), не привел убедительных доводов в пользу своей гипотезы, не обосновал ее материалами компиляции, равно как и анализом состава всего сборника. При этом он ссылается и на работу А. В. Соловьева (1953), усматривая мнение противоречие в заключениях Соловьева (т.е. будто бы Соловьев допускал одновременно две датировки — и кон. XII и временем Саввы). Однако ссылка эта не достигает цели, поскольку речь идет о неверном переводе слов А. В. Соловьева („до деятельности Саввы“: а в переводе Бегунова — „во время деятельности Саввы“)<sup>15</sup>. Таким образом, следует признать, что новая датировка сербской компиляции не может быть расценена как достаточно обоснованная; следовательно этот и другие источниковедческие вопросы, связанные с данным памятником, требуют еще дальнейшего анализа. В этой плане, разумеется, могут быть полезны отдельные текстологические наблюдения Ю. К. Бегунова, равно как и издание им текста компиляции (в приложении к его монографии)<sup>16</sup>.

Говоря о других сербских памятниках о богомилстве, нужно подчеркнуть, что в целом, к сожалению, они привлекли в историографии последних десятилетий гораздо меньше внимания, чем названные выше переводы и переделки византийских и болгарских источников. В данной связи, например, можно назвать новое издание Законника Стефана Душана (1349), подготовленное Н. Радоичичем. К сожалению, ст. 85 Законника „О бабунской речи“ сопровождается в этом издании слишком скудным комментарием, в котором указывается на богомилское происхождение термина, но содержание и цель этого постановления полностью не раскрыты<sup>17</sup>. Так, следует упомянуть и о разборе сообщений о Жичском соборе 1221 г. и поучении архиеп. Саввы (из житий Доментиана

<sup>14</sup> Бегунов Ю. К., *Сербская...* с. 98—99; он же, *Козма...*, с. 136—137.

<sup>15</sup> Бегунов, Ю. К., *Сербская...*, с. 98; Бегунов Ю. К., *Козма...*, с. 136; ср. Соловьев А. В., *Сведочанства...*, с. 29 и прим. 73.

<sup>16</sup> Бегунов Ю. К., *Козма...*, с. 401—408.

<sup>17</sup> Радоичић Н., *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*. Београд, 1960, с. 113—114.

и Феодосия) в статье А. Евтича; в этой статье подчеркивается достоверность данных свидетельств агиографов и антибогомильская направленность поучения и др. мероприятий архиеп. Саввы<sup>18</sup>.

Вместе с тем ряд конкретных соображений источниковедческого характера, высказанных по поводу свидетельств сербских памятников, содержится в работах югославского историка Д. Драгойловича, которые посвящены истории богомильства и аналогичных средневековых течений<sup>19</sup>. Между прочим, им специально рассмотрены „богомильские“ и „массалианские“ глоссы в списках сербской Кормчей.<sup>20</sup> Говоря о работах Д. Драгойловича, необходимо указать, что он подробно анализирует соответствующие сведения сербских источников, убедительно доказывает их достоверность и надежность (так, например, сообщений из жития Немани, написанного Стефаном Первовенчанным)<sup>21</sup>. В то же время, пожалуй, не всегда его трактовка представляется вполне убедительной. В этой связи укажем, например, его истолкование (вслед за югославским филологом П. Скоком) известной ст. 85 Законника Душана „О бабунской речи“ как сообщения о проповеди богомильского вероучения<sup>22</sup>, такая трактовка, по всей видимости, вряд ли может быть согласована с весьма строгими постановлениями сербского законодательства (ст. 10 Законника Душана и др.), направленными против еретиков, с текстом сербского синодика и пр.<sup>23</sup>

Завершая наш обзор работ, посвященных источниковедческому анализу сербских средневековых памятников о богомильстве, мы, таким образом, можем отметить, что эти вопросы освещались в работах ученых разных стран (Югославии, СССР, Болгарии). Как говорилось выше, речь идет не только о конкретных текстологических этюдах или наблюдениях, но и о публикациях полного текста некоторых источников (в частности, сербской редакции Синодика). Показательно также, что круг известных уже науке свидетельств несколько расширился — за счет привлечения еще одного агиографического памятника (жития патр. Ефрема, где рассказывается о богомиле Влахе, жившем в Сербии в 70-х гг. XIV в.).

Вместе с тем нельзя не отметить необходимости дальнейшего анализа этих памятников, в особенности проблем датировки, состава и терминологии. Так, например, целесообразна проверка хронологии сербских редакций переводных памятников (т.е. синодика, сербской ком-

<sup>18</sup> Евтић А., *Бојословље св. Саве*. В сб. Свети Сава. Београд, 1977, с. 131—180.

<sup>19</sup> Драгојловић Д., *Порекло и генеаза бабунске јереси у Србији*. „Југословенски историјски часопис“, 1968, № 3—4; он же, *Бојомилство...*; он же, *Средњовековне дуалистичке јереси и аријанство*. „Балканика“, т. VII, 1976; см. также: Драгојловић Д., Антић В., *Бојомилство во средновековнајна изворна граѓа*, с. 53 сл.

<sup>20</sup> Драгојловић Д. *Мариналне јлосе српских рукописних крмчија о неоманихејима*. „Југословенски историјски часопис“, 1972, № 1—2.

<sup>21</sup> Драгојловић Д., *Средњовековне...*, с. 99—100 (ср. там же, с. 94—95 об оценке этих сообщений в литературе).

<sup>22</sup> Драгојловић Д., *Порекло...*, с. 104.

<sup>23</sup> Ср., напр.: Радојичић Ђ. Сп., *Књижевна...*, с. 115.

пиляции из „Беседы“ Козмы пресвитера), проверка уже имеющихся в литературе истолкований тех или иных свидетельств и терминов (в особенности — термина „бабуны“). Разумеется, такая конкретная источниковедческая работа будет способствовать более глубокому анализу доступных науке сведений о богомилстве и его роли в истории феодальной Сербии и Боснии.

#### РЕЗИМЕ

*Е. П. НАУМОВ*

#### СРПСКИ СРЕДНОВЕКОВНИ ИЗВОРИ ЗА БОГОМИЛСТВОТО

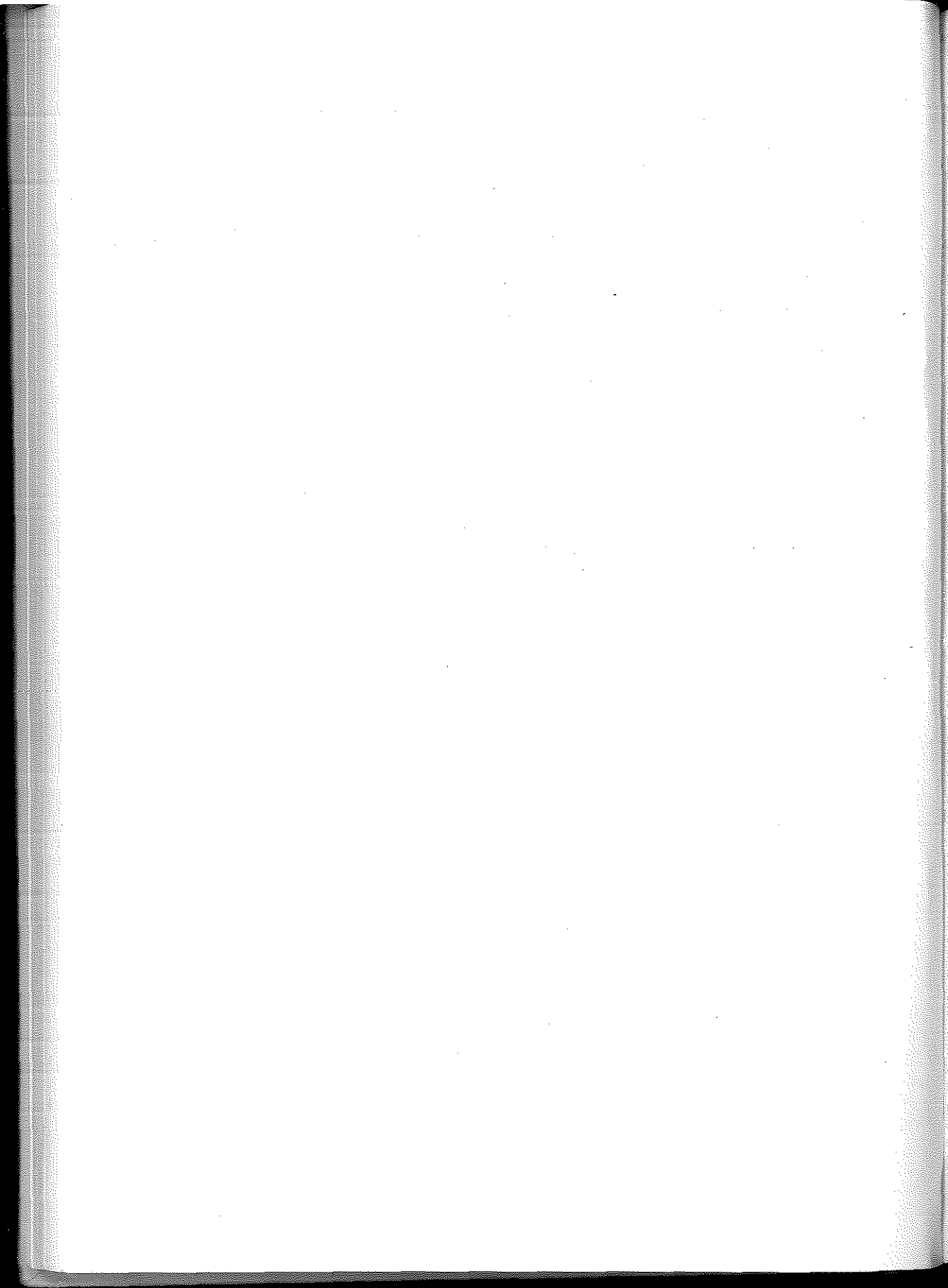
##### ЗА ОЦЕНКАТА НА НИВНИТЕ СВЕДОШТВА ВО ИСТОРИОГРАФИЈАТА

Во рефератот е направен осврт на трудовите, кои се посветени на текстолошката анализа на српските средновековни споменици и нивните податоци за богомилите (крајот на 12. — средината на 15. век) во Србија, Босна, Хум и Македонија.

Во повеќе трудови на научници од Југославија, СССР, Бугарија, се сторени интересни уочувања и заклучоци за некои српски извори (српските синодици, српската компилација или преработка на „Беседата“ на Козма пресвитерот итн.

Меѓутоа, во рефератот се нагласува дека е неопходна понатамошна анализа на тие српски извори, спорни прашања, нивното датирање, составот и терминологијата.

Таква конкретна текстолошка работа ќе овозможи попотполно и продлабочено проучување на податоците за богомилството и неговата улога во историјата на Србија, Босна, Македонија во епохата на феудализмот.



Димитър АНГЕЛОВ

## ВЪПРОСИ НА БОГОМИЛСТВОТО В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Като социално-религиозно учение, появило се в средновековна България към средата на X в., богомилството се свързва обикновено с влиянието на предходни ереси и преди всичко — с павликянството. Без да се отрича това влияние, за което свидетелствуват редица изворови данни и което е изследвано нееднократно, необходимо е, по мое мнение, да се търси на първо място *непосредствена връзка* на богомилските възгледи със самото християнство и на тази основа да бъдат те разглеждани и обяснявани. Добре известно е, че при своите проповеди и в цялата своя дейност богомилите изтъквали непрестанно, че те не са нищо друго освен най-съвършени и истински християни и че се стремят да възстановят християнското учение в неговата първоначална същина, тъй както то е било проповядвано от самия Христос. Техни настолни книги били четирите евангелия, с чието съдържание били запознати отлично и които, както личи от разказа на Козма, от посланието на Евтимий от Акмоний и от други съвременници, са им били постоянно под ръка. Теоретиците на богомилското учение като се започне от неговия родоначалник поп Богомил и се стигне до изтъкнатия богомилски проповедник Василий (края на XI и началото на XII в.) са били изобщо едни от най-добрите познавачи на християнското учение с всички негови съставни части — космогония, христорология, есхатология и етика.

Обстоятелството, че както богомилите, така и техните противници, в лицето на представителите на официалната църква, твърдели, че разпространяват християнството в неговия най-съвършен вид само по себе си говори за това, че християнската религия, взета в своята цялост, съдържала видими противоречия, даващи възможност за различно тълкуване и често пъти — за напълно противоположни гледища. И действително, християнското учение така, както е представено то в старозаветните и новозаветни книги, се явява своеобразна смесица от възгледи и идеи, които понякога са съвсем несъвместими помежду си. Това се обяснява с факта, че тази религия е била разпространявана в продължение на столетия сред различни обществени среди и че в нея са намерили отражение нееднакви от гледна точка на своята социална

насоченост схващания. От една страна, в християнското учение могат да се открият възгледи, които отговарят интересите на господстващите слоеве в робовладелските и феодални общества и които са били възприети като неотменима догма от представителите на официалната църква. Същевременно обаче християнското учение и особено евангелските текстове ни предлагат схващания, отразяващи настроенията на угнетяваните слоеве, на недоволните от господстващите социално-политически порядки. Християнската религия, образно казано, се явява пред нас в две лица и в една своеобразна вътрешна противоречивост, което дава възможност за подбор при използване на нейните възгледи, зависящ главно от това на какви социални позиции застават този, който я проповядва и разпространява.

Вътрешната противоречивост в християнската религия започва още в космогонията. Добре известно е че по начало християнството почива на основите на монотеизма, т.е. на схващането, че вселената е създаване на един творец — добрият и всемогъщ бог, по чиято воля е изграден и невидимият и видимият свят. Вселената се разглежда като съвършено божие творение, от което всеки трябва да се възхищава. Това е основната идея на Библията (Битие), възприета и проповядвана от представителите на официалната църква. С приемането на християнската религия през 865 г. това монотеистично гледище се прекарва и в нашата литература. Един от ярките примери за това са уводните думи на „Шестоднева“ на Йоан Екзарх, където старобългарският писател изразява възторга си от делата на бога и се прекланя пред създадената от него природа, изпълнена с красота и хармония. Монотеистичният светоглед е залегнал и в други произведения на старобългарската литература, които имат религиозно съдържание и отразяват възгледите на официалната църква.

Успоредно с учението за бога като единствен творец и повелител в християнската религия се съдържа обаче и схващането, че на земята се разпорежда злата сила (Сатанаил, Велзевул) и че тя е негов собствен домен. Подобно схващане е прокарано напр. в Първото съборно послание на апостол Йоан, където четем, че „цял свят лежи в злото“ и че дяволът тласка хората към грехове. Възгледът, че видимият свят е под разпореждане на злата сила и се среща и в някои пасажии на евангелията. Характерен е епизодът за дявола, който възкачил Христос на една висока планина и му показал всички царства с обещание, че ще му ги предаде, ако Христос му се поклони и го признае. Съответният текст гласи: „и рече му дяволът на тебе ще дам властта над всички тия царства и славата му, понеже тя на мене е предадена и аз я давам комуто искам“ (Лука, гл. 4, пар. 6. Матей, гл. 4, пар. 9). Относно произхода на „злата сила“, която в „Библията“ (Битие) се появява по неочекван начин, без да се говори за създаването ѝ, в по-късната богословска литература се налага схващането за „падналия ангел“ (Луцифер, Деница), който бил между един от първите помощници на бога, но се опитал да му го отнеме чрез заговор престола и поради това бил изхвърлен от небето заедно с отцепидите се ангели. Този мит, съдържащ се в едно твърде

популярно похвално „Слово“ за архангелите Гавраил и Михаил е бил добре познат на старобългарските църковни писатели и е бил използван, за да служи за назидание на вярващите и да им напомня, че трябва да бъдат послушни и да се прекланят и пред волята на бога и пред волята на неговите земни представители (царе и боляри), за да не ги постигне участта на наказания отцепник. Нееднократно върху този епизод се опира Климент Охридски в поучителните си и похвални слова.

И така, християнската религия дава възможност за приемане на два варианта — единият, изцяло в духа на монотеизма, в съответствие с библейския разказ за бога като единствен творец и повелител на видимия и невидим свят, вторият в духа на дуализма, т.е. в съответствие със схващането, че на земята се разпорежда злата сила и че земните царства са под нейно разпореждане. Първият вариант ляга в основата на официалната догма, докато вторият вариант — със съответни нови подробности в космогонията, хринологията и есхатологията, е залегнал в основата на *богомилското* учение. Богомилите, както личи от разказа на Евтимий Зигавин се осланяли на епизода с Христос и дявола, предаден в евангелията на Матей и Лука, за да обновят гледището си, че във видимия свят господствува Сатаната и че земните царства принадлежат на него. Така прочее, противоречивият характер на християнската религия, даващ възможност за подбор, се използвал в случая за налагане на дуалистичното гледище.

Вътрешна противоречивост е присъща на християнското учение и по въпроса за характера на земната власт. В съответствие е представата, че бог е единствен творец и повелител, се обосновава както добре е известно, твърдението, че всяка земна власт идва от бога и че хората са длъжни да се покоряват на управляващите. „Всяка власт, четем в посланието на апостол Павел до римляните (гл. 131, пар. 1) трябва да се подчинява на върховната власт, защото няма власт, която да не е от бога. И каквито власти и да имат те, те са от бога наредени“. В подобен смисъл са и други пасажи от Павловото послание, както и от други новозаветни книги. Гледището за богоустановеността на земната власт се възприема в по-късната богословска литература и след покръстването то се налага и в България. Най-отчетливо е прокарано това гледище в добре познатата „Беседа“ против богомилите на презвитер Козма от втората половина на X в. Там е формулирана тезата, че „царе и боляри богомилци са учинени“, като се отправят настойчиви призови всеки да се подчинява на господарите си.

С вече отбелязаното схващане за „дявола“ като земен управник (миродържец, както се назовават в някои произведения на старобългарската книжнина) християнската религия дава обаче възможност и за един напълно противоположен възглед, а именно, че властниците не са поставени от добрата, а от злата сила. От божии поставеници те се превръщат, съобразно този възглед, „дяволови чедра“. „За чедра дяволови“ става дума напр. в един пасаж от първото послание на апостол Йоан, където дуалистичните настроения са изобщо твърде силни. Това схващане за земните властници е възприето и от богомилите и то, собствено



казано, обуславя ядката на антифеодалната насоченост на проповедите им. В съответствие с подобно схващане еретиците, както сочи презвитер Козма, „ненавиждат царя, ругаят старейшините. Мислят, че са омразни на бога, които работят на царя и заповядват на всеки слуга да не работи на своя господар“. Налице са, както се вижда, коренно противоположни възгледи от тези, които проповядват представителите на официалната църква. И в този случай християнската религия, благодарение на своето противоречиво съдържание, дава възможност и на ортодоксалните християни и на еретиците богомили да се обосновават еднакво върху нея чрез съответен подбор на благоприятни за тях пасажи.

Противоречиви мисли се съдържат в християнското учение и по въпроса за богатствата и богатите. Виждаме, от една страна, как в духа на социално-нивелиращите тенденции, присъщи на ранното християнство и запазили своята сила в продължение на векове, на „богатия“ се гледа с ненавист и му се определя тежка съдба в отвъдния свят. Израз на подобно схващане е образно изказаната мисъл, че „по-лесно камила ще мине през иглени уши, отколкото богат да влезе в рая“. Това именно е гледището, възприето от богомилите, които по израза на Козма „хулят богатите“. Това е гледище, разпространено в средновековната апокрифна книжнина, свързана с разбиранията на настроенията на потисканите слоеве, на бедните и онеправдани хора. Богатството — това е „Мамон“, т.е. персонификация на злата сила. На съвсем други позиции застават обаче теоретиките на официалната църква. Прокарва се схващането, че само по себе си богатството не е никакво зло и че богатият може да се надява на душевно спасение, при условие само да бъде по-милостив и да помага на нищите. В такъв смисъл са поучителните похвални слова на Климент Охридски, в такъв смисъл има някои пасажи в „Беседата“ на презвитер Козма и в други творби на старобългарската църковна книжнина. Дори нещо повече, в духа на старобиблейските схващания се прокарва идеята, че материалните блага се дадени от бога, че имотите са „дар божи“ и че именно „богатият е божи любимец“ поради което той е удостоен с материално благополучие. Тази мисъл лежи напр. в основата на разказа за праведния Йов, комуто бог бил дал голямо богатство, тъй като бил праведник. С примера на Йов и на други старозаветни лица, които се отличавали със заможния си живот, християнските теолози защитават гледището, че „богат“ и „справедлив“ са съвместими понятия. В такъв смисъл се изказва напр. Евтимий от Акмония в своето полемично съчинение срещу богомилите.

Заслужава да се отбележи накрая видимото противоречие, което може да се констатира в християнската религия във връзка с въпроса за поведението на „вярващия“. Налице е от една страна, ярко изразената тенденция да се препоръчват като висши добродетели такива прояви, като смирение, търпение, несъпротива към злото и пр. Най-добре е отразен този пасивно-примиренчески морал в известната проповед на Христос на планината, където се възвеличават и обявяват за блаженни бедните духом, кротките, плачещите, гладните, жадните. В духа на подчертано примиренчество са препоръките: „Но, ако някой ти удари плесница

по дясната страна, обърни му и другата“. И който те принуждава да вървиш с него една мила, върви с него две (Матей, пар. 39). И на тоя, който поиска да се съди с тебе и да ти вземе ризата, дай му и горната дреха“. Подобни наставления се срещат и в другите евангелия, както и в посланията на апостол Павел. Погледнато обективно, съдържащият се в тях примиренчески морал отговарял на интересите на управляващите слоеве, и в такъв смисъл е залегнал в основата на официалната християнска етика, проповядвана от църквата. Успоредно с възхвалите към „кротките“, „търпеливите“ и „смирените“ на християнското учение не са чужди обаче идеите за „борба“ и „съпротива“ за активна изява на личността на вярващия. Пример за това дава самият Христос, който обикаля села и градове и в непрекъсната борба срещу „бесовете“ и техния княз дяволът (Велзевул). За това свидетелствуват редица епизоди в четирите евангелия. Целта е злото да бъде прогонено от земята и да се възцари правдата. Синовете на царството (т.е. служителите на дявола), пророкува Христос, ще бъдат изхвърлени във въпъквата тъмница. Там ще бъде плач и скръцаке със зъби (Матей, гл. 8, пар. 12). Сега е съд на този свят. Сега князът на този свят ще бъде изгъден навън, заканава се той, в спора си с фарисеите (Йоан, гл. 12, пар. 31). „Не мислете, обръца се Исус към учениците, че дойдох да донеса мир на земята. Не мир дойдох да донеса, а меч“ (Матей, гл. 10, пар. 34). Виждаме Исус разгневен да прогонва търговците от храма в Йерусалим и да води остри спорове с книжниците и фарисеите, като твърди, че техен баща е „дяволът“ (Йоан, гл. 8, пар. 4). Независимо от това, че думите и действията на Христос са обвити в булото на религиозното, практически те имат *земно звучение* и водят до подканата да не се примиряват хората с недъзите и пороците, които ги заобикалят, да не стоят безучастни, а да подхванат борба за отстраняването им. Тъкмо това е линията на богомилите, очертали се като борци срещу феодалния гнет, срещу произволите и насилията. Достатъчно е да цитираме споменатия вече пасаж у Козма за проповедите на еретиците срещу богатите, срещу царя и срещу властниците, за да се види приемствеността между богомилската идеология и онези настроения за непримиримост към злото и за необходимостта от големи усилия за изкореняването му, съставляващи част от програмата на Христос, слязъл на земята не за да донесе мир, а меч. Така прочее, докато от една страна, християнското учение препоръчва търпение и несъпротива, и изобщо един примиренчески морал, твърде подходящ от гледна точка на интересите на господстващите класи, от друга страна то съдържа тъкмо противоположни възгледи, възприети от привържениците на богомилите в тяхната борба срещу неправдите и в стремежа им към по-добър и справедлив живот.

От казаното дотук се вижда, че в българското богомилство, възникнало в средновековна България към средата на Х в., са разгърнати тъкмо онези особености на християнската религия, които я характеризират като идеология на угнетяваните слоеве, в случая — предимно на феодално зависимото селячество. В съответствие със съдържащите се в християнството елементи на дуализъм, проповедниците на богомил-

ството, обосновавали гледището, че и видимият свят е сътворен от злата сила и че земните властници се негови служители. В духа на ранохристиянските социално-нивелиращи тенденции богомилите проповядвали против богатствата, отричали разкошния и охолен живот, препоръчвали отказ от материални блага. За разлика от аскетично настроените монаси, които се оттегляли в пустинни места, еретиците възприемали борческа линия на поведение, движели се сред хората, отправяли остри нападки срещу недъзите на заобикалящата ги обществена действителност. Така богомилството се очертава пред нас като един *революционен вариант* на християнската религия, възникнал при условията на социално-икономическата и политическа обстановка в България от средата на X в. Това е най-кратката и същевременно най-точна по мое мнение характеристика, която трябва да се даде на това забележително за времето си социално-религиозно учение, възникнало на българска почва.

Заслужава да се отбележи при това, че като борческо учение, богомилството е било насочено не само срещу вътрешните угнетители (царе, боляри, висши клир), но и срещу външния враг, срещу нашествениците и угнетителите, които идвали да завладеят родната страна и да посегнат на имота и на свободата на трудовите хора. Не е случайно, че по време на византийското владичество, което тегне над българския народ в продължение на около два века, острието на богомилите и богомилската проповед се отправял срещу византийската светска и църковна власт, срещу ромейската държава. Не е случайно, че през този период проповедниците на богомилското учение поддържали, че главатарят на злото, Сатанаил, живее във византийската столица — Цариград — и че седалището му е в самия катедрален храм „Света София“. Едно известие в този смисъл се съдържа, както е известно, в „Паноплия догматика“ на Евтимий Зигавин, съставена въз основа на разпита на богомила Василий в двореца на Алексей I Комнин.

Установката, че богомилството представлява своеобразен и твърде революционен за времето си вариант на християнската религия с ярко изразена антифеодална насоченост, не изчерпва обаче цялата същност на това учение. В богомилството, както личи от един анализ на редица негови възгледи, налице са такива елементи, които излизат извън рамките на религиозния светоглед и представляват смел за времето си опит за разчупване на традиционния за средновековната епоха начин на мислене. Става дума за отрицателното отношение на богомилите към главните църковни символи и обреди (кръщение, причастие, култ към кръст моци, икони, литургии) и др. Наред с доводи от дуалистичното естество, че материята е дело и изява на злото, при своята критика богомилите си служели с аргументи, съдържащи подчертани елементи на рационализъм и на трезво отношение към действителността. Така за кръщението казвали, че е обикновена вода и масло и, че нито вреди, нито е полезно. За причастието твърдели, че хлябът и виното са като всяка друга храна (просто брашно, по израза на Козма) и, че съвсем не са кръв и тяло на Христос. Кръстът бил, според тях, просто дървен предмет (ξύλον) и в него нямало нищо свято (οὐ γὰρ ἕστιν ἅγιος). Нелогично

било при това, аргументирали се те, да се почита уред, на който е разпнат божият син. За църквите казвали, че са обикновени къщи (прости храмы), а извършваните в тях молитви наричали презрително „многодумие“ и „бръщолевичи“. За мощите на светците твърдели, че не съдържат нищо тайнствено и свято и че са просто кости, които по нищо не се отличават от костите на „безсловесните животни“. За чудесата, споменавани в евангелията, богомилите проповядвали, че са „приказки и басни“ и че в действителност никога не били ставали. Дева Мария наричали обикновена жена (проста жена, по израза на Борилския Синодик). Отнасяли се скептично и към учението за възкресението на мъртвите, т.е. към един от основните догми в Никейския символ на вярата, като твърдели, че поставеното в гроба тяло се разпада на прах и пепел, за да не възкръсне никога. Отрицателно било отношението им и към църковното съсловие като цяло. „И защо е изобщо свещеникът, той е излишен (περριτὸν ἐστὶ)“ проповядвали те пред своите слушатели, както отбелезва Евтимий от Акмония, един от най-добрите познавачи на богомилското учение.

Така посочените възгледи, с които се отрича най-съществената част от официалната църковна догматика и от църковния култ, издават един действително необичаен за времето си начин на мислене, който излиза от рамките на религиозния светоглед и свидетелства за подчертани моменти на рационализъм, на трезв и критичен поглед. В тези възгледи се крие по мое мнение една от най-силните страни на българското богомилство, тук трябва да се търсят онези особености, които предават на това учение своего рода ренесансов облик и го в една още твърде ранна епоха. Разбира се богомилското учение взето в своята съвкупност, стои, както вече се казва, на основата на религиозния светоглед и представлява едно своеобразно „издание“ на християнството в условията на средновековното българско общество през X в. То съдържа в себе си обаче и кълновете на нещо ново, което го доближава до хуманистичните и ренесансови течения, възникнали през един значително по-късен период от историята на европейската обществена мисъл. Това е факт, който не подлежи на съмнение и който би трябвало винаги да се има пред вид при една обща оценка за същността и ролята на богомилството.

Един от често поставяните въпроси е за проникването и въздействието на богомилството в други страни. Без да се спирам върху този въпрос, който излиза извън рамките на моята тема, бих искал само да отбележа, че последните проучвания на български и чуждестранни специалисти сочат недвусмислено важната роля на богомилското учение върху формирането на сродни с него социално-религиозни учения в отделни страни в средновековна Европа и преди всичко в Северна Италия и Южна Франция. От основно значение за изясняването на този въпрос си остава известието у Райнер Сакоки за 16-те дуалистични общини през средата на XIII в. и затова, че всички те водели произхода си от общините България и Драговичия. С голяма доказателствена стойност за идейното и организационно сходство между българските богомили и италианските и френски катар са и други извори от XII—XIV

вв., които нееднократно са били предмет на разглеждане. Разбира се, във всяка отделна страна, където е прониквала богомилската проповед, са съществували местни своеобразия и характерни особености в социално-икономическата, политическата и духовната обстановка. Това дава неизбежен отпечатък върху начина по който се възприема „българската ерес“ и видоизменена в по-голяма или в по-малка степен някои от нейните черти. Независимо от отликите обаче основата на проповядваните възгледи остава неизменна и целта е една и съща — борба за по-добър живот, за социална справедливост, за развенчаване на мита за „богостановените“ на съществуващия обществено-политически и църковен порядък. Това е ядката на всички средновековни селско-плебейски ереси, възприели и доразвили в себе си най-революционните и демокративни страни на ранното християнство.

## РЕЗИМЕ

Димитър АНГЕЛОВ

### ПРАШАЊА НА БОГОМИЛСТВОТО ВО СРЕДНОВЕКОВНА БУГАРИЈА

Како социјално-религиозно учење, појавено во средновековна Бугарија кон средината на X век, богомилството се сврзува, обично, со влијанието на претходни ереси и пред сè на павликијанството. Без да се одречува тоа влијание, анализата на богомилските погледи укажува дека тие можат да бидат извлечени директно од текстовите на евангелијата, коишто претставуваат прирачна книга на еретиците. Врз основа на евангелски цитати докажан е нивниот дуалистички поглед на светот, оттаму е нивниот негативен однос кон власта и земните богатства, оттаму е нивниот повик за борба против злото. Христијанската религија, како што се знае, е мошне сложена и противречна по својот карактер. Таа содржи, од една страна, сфаќања соодветни и корисни за управувачките класи, а едновременно со тоа — сфаќања во поткрепа на угнетените слоеви. И токму тие сфаќања коишто ја сочинуваат револуционерната страна на христијанското учење се примени и доразвиени во бугарското богомилство.

Меѓутоа, богомилството не е само просто повторување на евангелското христијанство во неговата опозициона на управувачките слоеви варијанта. Во ова учење се содржат нови и мошне смели за времето елементи какви што недостигаат во евангелијата. Станува збор за негативниот однос на богомилите кон основните црковни догми, обреди и симболи (крштевање, причестување, култ кон крстот и иконите, верување во митот за „воскреснувањето“ и „чудесата“ и др.). Во богомилските проповеди присутен е еден необичен за средновековната епоха начин на мислење, што излегува од рамките на религиозно-мистичните претстави и сведочи за нагласени моменти на рационализам, на трезвен и критички поглед врз стварноста. Токму тука се крие една од најсилните страни на бугарското богомилство, со тоа што дава битен придонес во развојот на средновековната идеолошка мисла, и тоа не само во локален туку и во општоевропски размер.

E. ESIN

## THE CONJECTURAL LINKS OF BOGOMILISM WITH CENTRAL ASIAN MANICHEISM

V. Vasilievsky<sup>1</sup>, I. Ivanov<sup>2</sup> and others have emitted the opinion, cited without rejection by Obolensky<sup>3</sup>, that Bogomilism in Bulgaria and the area of present Bosnia-Herzegovina, could have links with Central Asian Manicheism, through the migrations to the Balkans of several Central-Asian turcophone and related tribes. In what concerns Bosnia-Herzegovina, the direct bearers of Central Asian influences may be the following: the Avars<sup>4</sup> whose confederates in the VIth and VIIth centuries were not only the Hunnic Kutrigurs, but also the Bosnian Slavs. The princely title of Ban is said to be derived from the name of the Avar qaghan Bayan. Some tombs in Bosnia-Herzegovina's surroundings have been attributed to the Avars. The Pecheneg Turks, who advancing southwards from Hungary, lived in the Xth century in the Sava valley, where some villages bear their name and were, in 1091, driven still southwards to the Vardar valley by Byzantines, count as evident bearers of Central Asian culture<sup>5</sup> (the Oghuz Turks, called Uz in Byzantine sources, who were related closely to the Pecheneg, had also moved southwards to Macedonia, but on a route comparatively remote from Bogomil focal points). In Bulgaria, the proto-Bulghars<sup>6</sup> who were turcophone between

<sup>1</sup> V. Vasilievsky, „*Vizantya i Pechenegi*“ *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosvetshcheniya* (1872) vol. CLXIV, pp. 116—65, 243—332. A Paulician of Philippopoli, who had a Pecheneg wife, had in 1078 called the turcophone Pecheneg and Qumans against the persecutions Byzantium of Vasilievsky supposes that the Pecheneg had come into contact with Turkish aspects of Manicheism in Turkistan and Khorāsān.

<sup>2</sup> I. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi* (Sofia, 1925), 364—7, cites Mas'ūdi (see note 10) and Bakri (see note 11) on the dualist Magian faith of the proto-Bulghars and of the Pecheneg.

<sup>3</sup> D. Obolensky, *The Bogomils, a study in Balkan neo-Manichaism* (Cambridge Univ. Press, 1948), 66—7, 189, 193, 231.

<sup>4</sup> L. Rásonyi, *Tárhite Türklük* (Ankara, 1971), 83. J. Krezmárik, „*Bosnia and Herzegovina*“, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden 1913), 755. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* (Berlin, 1958), I, 70—81. Avar tombs: A. Kollautz—H. Miyakawa, *Die Jou-jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa* (Klagenfurt, 1970), I, 276—78, 239.

<sup>5</sup> The Pecheneg as bearers of Central Asian Manicheism: Obolensky, op. cit. in note 3, 193. The settlements of the Pechenek and Oghuz in the Balkans: see note 8 *infra*.

<sup>6</sup> See notes 1—3 *supra*.

the VIth and IXth centuries, until their assimilation by Slavs and through Christianity may be cited, in first line, in this connection. The Pecheneg<sup>7</sup> were in the lower Danube valley, in the Preslav<sup>8</sup> region already in the Xth century, until their defeat by Byzantium in the XIIIth century. Dynasties thought to be of Turkish Quman<sup>9</sup> origin, reigned in parts of Bulgaria, down to the Ottoman Turkish period. The pre-Ottoman Central or Inner-Asian peoples, who came to the Balkans, had belonged to their ancient religion; the deification of heaven, earth, asterisms and ancestors. Most of the pre-Ottoman Central Asian peoples who migrated to the Balkans were ultimately absorbed into Christianity and Islam. It appears however that some of the Central-Asians who came to the Balkans had had previously been in the fold of dualist religions, the faith of the Magians<sup>10</sup> in what concerns the proto-Bulghars and the Pecheneg and what seems to be a decadent form of Manichaeism, in the case of the Oghuz.<sup>11</sup>

It will be tried in this paper to test the hypothesis of the links of Bogomilism with Central Asian Manichaeans and Magians, from the double point of view of history and iconography.

### I The historical background

The proto-Bulghars must have left Central Asia before the VIth century and could well have come into contact with the Iranian and Turkish Magians of Western Turkistan<sup>12</sup>, and Khorâsân, or the early Manichaeans, mentioned by Ibn un-Nadim in Tokhârîstân, but on whom other evidence is so far failing. Ibn un-Nadim states that soon after the death of Mani in 276, the Manichaeans had fled Sasanian persecutions and crossing the „river of Balkh“ (the Oxus), had taken refuge with Turkish *khans* (kings)<sup>14</sup>. Ibn un-Nadim's information on the existence of Turkish *khans* in the upper Oxus region as early as the IIIrd century, could only be explained if he were extending the term „Turk“, as other early Muslim authors, to the Kushâna<sup>15</sup>

<sup>7</sup> See notes 1—3, 5 *supra*.

<sup>8</sup> A. N. Kurat, *Peçenek Târîhi* (Istanbul, 1937), 107—12, 124—53, 203, 209, 224, 240, 248.

<sup>9</sup> Obolensky, 231 and Rásonyi, *op. cit.* in note 4, p. 153. *Id.*, „Tuna havzasında Kumanlar“, *Belleten* III (Ankara, 1909), 401—422.

<sup>10</sup> V. Beshevliev, „Proto-Bulgar dîni“, Turkish transl. T. Acaroğlu, *Belleten* IX/34 (Ankara, April 1945), 241, ref. to Mas'ûdi, *Murûdj adh-dhahab*, on the Burjan. Kurat *op. cit.* in note 8, 77 (reference to the Andalusian Al-Bakrî's report, founded on the testimony of Muslim prisoners in Byzantium: see Kunik-Rosen, *Izvestiya Al-Bakrî i drugih autorov o Rusi i Slavyanah* (Petrograd, 1897), Abû 'Ubaydullah ul-Bakrî's *Al-masâlik ul-amşûr fi l-mamâlik il-abşûr*'s text and translation).

<sup>11</sup> See notes 23, 24 *infra*.

<sup>12</sup> *Drevneturskiy Slovar'* (Leningrad, 1969), s.v.

<sup>13</sup> See E. Esin, *Islâmiyetten önceki Türk kültür târîhi* (Istanbul, 1978), (abbreviation: Esin, *KT*), 52—9.

<sup>14</sup> Passage translated by E. Esin, „Notes on the Manichean paintings of Eastern Turkistan“, *The Memorial volume of the VIth International Congress of Iranian art* (Tehran, 1976) (abbreviation: Esin, „Manichean“), p. 49.

<sup>15</sup> J. Marquart, *Erans ahr* (Berlin, 1901), 50 (citing Tabarî, I, 836).

or to the state then ruling the Sir-daryâ valley and Soghdiana, called K'ang-kü by the Chinese, referred to as Kengeres<sup>16</sup> and qualified as Turkish, in the Turkish uniform inscriptions of the VIIIth century. The Kengeres were later to merge into the Pecheneg and other Turkish tribes.

Ibn un-Nadim's report on the spread of Manicheism amongst Turks in the IIIrd—IVth centuries being equivocal, there remains to suppose that there might have been contacts between the proto-Bulgars, already settled in the Danube valley, and the Central Asian Turks who had adhered to Manicheism, in the VIIIth century. Indeed, as stated by Ibn un-Nadim, the birth of Turkish Manicheism may be traced to the upper Oxus valley, in vicinity of Balkh, where reigned, since about 630, a branch of the Kök-Türk qaghan (imperial) dynasty, titled Yabghus of Tokhāristān and kings of the Eftalites<sup>17</sup>. Tish a member of this dynasty (himself a Buddhist) sent, in 719, an embassy to China, in which a Manichean high-priest and astrologer was present. The linguistic peculiarities of the earliest Turkish Manichean manuscripts, as well as the context of a Turkish Manichean text of the VIIIth century<sup>18</sup>, show that Manicheism was widely propagated amongst the Turks of Western Turkistan in the middle of the VIIIth century<sup>19</sup>. Mani's faith had won the adhesion of a monarch who ruled several cities, including Yaghan-kent, just east of the Kengeres area, on the middle course of the Sir-daryâ<sup>20</sup>, where a Magian culture was prevalent. Three tribes of the Kengeres, named Kangar by Konstantin Porphyrogennetos (Ertim, Chor, Yula), had become the rulers of the Pecheneg<sup>21</sup>. These three Kengeres tribes, who led the Pecheneg on their westward migration, may be considered as the bearers of the Magian faith, attributed to the Pecheneg, and of possible Central Asian Manichean influences in the Balkans. As remarked above, the Pecheneg had reached Bulgaria and Bosnia-Herzegovina, at about the time of the birth of Bogomilism<sup>22</sup>.

In Western Turkistan however, Manicheism seems, in the VIIIth century, to have quickly degenerated. A sect, who had adopted white, the Manicheans' holy colour, as their emblem and were called „the Wearers of white“<sup>23</sup> displayed the signs of decadence, through orgiastic rites. They have been sometimes linked to the followers of Mazdak, rather than to the austere Manicheans. This sect won supporters among the Turks of Western Turkistan, including the Oghuz. If, as suggested by some scholars, the „Wearers

<sup>16</sup> S. G. Klyashtorniy, *Drevneturskie runicheskie pamyatniki*, (Moscow, 1964) 155—78.

<sup>17</sup> See Esin, „Manichean“ (op. cit. cited in note 14), 50 and note 70, citing E. Chavannes, *Documents sur les Turcs Occidentaux et Notes additionnelles* (St. Petersburg, 1903), 64 (n.), 156—158, 200, 206, 291—94 and *Notes additionnelles*, 94, and Tabari, *Annales* (Leiden, 1879—81), II, 1206—20, 1224—25, 1590—91, 1604, 1609, 1612.

<sup>18</sup> Esin, „Manichean“, 54—5.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 55—6.

<sup>20</sup> Kurat, 32.

<sup>21</sup> See Esin, *KT* (op. cit. in note 13), 80—81.

<sup>22</sup> See notes 5, 7, 8 *supra*.

<sup>23</sup> Esin, „Manichean“, 50—51.



of white" of Arab and Iranian records are identical with the „White Turks“<sup>24</sup> of Chinese sources, the Oghuz „Wearers of white“ had connections with the land of the Uyghur Turks in Eastern Turkistan, which had since 762 become the focus of Central Asian Manicheism. The Oghuz also were to come to the Balkans in the XIth century, although apparently not to Bogomil centres.

Perhaps, fleeing the advance of Islam in Western Turkistan, the Manichean electi had migrated eastwards, to the Uyghur land, where they found a protector in the Uyghur Qaghan Bögü, who in 762 had adhered to Manicheism. Thereafter, for nearly five hundred years, down to the XIIIth century, Qocho in North-Eastern Turkistan, became, under the Uyghur monarchs, the main centre of Turkish and Central Asian Manicheism. Almost all of the known Manichean, Iranian and Turkish manuscripts, some of which are thought to be older than the VIIIth century, as well as book and mural paintings, have been found in the Manichean temples of the Uyghur capital Qocho, in North-Eastern Turkistan.<sup>25</sup> Uyghur Manicheism which was of puritan character, with Zurvanite tendencies and highly influenced by Buddhism, produced outstanding literary and artistic works. These constitute a unique testimony of the authentic vocabulary and iconography of Central Asian Manicheism between the VIIIth and XIIIth centuries and therefore serve, as comparative material, for any proposed Manichean identification of cultural manifestations with doubtful connection.

After the fall of the Sasanian Empire and the establishment of Islam in Persia in 637, the persecutions against Manicheism having ceased, the Manichean centre in Babylonia was re-established.<sup>26</sup> Babylonian Manichean influences were again in action and could explain the radiation of dualist sects, such as Paulicianism in Asia Minor and Bogomilism in the Balkans, between the VIIIth—IXth centuries. Towards 901, considered to be the 1500th anniversary of Zarathustra and a prophetic age of revival for his religion, the dualists in general and the Babylonian Manicheans in particular, increased their missionary activities and began to be viewed as dangerous for Islam<sup>27</sup>. The Caliph Muqtadir Billah (907—32) thereupon exiled the Babylonian Manicheans to Samarqand where, in 1095, they were reported to have converted to dualist (*zandiq*) views, the Muslim Turkish Khaqanid monarch Ahmed.<sup>28</sup> Renewed influences of Central Asian Manicheism were therefore possible in the Balkans, in the period between the Xth and the XIIIth centuries, particularly after the Monghol empire was constituted and provided for direct communications between Inner-Asia and the Balkans.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> White Turks: H. Ecsédy, „Uigurs and Tibetans in Pei-t'ing“, *Acta. Or. Ac. Scien. Hungaricae*, XVII (Budapest, 1964), note 14. On the Oghuz migrations to the Balkans, see note 8 in *supra*.

<sup>25</sup> See Esin, „Manichean“, 55—6.

<sup>26</sup> Jes. P. Asmussen, *Xuâstvânift* (Copenhaguen, 1968) 137, 259.

<sup>27</sup> Z. V. Togan, *Ibn Faqlâns Reisebericht* (Leipzig, 1939), XXI.

<sup>28</sup> W. Barthold, *Zur Geschichte der Christentums in Mittelasien* (Tübingen, 1901), 13, 51.

<sup>29</sup> See E. Esin, „*Türk târîhi işiğinda Bulgaristan*“, *Türk Kültürü* (Ankara, May 1978) notes 56—58.

2 — *An iconographic survey*

An attempt will now be made, in the light of Uyghur Manichean iconography, to survey the themes and style of the tombstones in Bosnia-Herzegovina, attributed by some to the Bogomils.

At first sight, the stones in Bosnia-Herzegovina seem wholly unlike any output of Central Asian Turkish Manichean civilization, which true to Mani's reputation as painter, produced mural and book-paintings, on which one may see the iconography connected with various grades of electi, electae and auditors (pls. I/a, b; II/a, b)<sup>30</sup>. No figures resembling the Uyghur electi, which could have been interpreted as the Krstjani, the Bogomil electi, to or as the clergy named Gos, may be remarked on the reproductions of stones from Basnia-Herzegovina, which I have been able to see (pls. III/a; IV/b; V/a), although the Krstjani and the Gos were in existence under Ottoman rule (from 1490), down to the XVIIth century<sup>31</sup>. The stones from Bosnia and Herzegovina rather recall, through their technique and forceful, naïve style, the works of art of the rider and hunter tribes, Slavs and Turco-Huns, as well as Iranians and Goths, who in the early Middle-Ages, took part in mass migrations, on the borders of Asia and Europe. Whatever their ethnic appurtenance, these semi-nomadic or primitively settled tribes, mixed with each other and through a common way of life, sometimes produced analogous artifacts. Such may be, in our view, the engravings and low-relief sculpture on the stones in Bosnia-Herzegovina, showing figures in the dress worn by Eurasian rider tribes (riding-clothes, short tunic, hose and boots, or armour) (pls. III/a, IV/b, V/a). These figures who display weapons, bows and arrows, as well as lances, are engaged in jousts and cynegetic scenes. Solovjev suggested that the deer-hunting on the stones he attributed to the Bogomils (pl. IV/b) could be allegoric. Although the deer was considered one of the avatars of the Buddha, I have not come across a Turkish Manichean text where the deer figures in allegoric guise. In any case, even in allegoric character, such realistic depictions of deer-hunting and pig-sticking could not be tolerated in an

<sup>30</sup> Uyghur Manichean votive banners, with Turkish name cartouches, in Uyghur script, of an electus and of an electa, depicting these personages and kneeling smaller figures (auditors). A. von Le Coq, *Chotscho* (Berlin, 1913), pl. 3. Mural from the Manichean temple of Qocho, showing electi, with some cartouches in Uyghur script, giving names of Turkish noblemen: *ibid.*, pl. 1. Turkish manuscript with an illustration representing Manichean scribes of electi rank: *ibid.*, pl. 5.

<sup>31</sup> Interpretation: A. Solovjev, „*Le symbolisme des monuments funéraires Bogomiles*“, *Cahiers d'études cathares* XVIII (Arque, 1945/5). *Id.* „*Les Bogomiles vénéraient-ils la croix?*“ *Bulletin de la classe des lettres de l'Acad. des sciences morales de l'Acad. de Belgique*, 5e série, XXXV (Bruxelles, 1949/5). *Id.*, „*Le témoignage de Paul Ricaut sur les restes du Bogomilisme en Bosnie*“, *Byzantion* XXIII (Bruxelles, 1953). T. Okiç, „*Les Kristians de Bosnie d'après des documents turcs inédits*“, *X. Milletler-arası Bizans tedkikleri kongresi bildirileri* (Istanbul, 1957). *Id.*, the same article, with additions, in *Südost Forschungen*, XIX (München, 1960). *Id.*, „*Balkanlarda Bogomilizm hareketi*“, *Islam tedkikleri Enstitüsü dergisi*, V/1—4 (Istanbul, 1973). Illustrations: O. Bihalji-Merin and A. Benac, *Steine der Bogomilen* (abbreviation: *Steine*), (Beograd, 1964), XII, XXI, XXIII (illustration of what seems to be pig-sticking), XXIV (illustration of joust) and plates 1, 2, 6, 28, 32, 33, 53. Krstjani (Kristian) and Gos, in the Ottoman period: Okiç, article in *Süd-Ost Forschungen*, 132—34.

Uyghur Manichean setting, where the torture and slaughter of animals was considered a grave sin<sup>32</sup>. On the other hand, epic and cynegetic scenes, engraved or carved in low relief on rocks, were common in the art of Eurasian rider and hunter tribes, both as expression of a mode of life and in ritual aspects. In what concerns the turcophones<sup>33</sup>, whom alone, as a student of Turkish culture. I feel entitled to mention, one may cite the Siberian petroglyphs of the VIIth-IXth centuries, with runiform Turkish inscriptions, attributed to the Qirghiz, such as the *bengü-qaya* (commemorative stone), dedicated to a deceased *alpaghut* (warrior) and similar other works. Some petroglyphs, from the early proto-Bulghar period, at Pliska and Preslav, have also resemblances with certain of the funerary stones in Bosnia-Herzegovina. If we take in consideration the fact that most of the stones in Bosnia-Herzegovina are from the Ottoman period, parallels may be found in Anatolian Turkey, among the figurative tombstones of the XIth—XIIIth century, in Afyon Qara-*hişâr* (p. III/b) and Akhlat (pl. IV/c), which reflect an age where Islam had not yet erased the pre-Islamic imagery. Indeed, figurative tombstones survived in Turkey, down to the XVth century.

The theme of the prey-bird, seizing a deer or caprine, which in Eastern Asia, kept the reminiscences of ancient sacrificial rites, where the prey-bird represented the god of heaven, became a symbol of death in Central Asian, including Turkish, Buddhist texts<sup>34</sup>. Some Inner-Asian depictions of this motif (pl. IV/a) could be interpreted in connection with sacrificial rites and allegories. But deer-hunting with the eagle was also a princely sport, amongst turcophones<sup>35</sup>. It is in this significance, as evidence of the rank of the deceased, that the scenes of falconry on Anatolian Turkish tombstones have been interpreted. A cognate comment might occur on the funerary stones in Bosnia-Herzegovina, with similar iconography (pl. IV/b)<sup>36</sup>.

The tomb-stones in Bosnia-Herzegovina show so-called „dances“ (pl. V/a)<sup>37</sup> which would be difficult to explain, otherwise than in ritual sense.

<sup>32</sup> Asmussen, 27.

<sup>33</sup> Siberian petroglyphs; N. O r k u n, *Eski Türk yazıtları* (Istanbul, 1936—41), III, 195 (Kara-yüz petroglyph); see also E. E s i n, *İslâmiyetten önceki Türk kültür târihi ve İlsâma giris*, (Istanbul, 1978) (abbreviation: Esin, KT), 94, 95, 105, pls. XLVI, LI, LII/a and M. G. L e v i n — L. P. P o t a p o v, *The Peoples of Siberia* (Chicago—London, 1964) 89. Proto-Bulgharian petroglyphs: S. V a k l i n o v, *Formirane na staro-B'lgarskata kultura* (Sofia, 1977), 103. Afyon Qara-*hişâr* tombstones: K. O t t o - D o r n, „Türkische Grabsteine mit Figurenreliefs“, *Ars Orientalis*, III (Michigan, 1959), figs. 13, 18. Akhlat tombstones: B. K a r a m a ğ a r a l l i, *Ahlat mezar taşları* (Ankara, 1972), figs. 98, 99. Ritual aspects: see note 34 infra.

<sup>34</sup> E. E s i n, „Sacrificial themes in the art of the Altaic and Uralic peoples“ *Altaica, Proceedings of the XIXth meeting of the Permanent International Altaistic Conference* (Helsinki, 1977).

<sup>35</sup> On hunting with the eagle: E. E s i n, „Toğrul and *ğara-ğuş*“, *Annali dell Istituto Orientale di Napoli*, 36 NS XXVI (Naples, 1976), 202—208, pl. IV/a (the Inner—Asian specimen of this motif shown here is on a polychrome felt application from the sixth tomb of Noin-ula, attributed to the Hsiung-nu of the II and century). Falconry on the Afyon Qara-*hişâr* tombstone: O t t o — D o r n, op. cit. in note 33, fig. 22.

<sup>36</sup> *Steine*, (op. cit. in note 31), pls. 18, 35.

<sup>37</sup> *Steine*, pls. 11, 14 and on p. XXII (stone in Radimlja, Eastern Herzegovina).

They resemble some depictions on metal-work, dated in the IXth—Xth centuries, from Western Siberia (pl. V/b)<sup>38</sup> attributed to Fiano-Ugrians, and from the land of the turcophone Khazar,<sup>39</sup> interpreted by Leshchenko as shaman dances during sacrificial rites. Some Siberian and Khazar varieties, which represent figures holding knives, could be linked to the ceremonies of the oath of allegiance, sworn by ancient nomads and Turks, over the cup and sword<sup>40</sup>.

It is in the category of ancient East-Asian motifs, adopted by several religions, including Manicheism, but also by the Eurasian rider and hunter tribes, that one could tentatively place the motifs with celestial symbolism, such as the luminaries and the double-dragon (pl. VI/a)<sup>41</sup> which appear on some stones in Bosnia-Herzegovina. The luminaries<sup>42</sup>, including the cross inscribed within the solar disc and the double-dragon (Kök-luu or Evren in Turkish),<sup>43</sup> were ancient celestial symbols in East Asia and amongst various nomads and Turks. The double-dragon, flanked by the luminaries figured on tombstones, as seen on a stele of the turcophone Tabghach (T'opa, Northern Wei) reigning in Northern China between 386—556 (pl. VI/a)<sup>44</sup>. The double-dragon or the dracontine arch, with the symbols of luminaries in the mounths of the dragons, surmounted both the edicts hewn on stone an the funerary steles of the Turkish *qaghans* who were titled as heavenly<sup>45</sup>. The same symbol figured also on the edict, proclaiming Manicheism as state religion, of an Uyghur *qaghan* of the VIIIth or early IXth century, at his city of Ordu-baliq, in present Mongolia (pl. VII/a).<sup>46</sup> It is as a consequence of the ancient tradition of astral cults that the solar and lunar gods were described as anthropomorphous figures in Turkish Manicheism and the title *kün-ay tengri* (solar-lunar god), which expressed heavenly brilliance, was extended to Mani<sup>47</sup>, as well as to two Uyghur qaghans of the Xth century.<sup>48</sup> An Uyghur mural showing a Manichean electus with conjoint solar and lunar is thought to represent Mani (or some Manichean qaghan).<sup>49</sup> The Manichean concept of luminaries, as heavenly ships, on which the blessed sailed to the celestial pole, was also expressed in Central Asia, but had a different iconography (pl. II/b).<sup>50</sup> An Irano-Turkish Manichean text, dedi-

<sup>38</sup> V. Yu. Leshchenko, „Ispol'zovanie vostochnogo serebra na Urale“, V. P. Darkevich, *Xudozhestvennyy metall Vostoka* (Moscow, 1976), 183, fig. 25.

<sup>39</sup> Darkevich, *op. cit.* in note 38, pl. 54/5.

<sup>40</sup> See E. Esin „And“, *In Memoriam K. Erdmann* (Istanbul, 1969).

<sup>41</sup> Steine (*op. cit.* in note 11), p. XXV, stone from Hodovo, Eastern Herzegovina.

<sup>42</sup> See E. Esin, „Kün-ay“, *Altuncı Türk Tarih Kongresi bildirileri* (Ankara, 1972)\*

<sup>43</sup> E. Esin, „The dracontine arch and the apotropaic mask in Turkish symbolism“, *Art and archaeology research papers*, III (London, June 1973).

<sup>44</sup> O. Sirén, *Chinese sculpture from the Vth to the XIVth centry* (London, 1924), II, pl. 128. The Tabghach were turcophone tribes: see the sources given by Esin, *KT* (*op. cit.* in note 13), 62—74.

<sup>45</sup> See note 43 *supra*.

<sup>46</sup> See Esin, „Dracontine arch“ (*op. cit.* in note 43), 35, fig. 5.

<sup>47</sup> Asmussen (*op. cit.* in note 26), 163, 206, 210.

<sup>48</sup> J. R. Hamilton, *Les Ouighours*, (Paris, 1955), 142—43.

<sup>49</sup> Le Coq, (*op. cit.* in note 33), pl. 1.

<sup>50</sup> Text: see note 51 *infra*. Illustration: Le Coq (*op. cit.* in note 33), pl. 4/b.

cated to an Uyghur *qaghan*<sup>51</sup>, depicts heaven, with the celestial double-dragon and the luminaries. The similar symbols of the stones in Bosnia-Herzegovina may therefore be connected with Central Asian Manicheism, but not exclusively. They were, as commented above, traditional in Inner-Asia and survived as heavenly symbols, equally in Turkish culture and art<sup>52</sup> including tombstones<sup>53</sup> (pls. VII/b, c), even after Islam. The double-dragon coils around the solar disc on the stele of Afyon Qara-*hişâr*,<sup>54</sup> attributed to Turkish nomads of the XIth—XIIIth centuries (pl. VII/b).

One may perhaps conclude, that although, historically, the influences of Central Asian Manicheism on Bogomilism were possible, there is no decisive evidence of links with Central Asian variety of Manicheism, on the tombstones of Bosnia-Herzegovina. On the other hand, some of these funerary monuments reflect, as noted by Benac<sup>55</sup>, a Christian faith, and the reminiscences of cosmic concepts observed among mediaeval Eurasian rider-hunter tribes and their descendants.

<sup>51</sup> F. W. K. Müller, „Handschriften Reste in Estrangelo Schrift aus Turfan“, *Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wiss.*, (Berlin, 1904/2), 37—8.

<sup>52</sup> See notes 42 and 43 *supra*.

<sup>53</sup> Esin, „Draconine arch“ (op. cit. in note 43), 36, note 77. Karamağaralı, fig. 234 (catalogue no 71), tombstone of Imaduddîn 'Imad b. Mağammad b. Ĥabib. The date is illegible, but the tombstone is placed close to another tomb dated H. 682/1283. The artists have signed their names as Muğammad b. Wais (Turkish form of Uwais) and his help.

<sup>54</sup> Otto-Dorn, Abb. 2.

<sup>55</sup> A. Benac, „Die Gräber in Bosnien und der Herzegovina“, *Steine der Bogomilen* (Beograd, 1964), XXXIV—XXXIX.

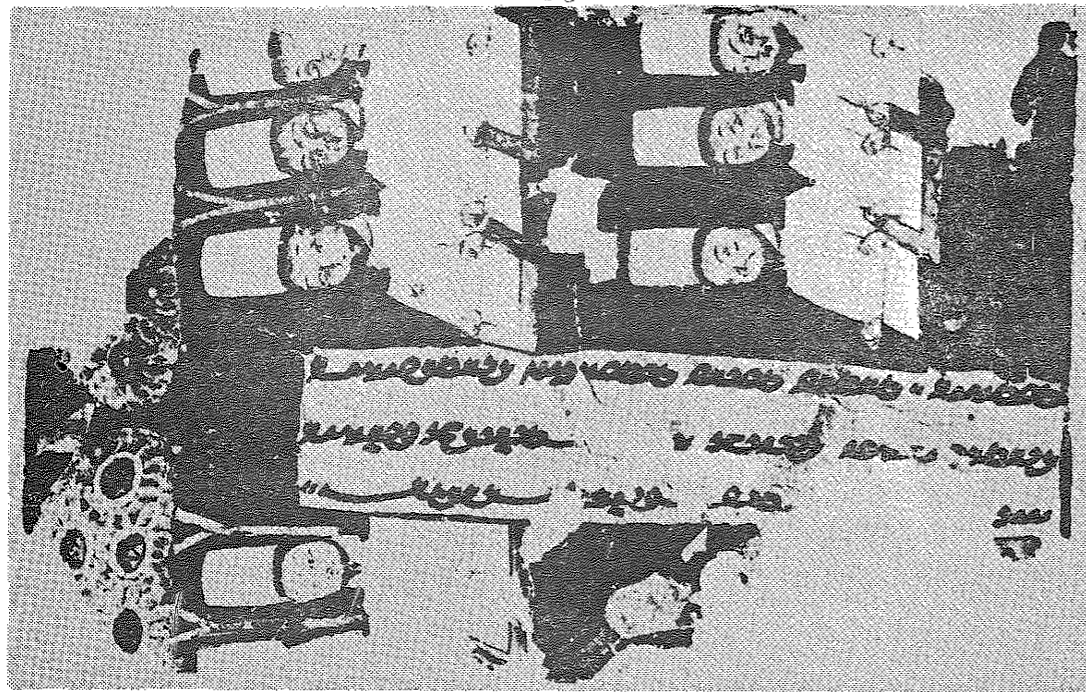


I/a



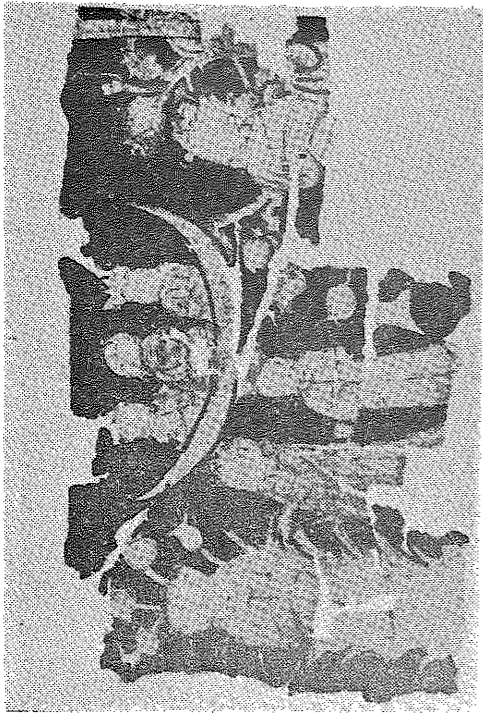
I/b

Pl. I/a, b. Votive banners, dated in about the IXth—XIIth centuries, with portraits and Turkish inscriptions giving the names of an *electa* (Bosush Tengrim: My divine lady Sorrow) and of an *electus* (name illegible) and showing smaller figures of auditors. After Le Coq, pl. 3. See note 30.



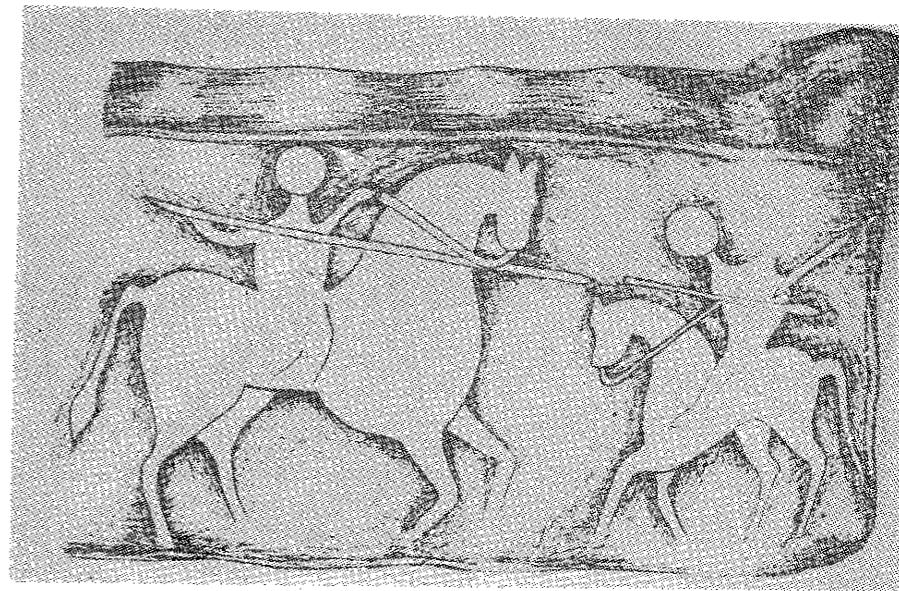
II/a

Pl. II/a. Folio of a Turkish Manichean manuscript, dated in about the IXth century, showing *electi*, as scribes. After Le Coq, pl. 5. See note 30.



II/b

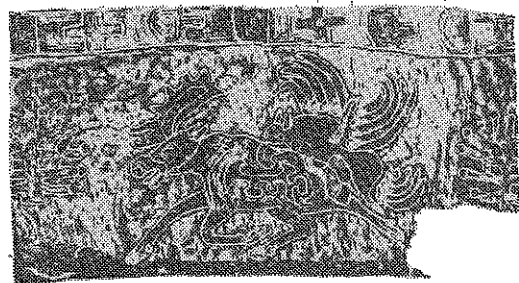
Pl. II/b. Painting on textile, found in the Manichean temple of Qocho (the Uyghur capital between 850—1212), showing a heavenly crescent-shaped ship, with anthropomorphic figures, some of which are decorated with pomegranates. After Le Coq, pl. 4/b. See note 46.



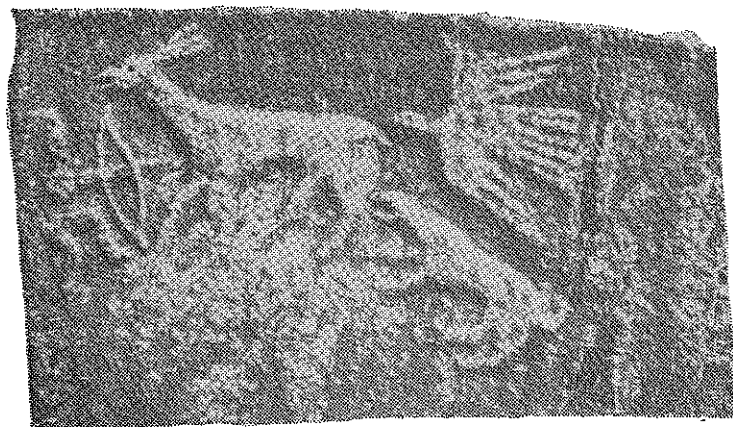
Pl. III/b. Low-relief sculpture, carved on a funerary stone, from the Anatolian cemetery of Afyon Qara-*hişâr*, dated in *ca* the XIth-XIIth centuries. After Otto-Dorn, fig. 18. See note 33.



Plate III/a. Funerary stone at Glavca, Stolac, in Bosnia — Herzegovina. After Benac — Bihalji Merin, XXIV. See note 31.



IV/a



IV/b

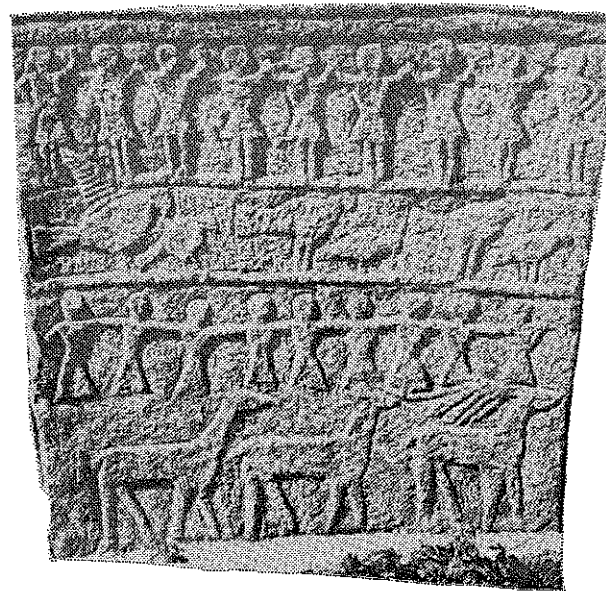


IV/c

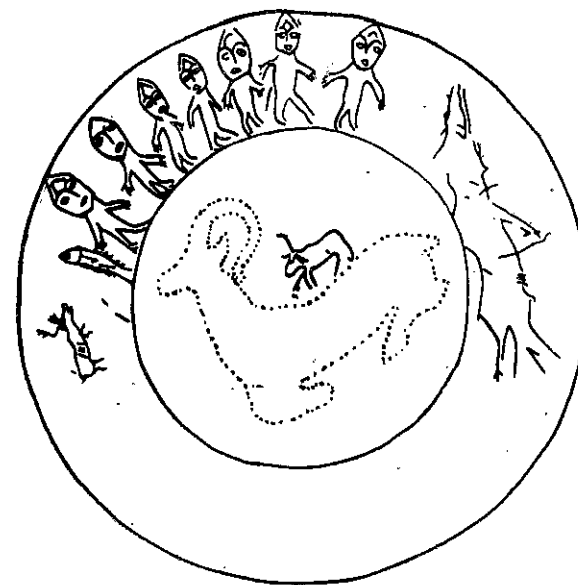
Pl. IV/a. Fragment of felt-appliqué carpet from the tomb of Noin-ula, in present Mongolia, attributed to the Hsiung-nu of the II<sup>nd</sup> century B. C.  
After Esin, „Toğril and Kara-kuş“, pl. IV/a. See note 35.

Pl. IV b. Funerary stone at Gornja Dragicina, in Bosnia-Herzegovina.  
After Benac — Bihalji Merin., pl. 35. See note 31.

Pl. IV/c. Low-relief sculpture on a funerary stone shaped like a ram, from the Anatolian Turkish cemetery of Akhlat.  
After Karamağaralı. See note 33.



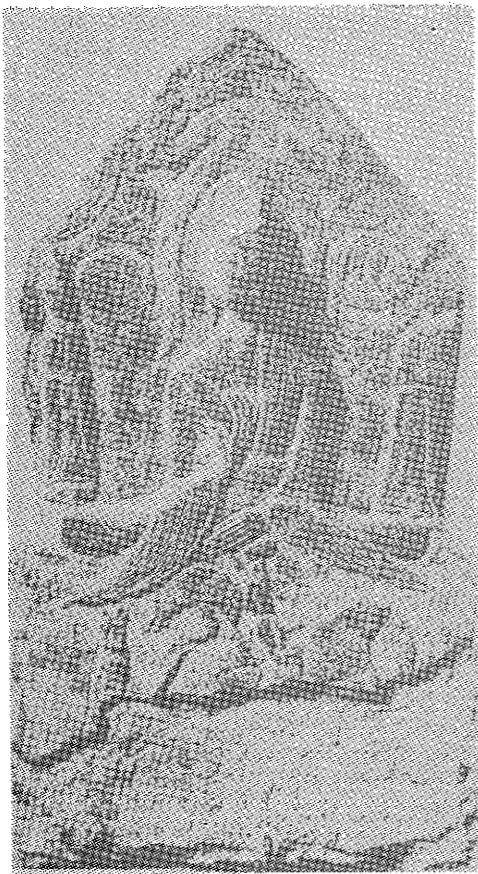
Pl. V/a. Funerary stone from Brotnice. After Benac-Bihalji Merin, pl. 14.  
See note 37.



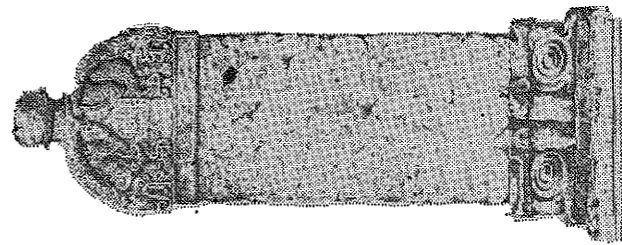
Pl. V/b. Silver plate, dated in the IX<sup>th</sup>-X<sup>th</sup> century, found in Western Siberia.  
After Leshchenko. See note 38.



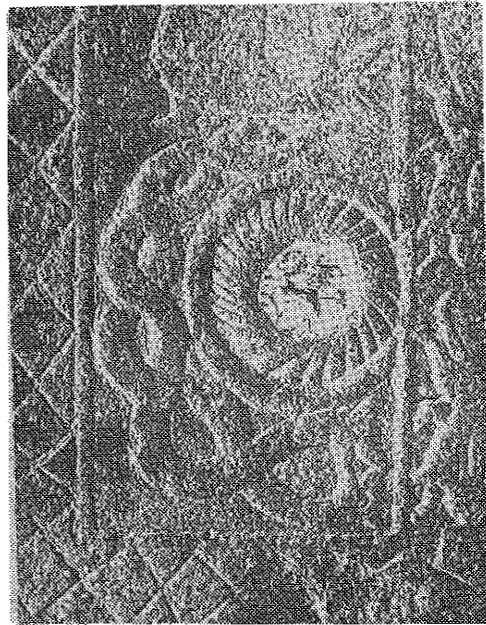
Pl. VI/a. Funerary stone from Hodovo, in Bosnia Herzegovina.  
After Benac-Bihalji Merin.  
See note 41.



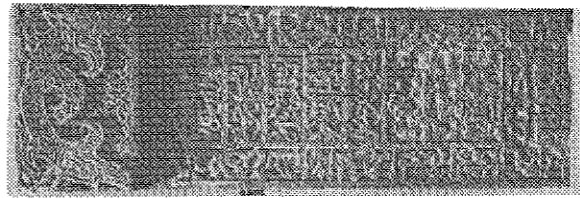
Pl. VI/a. Tombstone of the Vth century in Shensi. After Sirén, II, pl. 128.  
See note 44.



Pl. VII/a. Stele of a Manichean Uyghur Qaghan of the early IXth century at Ordubaliq (in present Mongolia).  
After Esin, „Draconine arch“, fig. 5.  
See note 46.

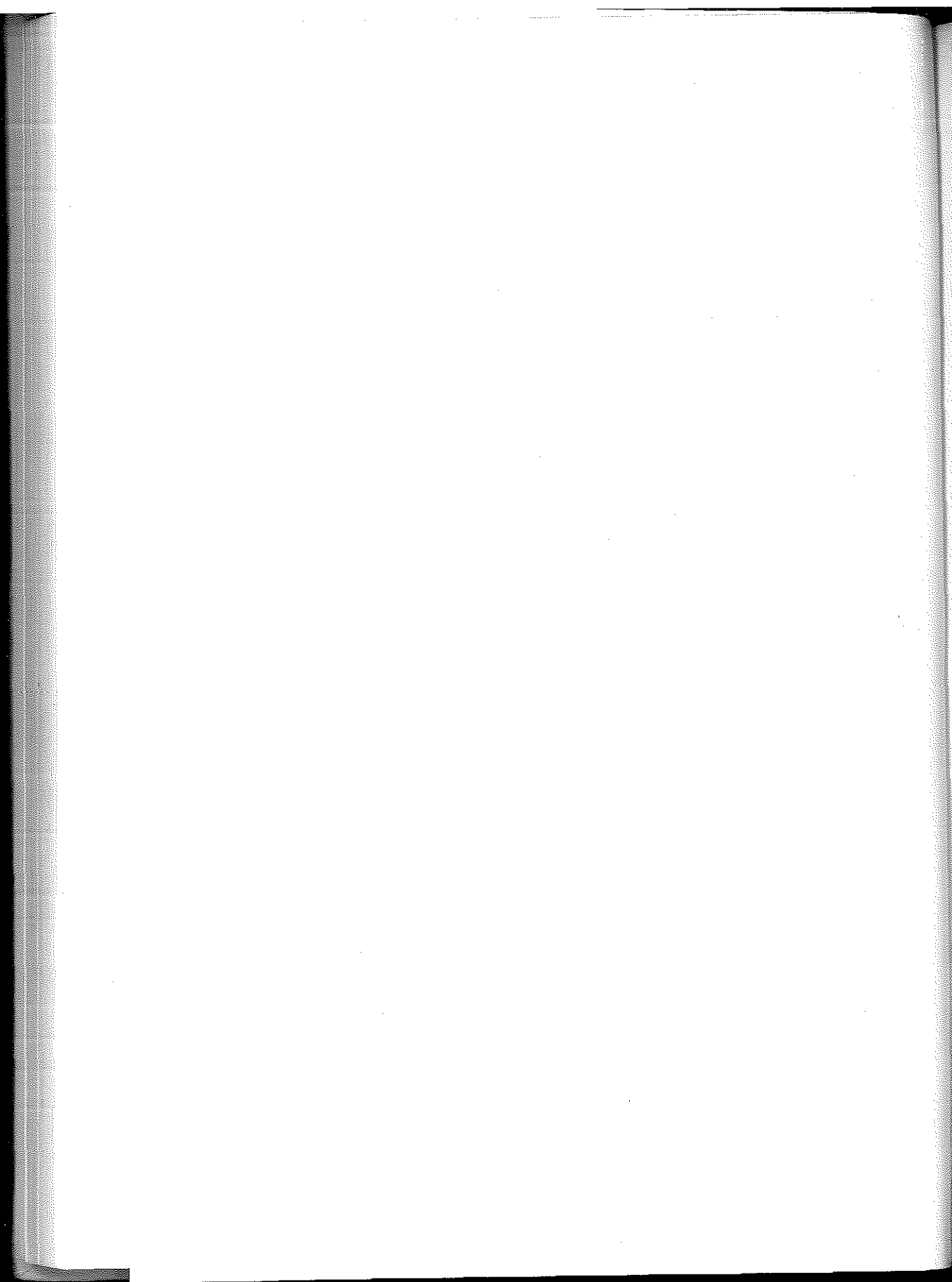


Pl. VII/b. Fragment of Turkish tombstone, dated in the XIth — XIIIth centuries in Afyon Qara-hışar, in Anatolian Turkey.  
After Otto-Dorn, fig. 2.  
See notes 53, 54.



Pl. VII/c. Islamic Turkish tombstone, dated in the XIIIth century, in Akhlat, Anatolian Turkey.  
After Karamagrali, fig. 234.  
See note 53.





## ДУАЛИСТИЧКИ ЕЛЕМЕНТИ ВО МАКЕДОНСКИОТ ФОЛКЛОР

Богомилското движење, како една широка и масовна појава во X в., се проширило многу брзо од Македонија во другите соседни балкански земји, и го добило своето заслужено место во денешната современа историја. Богомилската идеологија своите пошироки сфаќања за ред пројави од секојдневноста, но и за најатавистички стари поставки, определува еден посебен поглед кон светот, а со тоа, се разбира, и посебен третман и приод. Богомилите многу бргу минале во јасен расчекор со официјалната христијанска религија, толку силно вкоренета во животот и обичаите на средновековните луѓе.

Меѓу изворите од кои денес можеме да црпиме материјали во врска со нивното целосно разоткривање и претставување, се вбројуваат ред историски и книжевни дела, кои се разграничуваат според историскиот или според литературниот род кон кој припаѓаат. Во историјата на литературите на словенските народи е постојако нагласувако дека личната интервенција на богомилите, како книжевни автори, најмногу се одразила преку апокрифниот книжевен род. Меѓутоа, ако тргнеме според досега постојните и проверени веродостојни изворни податоци, за ниеден апокрифен ракописен текст што стигнал до нас не може да се рече со сигурност дека потекнува како вистинска творба од перото на некој богомил. Единствено, историска подлога имаме за интересниот апокрифен состав „Видението на Исаија“<sup>1</sup>. Од овие причини, како многу апокрифни текстови ни откриваат чисти богомилски поставки, ги вбројуваме во псевдобогомилската книжевност.

Многу елементи од идеологијата и од разновидните сфаќања на богомилите разоткриваме во умотворбите од народното творештво. Меѓу нив и апокрифите постои тесна врска, а оттаму не треба да зачудува и фактот дека тие меѓусебно си влијаеле. Народното творештво ги наталожувало сите слоеви од разните верувања на луѓето и во тие наслани не е тешко, меѓу паганските, меѓу најстарите еретички, па и христијански верувања, да се разоткрие и богомилската нота. Длабоката вкоренетост на дуалистичките прти во народните македонски умотвор-

<sup>1</sup> Видението на Исаија се наведува во грчкиот синодикон на православјето. (J. Gouillard, *Le Synodikon*, 65, P. 6. 131, 44.)

би поттикнува несомнено кон разгледување на богомилските остатоци во фолклорот воопшто, за што ќе стане збор и во овој труд.

Веднаш треба да се констатира дека врз основа на собраните и објавените фолклорни материјали од Македонија темата не може да се рече дека е исцрпена, бидејќи тие се минимални и недоволни. Сепак, и колкав да е нивниот обем, тие разоткриваат интересни остатоци од богомилските стремежи и претставуваат интересен материјал за изучување. На крајот од овој труд ќе посочам сè уште мошне интересни народни умотворби со дуалистички белег, кои живеат денес низ Македонија, особено во оние одделни региони каде што се зачувал постариот фолклор.

Стремежот да се разоткријат дуалистичките наслаги во творештвото на еден народ е забележан од страна на повеќе научници. На пример, врските на богомилството со украинскиот фолклор ги забележал и проучувал К. Радченко<sup>2</sup>. Во Бугарија со ова прашање бил преокупиран Ј. Иванов, кој има посочено интересни народни творби од бугарскиот и од македонскиот фолклор<sup>3</sup>. Кон него се придружила, во поново време, и Д. Петканова<sup>4</sup>.

Македонските народни умотворби на ова поле недоволно се проучени. Во најново време се појавија две студии: Д. Драгојловиќ: „Богомилски апокрифни реликти од Македонија“<sup>5</sup>, и В. Антиќ: „Богомилскиот дуализам и фолклорот“<sup>6</sup>.

Најголем број забележани македонски народни умотворби со дуалистички тенденции среќаваме во собраните десеттомни дела на Марко К. Цепенков, што ги издаде Институтот за фолклор во Скопје<sup>7</sup>. Помал број среќаваме во „Зборникот“ на Кузман Шапкарев<sup>8</sup>, а бројот е уште помал во другите зборници на народни умотворби, на пример, во „Зборникот“ на Миладиновци<sup>9</sup>.

По разгледувањето на собраните материјали, може да се констатира уште една појава. Најмногу творби со дуалистичка ориентација се собрани во Прилепско. Тоа и не треба да зачудува, зашто познато е дека богомилските црковни општини биле на теренот меѓу Вардар, Охрид, Шар Планина и Пелагонија. Благодарейќи на вредниот македонски собирач на народни умотворби Марко К. Цепенков, денес можеме да проследиме во колкава мера навлегла богомилската идеологија во нашиот

<sup>2</sup> К. Ф. Радченко, *Этюды по богомилству*, Известия Отд. рус. яз. и слов. 1910, кн. 4.

<sup>3</sup> Јордан Иванов, *Дуалистични български народни легенди*, Богомилски книги и легенди, София, 1970, 327—383.

<sup>4</sup> Донка Петканова: *Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството то*, Известия на Инст. за бълг. литература, София 1958, кн. VI, 81—101.

<sup>5</sup> Македонски фолклор, Скопје, 1970, III, бр. 5—6, 25—33.

<sup>6</sup> Вера Антиќ, *Низ странициите од јужнословенските книжевности*, Скопје, 1977; Современост, Скопје, 1976, бр. 7—8, 58—84.

<sup>7</sup> Марко К. Цепенков, *Македонски народни умотворби*, Скопје, 1972. Натаму се цитираат десетте томови од делата на Цепенков.

<sup>8</sup> Кузман А. Шапкарев, *Сборник от български народни умотворения*, София, 1968—1973.

<sup>9</sup> Миладиновци, *Зборник*, Скопје, 1962.

фолклор, особено ако се има предвид и неговиот објавен архивски материјал. Меѓу другите локалитети каде што биле забележани дуалистички народни умотворби, треба да се споменат: Леринско, Битолско, Охридско, Велешко итн.

Поголем дел од фолклористичките забележани творби разоткриваат космогониски поглед кон светот, карактеристичен за богомилската ерес. Овие творби за нас се од посебна важност. Меѓу нив посебна старина ни разоткрива приказната „Господ кога го истера Адама од рајот“<sup>10</sup>. Ваква варијанта забележал и Ј. Иванов<sup>11</sup>. Таа е слична со познатата библиска историја за истерувањето на првите луѓе од рајот, Адам и Ева, кои на земјата морале да се зафатат со плуг за да ја обработуваат. Меѓутоа, наеднаш пред Адама се појавил гаволот: „Не те остаам оти јас ја повелаам земјата, да, затоа не те остаам“. Секако, реченицава јасно нè упатува кон познатото богомилско космогониско толкување, дека е гаволот творец и господар на земјата. Во „Беседата“ на презвитер Козма се разоткриваат богомилите: „Го сакаат и самиот гавол, кој е творец на сè што е видливо и невидливо“<sup>12</sup>.

Приказнава нè потсетува на верзиите на апокрифните состави за Адам и Ева, најверојатно создадени во гностичките средини, од каде што достигнала и во Македонија. Според Д. Драгојловиќ, „македонските богомили му дале на овој апокриф една изразито политичко-социјална содржина“<sup>13</sup>. Преку Адама се согледува намачениот и експлоатиран селанец во служба на феудалните господари.

Натамошниот текст на приказнава го разработува мотивот за продавањето на човечката душа на гаволот, мошне обработувана тема во средновековната книжевност. Истата тема достигнала кулминација во делото „Фауст“ на Гете. За да добие дозвола да ја ора земјата, Адам морал да му даде потпис на гаволот со сопствената крв, со уверување дека ќе биде негов човек. Во случајов само да укажеме дека Евтимиј од Периблента оставил податоци дека богомилите му се клањале на Сатаната.<sup>14</sup> Во друга варијанта на една прилепска приказна договорот го потпишуваат за светлина. Насловот на приказната гласи: „Адам и Ева истерани од рајот“<sup>15</sup>. Овде гаволот е претставен како цар на темнината: „Не бојте се. Ево, не бојте се, и не страшете се од темницава, оти јас сум цар на неа, сега брго ќе одам и ќе ви донесам светлина“. И оваа приказна обработува апокрифен мотив, врз „една изразито манихејско-богомилска основа“ — истакнува Д. Драгојловиќ<sup>16</sup>. Во основата на манихејското учење влегувало верувањето дека постои свет на светлината и свет на темнината. Стремежот кон светлината, во случајов, вне-

<sup>10</sup> Цепенков, 4, бр. 141, 11—12.

<sup>11</sup> И. Иванов, *Богомилски книги*, бр. 14, 351—352.

<sup>12</sup> М. Г. Попруженко, *Козма Презвитер*, Софија, 1936, 6.

<sup>13</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилски апокрифни реликвији од Македонија*, Македонски фолклор, Скопје 1970, бр. 5—6, 27.

<sup>14</sup> Cf. Ficker, 30, cf. 211.

<sup>15</sup> Цепенков, 4, бр. 142, 13—16.

<sup>16</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилски...*, 29.

сува нова порака, зашто тој означува и стремеж кон спознание. Овој мит од балканската богомилска средина преминал кај западните еретици, па — според тоа — значењето на ваквиот мотив се проширува не само во македонски, туку и во светски литературни размери, низ богомилските космогониски приказни.

Измачуваните луѓе со стеги во феудалното општество биле готови да се продадат и за малку задоволство. Во една битолска приказна со наслов „За момчето и за ѓаволот што го направил среќно“<sup>17</sup>, наоѓаме точно вакво оправдување. Момчето било измачувано од својот господар. Тоа го викало господа на помош, но последниов не доаѓал. Затоа, пак, се појавил ѓаволот: „На овој свет ќе ти даа сè што сакаш, и ка беда твој, ама ти ќе ми се потпишеш и на оној свет да бидеш мој“. За својот потпис момчето добило убава жена, што веднаш нè враќа кон средновековниот расказ за Еладија<sup>18</sup>.

Во македонскиот фолклор може да се набројат повеќе умотворби што зборуваат за космогониските погледи на дуалистите. Во некои од нив господ и ѓаволот се јавуваат како рамноправни творци, потоа, во најдобри меѓусебно пријателски односи, што го истакнува во извесна мера крајниот богомилски дуализам при создавањето на светот, зашто и двајцата се јавуваат како првоначални творци. Во други приказни ѓаволот се јавува најчесто како второстепен творец. Во велешката приказна „Ѓаволот го создава волкот“<sup>19</sup>, во почетокот се јавуваат господ и ѓаволот како рамноправни творци, како браќа. И ѓаволот твори рамно со бога, со што почетокот на творбата се вбројува кон истакнатите дуалистички белези. Во натамошниот текст крајниот дуализам омекнува. Ѓаволот го создава волкот од кал, но не успева да го оживи, не може да му вдахне душа. Според некои апокрифни текстови, ѓаволот не можел да ги оживее и првите луѓе создадени од кал и морал да вметне во нив ангели, зашто сепак треба да дојде до израз божественото потекло, а последново го носат ангелите. Друга една велешка приказна истакнува уште поумерен дуализам.<sup>20</sup> Слична варијанта забележал и Кузман Шапкарев во Охрид.<sup>21</sup> И овде, како творец, се јавува ѓаволот. Останувајќи само со фалбата дека може да создаде човек, всушност, наместо човек, создал волк, кој пак оживува со помошта на бога. За дружбата господ — ѓавол зборуваат повеќе книжевни средновековни текстови, групирани главно околу насловот „Тиверијадско Море“.<sup>22</sup>

Богомилите бргу го ублажуваат заострениот дуализам, наследен од постарите ереси. Мошне интересни наслаги среќаваме во друга прилепска приказна, со наслов „Зерзевулот, коа го истерал господ од рајот“<sup>23</sup>. Во почетокот господ и Зерзевулот живееле заедно. Во моментот

<sup>17</sup> СБНУ, XIX, 9—14.

<sup>18</sup> Драгољуб Павловиќ, *Из наше книжевности феудалној доба*, Сарајево, 1959, 304—308.

<sup>19</sup> СБНУ, XII, 132.

<sup>20</sup> СБНУ, XII, 164—165.

<sup>21</sup> СБНУ, XII, 346.

<sup>22</sup> И. Иванов, *Богомилски книги*, 290—301.

<sup>23</sup> Цепенков, 4, бр. 219, 219—221, СБНУ, I, 97.

кога Зерзевулот посакал да стане рамен со него, „господ го истерал Зерзевулот со неговите ангели од рајот и, и преколнал да бидат црни и темни, а седењето да им биде во вечна мака“. Протераниот Зерзевул гради на земјата втор рај, и сите ѓаволи се зафаќаат околу градењето на една кула, од каде што ќе можат да го убијат господот. Меѓутоа, нивните напори остануваат напразни, бидејќи господ ја уништува кулата и со неа пропаѓаат во бездната сите ѓаволи. И покрај постојаното ривалство меѓу господот и Зерзевулот, во приказната е истакнат умерен дуализам, бидејќи надмоќноста на господот расте. И самата победа на добрата сила, на крајот од приказната, јасно ги открива ублажените дуалистички тенденции.

Инаку, под името Зерзевул во средновековните текстови и во фолклорот се јавува кнезот на најниската сфера. Тој успеал да ги расее меѓу луѓето омразата, злобата, пакоста, гневот, кавгата и сите други лошоти, на што посебно се задржал Р. Груик<sup>24</sup>. Со ова, и тој се јавува како сила спротивна на бога. Разгледувајќи ја оваа приказна, и Д. Драгојловиќ истакнува: „Со таквата своја содржина, оваа легенда очевидно претставува една фолклорна гранка на онаа богомилска апокалиптична и визионерска книжевност во која централно место зазема верувањето во космичка револуција во која бог ќе ги сруши моќните и богатите, и ќе основа свое кралство на љубов и слобода меѓу луѓето. Конфликтот меѓу угнетените и угнетувачите во апокалиптичната книжевност е пренесен во космички размери, во конфликт меѓу бога и ѓаволот, кој ќе заврши со небесен бој и конечен триумф на доброто“.<sup>25</sup>

И оваа македонска приказна потсеќава на дуалистичките теомахиски апокрифи, кои главно поаѓаат од Јовановата апокалипса, која пак егзистира и влијае врз разновидните текстови уште во I в. од н.е. Таа станала „евангелие на гладните и понижените“. Индиректните одгласи од овој состав ги наоѓаме и кај нашите богомили, врз чија основа се развила и прилепската приказна.

Мошне интересна варијанта на оваа тема ни разоткрива архивскиот материјал на Марко Цепенков, под наслов: „Сатаната му се спротивставува на бога, но бог страшно го накажал“.<sup>26</sup> Како првоначелен творец се јавува бог. Тој создал десет чинови ангели и за секој чин назначил по еден „сераскер“. Како главен „кумандир“ над сите чинови бил Исус Христос. Сераскерот на десеттиот чин се викал Деница. Овој понатаму одигрува слична улога како Зерзевулот. Деница му завидува на Исуса, особено на Адама и Ева, зашто и тие имаат божествено потекло. Големецот Краса, поттикнат од лошите намери на Деница, се преправил во змија и ги натерал првите луѓе да загризат од забранетиот плод. Тогаш господ го претворил Краса во аспид. Адам и Ева ги истерал од рајот, но ги благословил. Деница со завидливите ангели биле протерани од небото. „И не би час, втасале над алаја (ангели), со огнени камшици

<sup>24</sup> Р. Груиќ, *Космолошки проблеми по нашим старим рукописима*, Годишњак Скопског Филозофског факултета, I, 1930, 185.

<sup>25</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилски...*, 31.

<sup>26</sup> Цепенков, 4, бр. 140, 7—11.

низ рајо, низ неверните ангели од Деница, од силата на огнените камшици беше се поцрнели и ако не избегаа од рајо, кеше да изгорат, за чудо големо“. И кулата на Деница пропаѓа во огнено езеро. Оваа варијанта го истакнува уште поумерениот дуализам, во споредба со претходната, зашто Деница има многу понизок чин и место од господа и од Исуса. И Деница покажува творечки способности, но многу обични.

Во повеќето дуалистички творби преовладува умерениот дуализам. Во космогониските приказни приматот му е речиси секогаш даден на бога. Гаволот е обично второстепен творец. Додека богомилите јасно истакнувале дека е гаволот творец на целата земја, во фолклорните творби, во кои несомнено се вкоренувале христијанското чувство, морал и религија, морале да се ублажуваат заострените дуалистички противречности.

Покрај космогониските елементи, во дуалистичките народни творби среќаваме и посебни асоцијации од ставовите на богомилите. Така, на пример, социјалната нота, која богомилите ги издига и до револуционери, провејува во ред македонски народни умотворби. За изворите на овие мотиви имаме поцелосна претстава, а меѓу нив секако се вркстува и влијанието на ересите. Многу творби избобилуваат со вакви мотиви. Да ги споменеме приказните: „Зависливио богат и сиромашно праведен што стана цар“;<sup>27</sup> „Сиромашната баба со кокотката што му ја изеде богато“;<sup>28</sup> „Господ држи еден богаташ во една бука три дена“.<sup>29</sup> Богомилски асоцијации наметнува и следниот цитат од приказната „Сиромасите и свети Илија“<sup>30</sup>: „Арно ама, имајќи сиромасите јадење и пиење, не му одеде на богатите да копаат в лозје, од ноќ до ноќ, да му стојат пред нив као диреци, за да не можат да се почешаат и да ѝ држат до зајсонце“.<sup>31</sup> Оваа реченица го разоткрива јазот меѓу обесправените и господарите. Првите зборуваат многу смело и отворено: „Нема, нема, да ви идиме, а чорбаши, да ви работиме за едно сто пет пари цел ден! Слава богу не сме борчили на Евреите! Најпосле, колку за леб и сол, ни дал госпо, сполај му, не сме итијачлици, за вашите сто и пет пари. Сега алтл'к да ни даите, и пак, не идиме. А, да видиме, сега опнете, сами работите лозјата, нивјето и имајте си богато“.<sup>32</sup> Во приказната свети Илија им издејствувал берикет на сиромасите, но „колку им треба“, а не големо „богато“.

Имајќи ги предвид искажувањата на Презвитер Козма за односот на богомилите спрема богатите, спрема трудот, приказнава несомнено побудува на мислење дека и таа е создадена врз основа на јасните ставови на богомилите. Со ваквите индиректни докази, точно уште еднаш им се потврдуваат нивната сила и настојување да се прошират нивните идеи.

<sup>27</sup> Цепенков, 5, бр. 350, 273—278.

<sup>28</sup> Цепенков, 5, бр. 357, 296—299.

<sup>29</sup> Цепенков, 4, бр. 211, 200—202.

<sup>30</sup> Цепенков, 4, бр. 185, 136—138.

<sup>31</sup> Ibid. 138.

<sup>32</sup> Ibid. 138.

И во поетските народни творби, особено во песните настанати под влијанието на апокрифите „Видението на апостол Павле“ и „Одењето на Богородица по маките“, се забележуваат класни диференцирања, релјефно дадени. На пример, во рајот богатите биле:

„зенгите во темница,  
кемер-кесе под колено.  
Сиромасите во светлина,  
кандилата над главите,  
ламбадите во р'цете“.<sup>33</sup>

Вакви примери нуди изобилно фолклорот, на јужнословенските народи.

Познато е дека богомилите не ги почитувале црквите, потоа иконите, а во чудата што се извршувале над гробовите на светителите никако не верувале. Тие имале многу пореален став кон современите текови на животот. Овие нивни позитивистички тенденции останале и во одделни творби. Во една приказна се искажува наполно недовербата кон молитвата што ја пее попот над болната жена.<sup>34</sup> Слични тенденции пројавува и приказната „Богомолната жена прва оросија“.<sup>35</sup> Во неа жената постојано му се молела в црква на бога, а вршела блудни дела. И мажот што најмногу се молел во црквата бил крадец. Богомилите секогаш нагласувале дека црквите им служеле на христијаните за најобични разговори, а не за суштинско молење, и ги негирале како свети домови сите црквени собиралишта.

На богомилски тенденции укажуваат и некои песни забележени од Миладиновци. Во една песна од Струмица Марија им открива на браќата:

„М'ка ни је од рода хрисјанска,  
ние бехме по земја Легенска,  
Бог да биет Легенски христјани!  
Не се знаат постаро, помладо,  
не си слават светци от година,  
не си држат Петка и Недеља.  
Во света недеља метат,  
лице ѝ напрашиле,  
на света недеља печески  
очи ѝ изгореле...“<sup>36</sup>

И кукушката варијанта подвлекува дека тројанските христијани не ги почитувале божјите заповеди, па дури „темен, свеќи они не си

<sup>33</sup> Песната е од Костурско, Македонски преглед, Софија, 1924, I, кн. II, 38, 21.

<sup>34</sup> Цепенков, 5, бр. 270, 51—52.

<sup>35</sup> Цепенков, 5, бр. 310, 162—166.

<sup>36</sup> Миладиновци, бр. 30.



паљат“.<sup>37</sup> Песната ги споменува павлиќаните, кои се задржале подолго на Балканот, особено во Бугарија. Па, често и богомилите биле наречувани павлиќани.

Во трета песна кај Миладиновци, од Панаѓуриште, луѓето се од земјата Павлијанска (во друг стих Палестинска). И тие:

„Не си ходат во чесни черкови,  
Не сја крстат, не сја богу молат,  
Не си зимат света литургија“.<sup>38</sup>

Врз ваквите примери се задржува во бугарскиот фолкор Д. Петканова.<sup>39</sup>

Противцрковен став изразува и приказната „Посникот и вдовицата праведница“.<sup>40</sup> Испосникот доаѓа до заклучок дека е вдовицата поправедна од него, иако не се молела многу и не одела в црква. Таа го послушала испосникот и почнала да оди секој ден в црква, и оттогаш во куќата ѝ тргнало сè назад, зашто немало кој да работи.

Асоцијации на еретичко влијание наоѓаме и во приказната „Животворната икона во село Магарево“.<sup>41</sup> Во селото Магарево, вградена во еден даб, долго време се чувала иконата на Богородица. На местото се случувале многу чуда. Меѓутоа, „многупати дабот бил изделкан околу иконата и иконата била земена од некоиси луѓе-неверници, и што не ѝ направиле за да ја сотрат, арно ама, сполај ја нејзе, пак си одела во дабот и брго-брго ќе порастел дабот кај што бил исечен и ќе ја закриел иконата“. Во луѓето-неверници може да се бараат богомилските еретици, кои не ги почитувале особено иконите и се бореле против нивната чудотворност, која ги привлекувала христијанските верници.

Познат е богомилскиот став за непочитување на светителите. Тој провејува и во фолклорот, иако не многу јасно, зашто христијанската тенденција сепак масовно претежнала. Како дуалистички пример да ја посочиме приказната од Битолско, како едно обично дете го изнатепап светителот Харалампшија, потоа свети Илија, бидејќи му нанеле директна штета на имотот.<sup>42</sup> Во приказната е истакнат антисветителскиот акт, поддржуван од богомилите. Во други варијанти на македонски народни приказни обичниот селанец не ги почитува за кумови ниту Исуса, ниту свети Петар, туку само свети Аранѓел, зашто само тој им ги вадел душите на луѓето без оглед на состојбата.<sup>43</sup>

Во фолклорот ќе сретнеме дури и јасни тенденции на спротивставување спрема господа, зашто и тој не е праведен и не го скроил светот според некоја општа правда. Најочигледен пример ни нуди мариов-

<sup>37</sup> Миладиновци, бр. 31.

<sup>38</sup> Миладиновци, бр. 31.

<sup>39</sup> Д. Петканова, *Към въпроса*, 91.

<sup>40</sup> Цепенков, 4, бр. 199, 170—173.

<sup>41</sup> Цепенков, 7, бр. 636, 180.

<sup>42</sup> СБНУ, XIX, 28—32.

<sup>43</sup> Шапкарев, (София, 1973), т. 4, бр. 112, 187; СБНУ, II, 200.

ската приказна, што ја забележав годинава на терен, во која господ ја посакува единствената овца на селанецот, но овој мошне смело му се заканува: „Ти си господ, сакаш да ти дам овца?“ Се загнол, скорнал една ластавица: „Јас таму овци имав, сите ми ги зе, сега уште една имам и таа сакаш да ми ја земеш“.<sup>44</sup> Истото му се случило и на Свети Илија, и тој бил избркан од селанецот.

Кога се зборува за влијанието на богомилската идеологија врз народното творештво, секогаш се поставува и еден мошне важен проблем, и како најтежок за решавање — одделување на напластените влијанија врз него низ вековите. Во народното творештво наоѓаме пагански траги, разновидни стари дуалистички влијанија, потоа антички пластови што прераснуваат и се сливаат честопати во христијанско влијание, кое, пак, ќе се проширува до нашиов век. И во приведените песни од Миладиновци се забележува таков случај, т.е. напластување на повеќе традиции: паганска, еретичка и христијанска. Се споменуваат златни и сребрени богови, борба против црквите и празниците и на крајот, доминира христијанската догма. Меѓутоа, и во самите дуалистички творби од народен карактер се мешаат и разновидните дуалистички влијанија: маџихејско, масалијанско, павликанско, гностичко, богомилско и др.

Мошне интересни исказувања за богомилите забележал Н. Г. Еничерев од Пере Чатле, во Прилеп во 1869 г.<sup>44а</sup> Во едно забележано предание е истакната активноста на еден прилепчанец, кој школувал млади деца во Цариград, со цел да добијат високи црковни чинови. Меѓутоа, натамошниот текст открива дека истиот човек ги собрал луѓето под ведро небо и, по долги молења, почнале самите да се назначуваат за факони, попови, дури избрале и патријарх. На новоизбраниот член му го ставиле Евангелието над глава и повторувале „достоен“. Учениот прилепчанец им објаснил на луѓето дека таму каде што има два-тројца собрани во името на бога, меѓу нив мора да се наоѓа и самиот бог. Така прилепчаните си создале клир, „а нивните следбеници биле наречени богомили, мили на бога, бидејќи нивниот благослов бил измолен директно од бога, а не дека имало некаков поп по име Богомил“. Пере Чатле наброил повеќе нивни обреди, меѓу кои: непочитување на иконите, на крстот, воделе строг испоснички живот, не се женеле, верувале дека човекот го создал гаволот, итн.

Ако се разгледа ова предание, се назираат извесни сличности со тврдењето на Д. Драгојловиќ за разоткривањето на суштината и значењето на самиот збор богомил, кое авторот го толкува како богомол.<sup>44б</sup> И од ова предание се извлекува таков заклучок, наспроти тоа што Чатле ги нарекува мили на бога. На соборот, кога се произнесувале чиновите, меѓу народот се слушало молење: „Господи, помилуј“. По-

<sup>44</sup> Приказнава ја раскажа во септември 1976 г. Трајко Трајковски, роден во с. Старавина во 1913 г.

<sup>44а</sup> Никола Ганчев Еничерев, *Възпоминания и бѣлѣжки*, София 1906, Едно предание в гр. Прилеп за богомилите, 296—300.

<sup>44б</sup> Д. Драгојловиќ, *Богомилството...*, 80—82.

крај тоа, преданието јасно истакнува дека името им дошло точно од тие нивни навики за молење, а никако од некој поп Богомил.

Во записите на Еничерев е забележан и текстот во кој прилепчани се прикажани како луѓе што брзо ги прозреле навиките и целите на грчките духовници и ги замразиле. Испратениот цариградски владика не можел да излезе на крај со нив, и си отишол предавајќи му ги прилепчани на гаволот. Индиректно, овој дел покажува на раното пројавување на богомилските тенденции во Прилеп и Прилепско.

Планината Бабуна Еничерев ја прикажува како прибежиште на богомилите. В. Григорович во 1842 г. исто така ја опишал како легло на богомилите. Покрај тоа, Григорович во скитот „Св. Ана“ го пронашол „Житието на св. Јоаникиј“ напишано во 1329 г., во кое на последниот лист дава известување за бабуните. Имено, српскиот крал Стефан бил испратен од татка си против бабуните. „Онъ же шъдше съ помощію Бжіію съ многи кон створи повѣду на нихъ и многіе крви пролиа и возчисльные плѣни“.

Во досегашното излагање се задржавме на објавените материјали во разновидните зборници и според нив можевме да констатираме дека творбите со дуалистички тенденции егзистирале околу Бабуна и Пелагонија и, се разбира, не таму случајно јасно и експанзивно дошло до нивно изразување, точно во центарот на проширувањето на богомилското движење, за што зборуваат и многубројните историски истражувања.<sup>45</sup>

Широката и длабока вкоренетост на богомилското движење предизвикала и една широка преокупација на нивната проблематика и во народното творештво, како што се гледа, останала актуелна и во XIX и XX в. Меѓутоа, сакајќи да утврдиме колку овие творби останале да живеат и денес во фолклорот во Македонија, направивме обиди да дојдеме до некои укажувања. Последниве години анкетиравме повеќе луѓе во разни села низ Македонија, со подготвени прашања за истражување на богомилските елементи во народните умотворби. Интересно е дека во многу места каде што се развиле и живееле, овие творби денес речиси се наполно заборавени. За нив не се сеќаваат ни најстарите жители, иако во зборниците се наоѓаат творби од нивните региони. Секако, ова е подиректно изразено во краиштата каде што комуникациите село — град се нормални. Минатата година имавме можност да почнеме со истражувањата во Мариово, каде што треба да се ексцерпира целокупниот фолклор. Познато е дека овој крај од Македонија е најизолираниот од сите градски центри, а со изградбата на патиштата во најново време тој ќе го добие статусот на другите области во Македонија. Во случајов, на овој оддалечен терен, но во непосредна близина на Прилепско и Пелагонија, наидовме на многу значајни изворни творби, со јасни дуалистички богомилски белези. Тука се задржале и најстарите легенди, за-

<sup>45</sup> Ю. Трифонов, *Бесџдата на Козма Презвитер и нејниот автор*, Списание на БАН, Софија, 1925, кн. 29, 47; Д. Ангелов: *Богомилството в България*, Софија, 1961, 86; В. Антиќ, *Низ сѣранициите*, 73—77.

боравени во другите места низ Македонија, па дури и оние што не биле забележани во зборниците. Сега за ред од нив можеме да кажеме дека егзистирале во македонскиот фолклор, а сепак останале незабележани во минатите години, а сме ги среќавале во други јужнословенски варијанти. Преку овој пример, можеме индиректно да сметаме дека многу значајни творби сигурно живееле во Македонија, но — за жал — останале нерегистрирани, затоа што често немаме можности да ги следиме континуирано тековите на нашето народно творештво. Изолираноста на Мариово од другите поважни центри сепак ни овозможува да проникнеме и до некои други укажувања, зашто таму долго време локалниот фолклор не бил обеспокојуван од градскиот живот и од неговото влијание.

Во Мариовско ја забележавме интересната легенда за првобитното другарување и братимење на господ и ѓаволот, и тоа од неколку раскажувачи од различни села: Витолишта, Врпско и Рапеш. Ваква легенда забележал и Ј. Иванов во бугарскиот фолклор, во чија основа лежи поставката дека првобитно господ бил сам, и поради осаменоста го создал својот другар — ѓаволот, од својата сенка.<sup>46</sup> Според раскажувањето на Ненад Стојковски од с. Рапеш,<sup>47</sup> „седеле господ и ѓаволот крај некои големи реки. Си праеле муабет како пријатели“. Понатаму следува создавањето на волкот од ѓаволот. Кажувањето на Мара Картова од с. Врпско<sup>48</sup> е поинтересно: „Како се зафатил светот, господ останал сам. Оди, оди, сам. Ништо не можел да сретне. И едно време имало месечина. Немало никого пред него, а нешто му се видело: „Еј — рекол, кој си?“ И оној дошол. Тоа била неговата сенка. „Кај одиш ти?“ — прашал. Дојдениот пак одговорил: „Кај ти, таму и јас!“ и почнале да одат, да одат“. Следува, понатаму, создавањето на Адам и Ева од страна на бога. Господ и ѓаволот создаваат и други суштества. Така, господ го создал и оживеал магарето. Ѓаволот го направил волкот и му рекол: „Стани, в’чко, фати бога за нога!“ Но волкот оживел само со помошта на господа, потоа скокнал и го фатил ѓаволот за нога, го прегрисал и оттогаш ѓаволот останал едноног.

Крајот од долгата приказна на Мара Картова ја изнесува поделбата меѓу господа и ѓаволот. Ѓаволот ги зел умрените, а потоа следува борба да му се одземат клучевите, бидејќи многу души се насобрале во неговото царство.

Почетниот текст на варијантата слушана од Стеван Недановски од с. Витолишта<sup>49</sup> е сличен со претходниот: „Господ кога шетал по земи одел вечерина. Имало месечина. Погледнал назад и видел човек. Тоа била неговата сенка. „Кај си, бре брату?“ — рекол господ. „Еве сум“ — рекла сенката, а таа била ѓаволот.“ По другарувањето одлучиле да се делат, зашто биле браќа. Ѓаволот ги зел умрените души.

<sup>46</sup> И. Иванов, Богомилски книги, 337—339.

<sup>47</sup> Роден е во 1913 г. писмен, самоук. Снимено во 1977 г.

<sup>48</sup> Роден е во с. Врпско, живеел во с. Живо, а во 1977 г., кога е снимен, живеел во Витолишта, на 93 г.

<sup>49</sup> Роден е во 1930 г. Снимено на 20. X 1977 г.

Во легендава почетниот текст во сите варијанти го разоткрива богомилскиот дуализам преку егзистирањето на господот и ѓаволот, како браќа или како другари, уште пред создавањето на човекот. Меѓутоа, очигледно е дека господ е секогаш надмоќен. Во сите варијанти за создавањето на волкот мора да се појави господ, за конечно да го оживи.<sup>50</sup> Во варијантите од селата Брод и Рапеш господ му дал душа, но кога рекол: „Ох, волку, колку си страшен!“ — се полипманил и бргу додал „Ох, волку, колку си страшлив!“ Тој час волкот оживел и станал страшлив.

Според приказната на Трајко Трајковски од с. Старавина, господ и ѓаволот другарувале и се натпреварувале кој што ќе создаде. Еднаш „господ сади лозје, а ѓаволот прави капина“. Ѓаволот сакал да го надмудри господот, т.е. капината да даде прва плод. Но, господ рекол: „Јас ќе им дам на моите рижани што сè, да не јадат од твоите капини, зашто кој е рижанин до продолжување, капина не смее да јаде дур не касне грозје“. И оттогаш останало првин да даде плод лозата. Всушност, и овде улогата на господот е примарна. Меѓутоа, и ѓаволот се јавува како важен творец.

Во Мариовско постојат бројни варијанти на приказната „Како ја создал господ воденицата“. Всушност, господ ја изградил воденицата, но не знаел како да ја пушти да проработи. Во случајов, интересно, господ се јавува како потчинет творец, бидејќи тајната за работењето на воденицата ќе ја открие ѓаволот. Во приказната се вели: „Стана господ и ја натера пчелата: Ти полека да застанеш на него и да слушаш што ќе веле ѓаволот.“ Пчелата слушнала од ѓаволот како треба да проработи воденицата, летнала кај господот и му ги соопштила тие зборови. Дури тогаш воденицата проработила.<sup>51</sup> Според други варијанти, ѓаволот ја видел пчелата кога одлетала и „фрлил по неа со чингелот и ја пресекол. Оттогаш сите пчели биле благословени од господот и пресечени преку средината“. Таа му соопштила на господот дека воденицата не смее да има железни камења, туку камени.<sup>52</sup> Варијантата слушана од Петре Талевски<sup>53</sup> истакнува дека воденицата што ја правел господ ѓаволот ја рушел. „Господ прај, прај, ѓаволот турни му ја“. И во случајов пчелата открива како треба да биде подигната воденицата, т.е. господ требало да ја вгради во неа „клукачката“. И во трите варијанти се зачувани дуалистичките разлики дури и во полза на ѓаволот.

Иако повеќето легенди го истакнуваат првобитното неделиво пријателство меѓу господот и ѓаволот, сепак тоа не било така непоматено и искрено, зашто веднаш се чувствуваат меѓусебни настојувања за надмудрување на другиот. Според приказната слушана од Ковиља Алек-

<sup>50</sup> Покрај приказната раскажана од Мара Картова, слични варијанти соопштија: Трајко Трајковски од с. Старавина, снимено во 1976 г., Ненад Стојковски од с. Рапеш, снимено во 1976 г., и Петре Талевски од с. Брод, на 66 години.

<sup>51</sup> Приказнава ја раскажа Трајко Трајковски од с. Старавина.

<sup>52</sup> Раскажана од Стеван Недаповски, од с. Витолишта. Снимено на 20. X 1977

<sup>53</sup> Роден во с. Брод. Има 66 години.

сова, од с. Груништа, со наслов „Како станал ҃аволот“<sup>54</sup> еве како се објаснува тоа пријателство. „҃аволот вака станал. Слушнав дека господ бил прво единка. Ка одили, одил, единка, сам, си рекол: „Треба да имам еден брат“. И сенката негова му се стори брат и му вика: „Еј, другар!“ И господ си плодел овци, а ҃аволот кози. Понатаму тие се караат околу козите на ҃аволот и последниов му предлага на бога: „Оти сме браќа, да се делиме“.

За божественото потекло на ҃аволот зборува и приказната на Трајко Трајковски „Како биле направени ҃аволите“<sup>55</sup>. Според оваа приказна, сите ангели живееле на небото со господа. Но, некои од нив испаднале итри, луди, силни, а некои дури почнале и да не го слушаат господа. „И господ се налутил и ги исфрлил сите луди ангели во морето, во пустините, по земјата“. „Значи, сите ҃аволи се направени од ангели“.

И во овие две варијанти избива карактеристичниот богомилски дуализам, за почетната рамноправност на двете сили. Покрај тоа, подоцна, меѓу нив настапува постојана борба, а потоа доаѓа и до братска поделба.

Во многу варијанти од слушаните приказни во Мариово на оваа тема забележавме дека се провлекува епизодата кога на ҃аволот му припаѓаат мртвите души, а на господа живите. Но, набргу господ согледал дека многу души ѝ припаднале на лошата сила (҃аволот), па се договорил со свети Петар да му ги земат клучевите на ҃аволот. Разновидните верзии, главно, се базираат врз следново: свети Петар го убедил ҃аволот да појдат заедно да се капат во морето. Меѓутоа, ҃аволот бил итар и никако не се одделувал од облеката. И ако пливал, пливал по површината на водата и си ја гледал облеката. Свети Петар му рекол: „Ајде да нурнеме подлабоко, долу е поладно и поубаво“. ҃аволот на крајот се излагал, нурнал длабоко и тој час господ го замрзнал морето. Свети Петар ги зел клучевите и летнал со нив кон небото. ҃аволот бргу се досетил, зел еден камен, го скршил мразот и летнал по свети Петар. Успеал да му скине само парче месо од петипата. Тогаш господ наредил сите луѓе да имаат вдлабнати табани.<sup>56</sup>

Според варијантата на Ненад Стојановски од с. Рапеш, ҃аволот се налутил поради постапката на господа и на свети Петар и пројавил творечки способности — ги создал сите можни музички инструменти, со кои ҃аволите имале намера постојано да ги вознемируваат небесните жители. Приказнава завршува вака: „Значи, ҃аволот ги создаде сите инструменти, а тие се ҃аволски работи“. Инаку, богомилите биле критикувани од презвитер Козма дека создавале разни творби што оделе во расчекор со официјалната црковна религија. Богомилите, исто така, сметале дека сè што е создадено на земјата е ҃аволска творба.

Приказната „За Ристосовото раѓање“<sup>57</sup> асоцира на едно многу важно богомилско толкување, кое се однесува до непризнавањето на

<sup>54</sup> Четириесетипетгодишен, неписмен.

<sup>55</sup> Роден во с. Старавина, снимено во 1976 г.

<sup>56</sup> Варијанти слушани од: Стеван Недановски — с. Витолишта, Мара Картова — с. Врско, Ристе Мојановски — с. Рапеш.

<sup>57</sup> Ковиља Алексова Цветковска, на 75 години, с. Груништа.

човечкото раѓање на Исуса. Богомилите сметале дека Исус Христос не може да биде роден од обична девојка — Марија, тие не ја признавале неговата мајка. Инсистирале само на божественото потекло на Исуса. Во приказнава господ ги согледува неделата на Антихрист и доаѓа до сознание дека треба да се роди вистинскиот божји син. Меѓутоа, раѓањето се извршува преку мириснувањето на китката босилек што ѝ ја пратил господ на Марија. Во натамошниот текст расказот се приближува до библиската историја за детството и прогонствата на Исуса.

На крајот, можеме да резимираме дека материјалот што имавме можност да го собереме во Мариово е мошне богат во варијантите на изнесениве мотиви, открива ретки старински црти што мошне ретко се среќаваат во другите краишта од Македонија. Вака зачуваните легенди до нашиве дни зборуваат за силното и широко влијание на богомилската ерес во Македонија, од каде што бргу се проширивала во другите соседни земји.

## RESUME

*Vera ANTIC*

### ELEMENTS DUALISTES DANS LE FOLKLORE MACEDONIEN

Les matériaux concernant l'expansion du bogomilisme ont fourni de nombreuses indications pour l'étude continue de cette hérésie. Combien ce mouvement eut de profondes racines en Macédoine, c'est ce que montrent aussi des indications secondaires qui, à travers l'amoncellement des proverbes populaires, révèlent des traces dualistiques.

La présente étude expose les caractéristiques des proverbes populaires macédoniens, qui révèlent une suite de traits dualistes. La plupart d'entre eux ont trait à des légendes cosmologiques, et l'on y découvre aussi des traces des idées et croyances diverses des bogomiles.

Du matériel rassemblé, on ne peut dire avec certitude jusqu'où vont ni où sont les limites de ces proverbes. Toutefois, il est exact et significatif que le plus grand nombre d'oeuvres populaires dualistes ont été relevées dans la région de Prilep, et que des oeuvres semblables continuent de vivre encore aujourd'hui dans le Mariovo, tout près des régions de Prilep et de Bitola. On peut citer en outre certaines villes: Ohrid, Bitola, Veles, etc. Il est évident que, dans les régions où l'on cherche les sources du bogomilisme, de telles oeuvres continuent de vivre.

*John V. A. FINE*

## ZAKLJUČCI MOJIH POSLEDNJIH ISTRAŽIVANJA O PITANJU BOSANSKE CRKVE\*

Cilj ovoga priloga je da jugoslovenskoj i evropskoj naučnoj javnosti predstavi osnovne rezultate mojih istraživanja Bosanske crkve, koji su opširno izloženi u nedavno objavljenoj monografiji na engleskom jeziku pod naslovom *Bosanska crkva: Jedno novo tumačenje* (*The Bosnian Church: A New Interpretation*).

Bosanska crkva je bila ustanova koja je postojala u srednjovekovnoj Bosni verovatno od sredine 13-og stoleća (mada su izvorni dokumenti u tom pogledu jasni tek od početka 14-og veka) do vremena osmanskog osvajanja u trećoj četvrtini 15-og stoleća. U nauci Bosanska crkva već dugo vremena predstavlja kontroverzan predmet o kojem postoji obimna literatura. Najveći broj jugoslovenskih i velika većina stranih naučnika gledaju u ovoj crkvi dualističku ustanovu, odnosno glavnog predstavnika neomanihejskog pokreta koji se pod nazivom bogumilstvo razvio u Bugarskoj državi sredinom desetog veka odakle se pod različitim imenima proširio na druge zemlje južne Evrope. Drugo, većina naučnika opisuje Bosansku crkvu kao jednu od najznačajnijih ustanova u srednjovekovnoj bosanskoj državi, posmatrajući je ponekad kao državnu crkvu a ponekad kao saveznika feudalnog plemstva protiv centralne vlasti. Naučnici često prikazuju ovu crkvu kao simbol individualiteta srednjovekovne Bosne, a kulturni fenomen kakav predstavljaju stećci (brojni kameni nadgrobni spomenici nađeni širom Bosne i Hercegovine i u okolnim zemljama) obično nazivaju bogumilskim i dovode u vezu s njom. Konačno, ova crkva je obično posmatrana kao glavni razlog islamizacije Bosne i Hercegovine, pošto se dokazivalo da su bosanski bogumili, radije nego na katolicizam, prešli masovno na veru osmanskih osvajača. Moja knjiga odbacuje u celosti ovakav opis.

Prvo, moja studija dokazuje da ništa u vezi sa Bosanskom crkvom nije definitivno jasno. Ovaj zaključak je jasno ilustrovan sa dva savremena izvora, oba iz šezdesetih godina 15-og veka, koji se navodno odnose na Bosansku crkvu. Prvi predstavlja 50 tačaka bosanske vere koje moraju biti anatemisane. Ovaj spis sastavio je inkvizitor kardinal Torquemada koji

---

\* Prevod s engleskog jezika profesor Mustafa Imamović.



razumljivo osuđuje dualističku herezu. Drugi izvor je testament gosta Radina iz 1466-e, jednog od vodećih dostojanstvenika Bosanske crkve, koji usput sadrži mnoge teološke napomene koje ne samo da uopšte nisu dualističke nego su naprotiv sve u skladu sa osnovnim postavkama hrišćanske katoličke teologije. Ovo saznanje me je vodilo pažljivom ispitivanju izvora koje je otkrilo činjenicu da skoro svaki pomen dualizma u Bosni dolazi iz nekog stranog izvora (od kojih su većina bili italijanski, uglavnom inkvizitorski). Domaći slovenski izvori (bosanski ili čak dubrovački) ne opisuju bosansku crkvu na ovaj način. Drugo, ovi strani katolički izvori opisuju doktrinu bosanske hereze kao da se radilo o pokretu sa potpuno razvijenom teološkom osnovom.

Ova poslednja pretpostavka izgleda mi veoma neizvesna. Bosna je u Srednjem veku imala jedno neobrazovano seljačko društvo. Tamo nije bilo obrazovanih teologa. Svaki podatak koji imamo o bosanskoj katoličkoj crkvi pre pojave hereze naglašava neznanje njenog sveštenstva i hijerarhije. Biskupi ne znaju latinski, pa čak ni tačna pravila bogoslužjenja. Može se očekivati da se u jednom takvom društvu u svaku crkvenu doktrinu i praksu uvuku mnoge greške. Drugo, kao što su mnogi antropolozi zapazili, seljaci nisu puno zainteresovani za doktrinu nego za praksu. U prvom poglavlju moje knjige ispituje se religija u seljačkom društvu uopšte a u Bosni posebno, sa zaključkom da će svako tumačenje koje pokušava da posmatra Bosansku crkvu sa teološke tačke gledišta veoma netačno predstaviti stanje u srednjovekovnoj Bosni.

Posle opširnog drugog poglavlja u kojem se ispituju svi poznati izvori o Bosanskoj crkvi sa stanovišta njihove pouzdanosti, ja u daljem tekstu prelazim na narativnu istoriju crkve, pokušavajući da je smestim u kontekst socijalne i političke istorije Bosne. Narativni i hronološki pristup bio je važan zato što je na taj način postalo jasno da su različiti aspekti istorije ove crkve bili ograničeni na određena vremenska razdoblja.

Mislim da se može tvrditi da je Bosna na početku 13-og stoleća bila deo katoličkog sveta. Njena katolička crkva u nadležnosti dubrovačkog nadbiskupa bila je uglavnom u rukama manastirske organizacije čiji je starešina često ili redovno bio biskup Bosne. U praksu bosanski katolika uvukle su se vremenom usled nepoznavanja različite greške. Istovremeno je u Dalmaciji postojao dualistički pokret odakle je izgleda prodirao u Bosnu, mada verovatno u malom obimu. U brizi kako zbog devijacija u katoličkoj praksi tako i zbog dualističke hereze (čiji stepen prodiranja u Dalmaciju i njeno zaleđe verovatno nije bio sasvim shvaćen), reformisano papstvo je htelo da reformiše bosanski katolicizam. Ugarsko kraljevstvo je radi vlastitih političkih ciljeva, da ostvari svoje teoretsko gospodstvo nad Bosnom, bilo takođe spremno da ističe herezu unutar Bosne kako bi imalo opravdanje za intervenciju. Kao posledica toga došlo je do slanja više misija u Bosnu što je dovelo do eventualnog pretresa bosanske crkvene organizacije, pa je bosanska katolička crkva izdvojena od prijateljski tolerantnog Dubrovnika i potčinjena ugarskom nadbiskupu sa sedištem u Kaloči. Bosanci nisu bili time zadovoljni, a pored toga morali su da se brane od više ugarskih napada, koje

su pod krstaškom oznakom redovno otpremene u Bosnu krajem tridesetih godina 13-og veka sve dok tatarska invazija Ugarske nije okončala ovaj rat.

Posledica ovih napada bila je da su Bosanci prekinuli svoje veze sa međunarodnim katolicizmom. Katolički biskup Bosne je morao da napusti zemlju. On je preneo svoje sedište u Đakovo gde je ostao tokom čitavog srednjeg veka. Šta se desilo unutar Bosne mora ostati donekle nejasno pošto iz druge polovine 13-og stoleća skoro nema sačuvanih izvora. Kada se je prašina slegla i kada od početka 14-og stoleća ponovo raspoložemo sa izvorima, nalazimo Bosansku crkvu sa njenim vlastitim biskupom zvanim djed. Postoje svi razlozi da se veruje da se ova institucija izdigla u Bosni sredinom 13-og veka u vreme odlaska katoličkog biskupa. Kako kasniji dokumenti pokazuju da je Bosanska crkva bila manastirska ustanova to postoji razlog da se veruje da je ona jednostavno produžetak katoličkog samostanskog poretka osnovanog početkom 13-og stoleća. Međutim, dok se je tada osećala lojalnom prema papi i međunarodnom katolicizmu, ona je sredinom stoleća prekinula svoje međunarodne veze i postala samostalna lokalna organizacija, ali tako što je zadržala institucionalnu strukturu ranije katoličke organizacije čiji je nastavak bila. Pojava ove lokalne bosanske crkve služi kao dobar primer domaće urođenog pokreta, o čemu piše antropolog Ralph Linton i kako ga i ja objašnjavam.

Nijedan izvor ne ukazuje na promenu teologije u to vreme, a kako kasniji lokalni i dubrovački izvori pokazuju da je bosanska crkva po svojoj teologiji u osnovi bila hrišćanska to postoje svi razlozi da se veruje da je crkva zadržala verovanja i praksu koju je imala do tada. Bilo bi čudno kada bi u jednom takvom trenutku za sebe radikalno menjala doktrinu. Prema tome, ja dokazujem da je Bosanska crkva zadržala tada i kasnije tokom svog postojanja katoličku teologiju, mada ističem seljački karakter društva, koje je u praksi sigurno dopuštalo sve vrste devijacija. Tako bi se ova crkva mogla nazvati iskvarenom (u doktrinarno-praktičnom smislu) katoličkom crkvom, ali bez radikalnog ili teoretskog odbacivanja bilo kojeg od svojih ranijih načela.

Jasno je da je Ugarska u interesu svojih ambicija u Bosni želela da crkvu predstavlja ne samo kao šizmatičku nego takođe i kao heretičku. Takvo predstavljanje moglo je takođe pomoći ostvarenju papskih želja da se Bosanci ponovo učine pokornim. Šta više, možemo osnovano sumnjati da je rimska kurija imala malo obaveštenja o onome šta se stvarno dešavalo u Bosni. Tako papske brige oko Bosne mogu biti neosnovane. Pored toga, mogli bismo očekivati da su papski izvori zbog udaljenosti i nepoznavanja puni netačnih obaveštenja. Ali čak i u tom slučaju, strani izvori sadrže veoma mnogo upućivanja na dualizam da bi smo ih mogli odbaciti po kratkom postupku.

Postavlja se pitanje, šta onda učiniti sa stranim izvorima u kojima se govori o bosanskom dualizmu? Prvo, većina ovih izvora koji govore o Bosancima dualističkih verovanja ne tvrde da su oni bili pripadnici Bosanske crkve. Orbini je na početku 17-og stoleća predpostavio, iako na konfuzan način, da su u Bosni postojale dve hereze. Niko, ša izuzetkom jednog prav-

slavnog sveštenika koji je pisao pod pseudonimom Atom, nije nikada kasnije sledio ovu ideju. Međutim, to je upravo rešenje koje nam omogućava da zadržimo obe grupe izvora. U tom slučaju se može dokazivati da je u Bosni početkom 13-og veka bilo nešto malo dualista. Odatle se s vremena na vreme tokom naredna dva veka čuje nešto o dualističkom verovanju i praksi u Bosni. Međutim, ovaj je pokret, verovatno neznatnog obima pošto se o njemu čuje tako malo (pod uslovom da se svaki izvor o bosanskoj crkvi ne pripisuje njemu), bio potpuno odvojen od bosanske crkve. Na taj način možemo zaključiti da su, isključujući katolike (i pravoslavne u onom delu zemlje koji je kasnije prozvan Hercegovinom), postojala dva devijantna pokreta u Bosni. Jedan veći šizmatički ali nedualistički, to jest sama Bosanska crkva, i drugi sačinjen od malog broja dualističkih heretika (od kojih su neki ili mnogi mogli biti izbeglice iz Dalmacije). Postojanjem ovih dualističkih heretika mogu se takođe objasniti pretpostavke iz jednog broja papskih izvora da je Bosanska crkva bila dualistička. Rimska kurija je mogla biti u zabuni o situaciji u Bosni i usled nepoznavanja pripisivati Bosanskoj crkvi aktivnost posebne grupe dualističkih heretika. Ako je čak rimska kurija bila i svesna postojanja dva posebna pokreta, ona je još uvek mogla smatrati da ih je potrebno predstavljati kao jedan pokret, da pod vidom manihejstva osudi i likvidira nevinu šizmatičku Bosansku crkvu.

Prema tome, ja u svojoj knjizi dokazujem da je bosanski katolički manastirski red prekinuo veze sa međunarodnim katolicizmom sredinom 13-og veka i postao lokalni bosanski red sa svojom vlastitom hijerarhijom, zadržavajući istovremeno svoju u osnovi opštepriznatu teologiju, sa dodatkom raznolike devijantne prakse koja je prvobitno nastala usled neznanja. Tokom svoje istorije Bosanska je crkva zadržala manje-više katoličku teologiju uz istovremeno zadržavanje manastirske organizacije. Ona nikad nije uspostavila sekularno sveštenstvo niti stvorila bilo kakvu teritorijalnu organizaciju. Zato nazivati je crkvom može biti u nekoliko netačno. Izgleda da se ona sastojala od niza raštrkanih manastirskih kuća i ničega više. Verovatno da su seljaci mogli odlaziti u ove kuće radi molitve ili za razne porodične svečanosti i obrede, ali sama crkva nije uspostavila biskupe niti čak seoske sveštenike. Zato je moguće da seljaci udaljeni od manastirskih kuća nikada nisu videli predstavnika Bosanske crkve. Odatle se može pretpostaviti da je znatan deo srednjovekovnih Bosanaca bio prepušten svojim vlastitim shvatanjima retko videći predstavnika ove ili bilo koje druge organizovane crkve. Ovakvo je stanje produženo i nakon ponovne pojave katolicizma kada je četrdesetih godina 14-og veka franjevcima dozvoljeno da uspostave svoje misije po Bosni. Oni su takođe bili malobrojni i ograničeni na svoje samostane. Nedostatak sveštenstva i njegova ograničenost na manastire ostavili su verovatno većinu Bosanaca bez duhovnog nadzora i sa slabim vezama prema hrišćanstvu. Ova činjenica će u kasnijem razvitku imati značajne posledice.

Ja u okviru knjige imam opširnu raspravu o mestu bosanske crkve u okviru bosanske države. I ovde takođe zastupam radikalno gledište. Ali ovom prilikom biću kratak pošto sam svoje mišljenje o ovom pitanju izložio

u radu „Uloga Bosanske crkve u javnom životu srednjovekovne Bosne“ objavljenom na srpsko-hrvatskom u 19-oj svesci „Godišnjaka Društva istoričara Bosne i Hercegovine“ U tom članku i u knjizi dokazujem da Bosanska crkva nije igrala značajniju ulogu u bosanskoj državi. Ona nije bila državna crkva; ja razmatram sve izvore u kojima se pominju njeni odnosi sa bosanskim vladarima na osnovu kojih sam pokazao da se može dokazati da najvećim delom tokom svog postojanja ova crkva nije imala političku ulogu. Osim svedočenja njenih dostojenstvenika na nekoliko povelja njena politička uloga može se dokumentovati jedino za prvi deo 15-og stoleća. Čak i u ovom periodu, osim kratkotrajnog razdoblja od 1403-e do 1405-e, njen uticaj je bio veoma ograničen. Posebno stanje od 1403-e do 1405-e postojalo je verovatno dobrim delom zahvaljujući simpatijama prema ovoj crkvi (ako ne pripadništvu njoj) tadašnjeg kralja Ostoje. Kako su ostali bosanski vladari od četrdesetih godina 14-og veka do kraja državne samostalnosti bili rimokatolici, to nije čudno da Bosanska crkva nije bila u položaju državne crkve. Na istom mestu takođe razmatram odnose ove crkve sa vlastelom i dokazujem da se ne može utvrditi bilo kakva vrsta saveza između njih. Veze između ove crkve i pojedinih vlastelina mogu se utvrditi za svega nešto manje od deset porodica. Sve ove veze padaju u poslednjih 60-ih godina srednjovekovne države. Prema onome što je zabeleženo u izvorima, službe koje je ova crkva obavljala za većinu od ovih nekoliko vlastelina bile su uglavnom verske. Samo u slučaju veoma malog broja vlastelina može se dokazati da je crkva obavljala za njih političke ili druge sekularne službe. Ovi primeri su, međutim, sasvim malobrojni da bi mogli nametnuti bilo kakav opšti zaključak o odnosima između vlastele i crkve. I konačno, potrebno je konstatovati da samo u slučaju dve porodice nalazimo da su ove veze trajale duže od jedne generacije.

Prema tome, knjiga zaključuje da je Bosanska crkva bila mala manastirska organizacija. Ona nije predstavljala značajniju ustanovu u bosanskoj državi. Kako je njeno malobrojno sveštenstvo živelo u manastirskim kućama, to je njegova uloga u verskom životu većine Bosanaca verovatno bila vrlo mala. Šta više, njena slabost i odgovarajuća slabost katoličke i pravoslavne crkve u onim područjima Bosne i Hercegovine gde su se ove crkve nalazile objašnjava fenomen verske promene u Bosni posle osmanskog osvajanja. Masovno versko preobraćanje javlja se samo u Bosni i Hercegovini i Albaniji. U Albaniji nije bilo hereze. Ono što je Albanija imala zajedničko sa Bosnom bilo je odsustvo jake crkvene organizacije. U doba osmanskog osvajanja Bosna je bila podeljena između tri vere, svaka sa malo sveštenika i slabom organizacijom, što je značilo da je mali broj hrišćana bio čvrsto vezan za svoju crkvu, bilo kroz doktrinu i praksu bilo kroz osećanje zajednice (kao što je bio slučaj sa pravoslavnim Srbima i katoličkim Hrvatima u susjednim zemljama). Šta više, mnogi su Bosanci, zahvaljujući pritisku i progonima vršenim u poslednjim godinama srednjovekovne države, bili na prelazu između verâ, otkazujući lojalnost Bosanskoj crkvi i proglašavajući se katolicima. Većina sigurno još nisu bili postali uvereni katolici a mnogi su mogli biti ogorčeni pošto su na promenu vere prinuđeni pod pritiskom. Ako veliki

broj takvih nesigurnih hrišćana promeni veru, ne treba nikoga da iznenađuje. Prema tome, moj zaključak je da se verska promena u Bosni desila zahvaljujući slabosti postojećih hrišćanskih organizacija. Šta više, nisu se samo vernici Bosanske crkve preobraćali. U stvari, kako je Nedim Filipović pokazao Bosanska crkva je jedna religija za čije se pripadnike ne može sigurno dokazati da su prelazili na islam. Na islam su prelazili pripadnici svih vera (uključujući katolike i pravoslavne). Nadalje, verska promena nije bila vezana samo za islam nego je išla u svim pravcima. Dok su neki pripadnici Bosanske crkve postajali muslimani, za druge se može dokazati da su postajali katolici i pravoslavni, a može se takođe dokazati da su katolici prelazili na pravoslavlje i obrnuto. Prema tome, verska promena je išla u svim pravcima. To jednostavno nije bio samo fenomen islamizacije. Prema tome, ja dokazujem da je glavni razlog prelaženja na islam i druge hrišćanske crkve bilo odsustvo jake crkve sa teritorijalnom organizacijom koja povezuje vernike u hrišćansku zajednicu.

Na kraju svojih izlaganja ja dokazujem da se materijalni spomenici srednjovekovne Bosne moraju sada drukčije posmatrati. Ako Bosanska crkva nije bila dualistička, onda je mogla imati crkvene građevine. Gost Radin iz Bosanske crkve ostavio je u stvari u svom testamentu novac za gradnju jedne crkve. Prema tome, ostaci srednjovekovnih crkava u Bosni ne moraju biti samo katolički ili pravoslavni nego isto tako mogu biti bosanski. Treba se nadati da će arheolozi vršeći iskopavanja srednjovekovnih crkava razmatrati i ovu mogućnost. Nadalje, jasno je da je oznaka „bogumilski nadgrobni spomenici“ u vezi sa stećcima netačna. Upravo se među jugoslovenskim naučnicima ovaj termin sve više napušta kako arheolozi dolaze do saznanja da su ovi nadgrobni kamenovi i njihovi motivi bili opšta kulturna odlika srednjovekovne Bosne i Hercegovine. Iz njihovih natpisa vidimo da nisu samo pripadnici Bosanske crkve sahranjivani ispod njih nego isto tako srednjovekovni katolički i pravoslavni vernici. I najzad, ako Bosanska crkva nije bila dualistička onda termin „bogumilski“ za ove nadgrobne kamenove postaje u još većoj meri irelevantan. Mislim da se možemo nadati da će ova oznaka uskoro biti napuštena i u popularnoj literaturi.

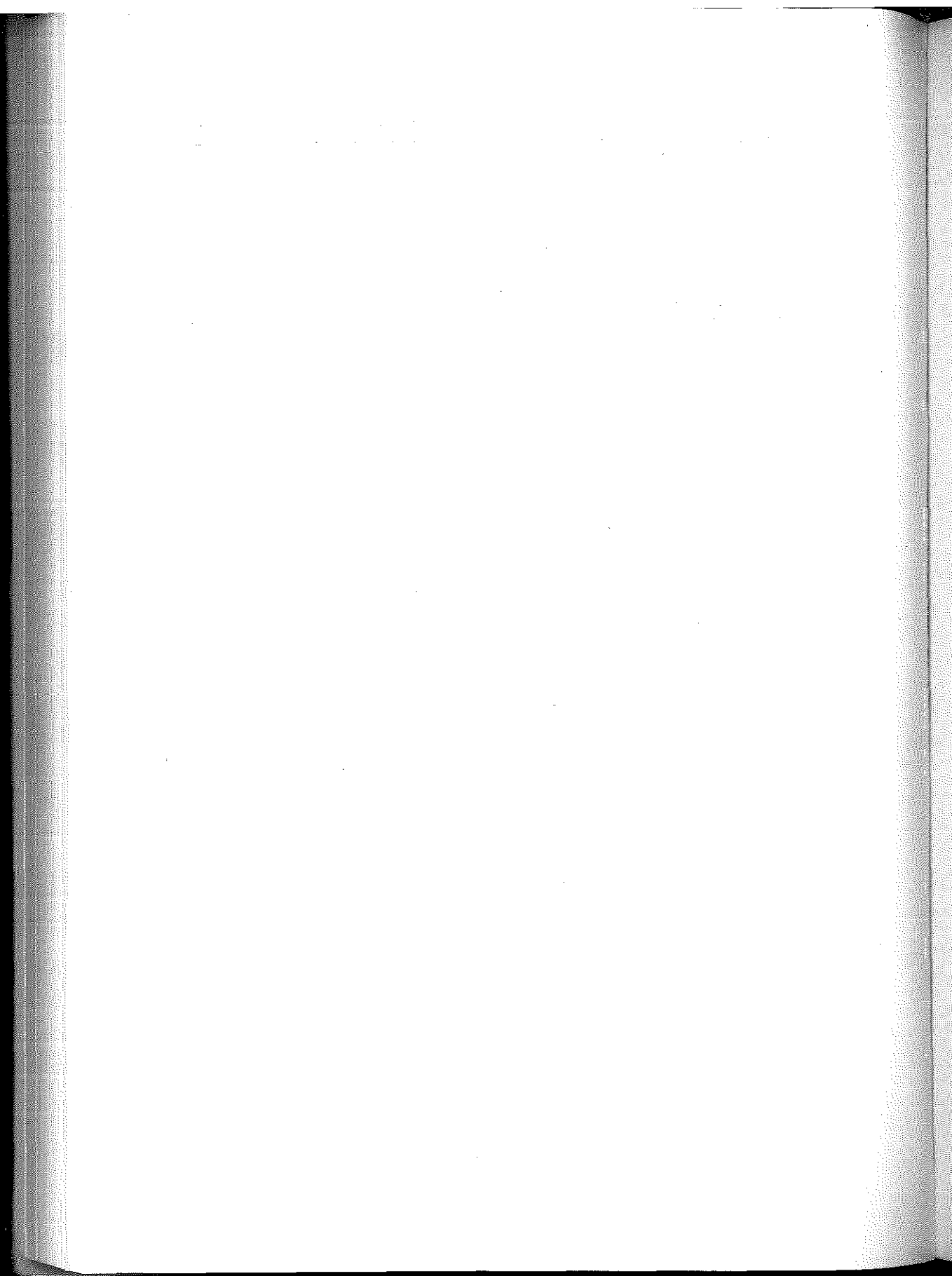
Moj opis Bosanske crkve izgrađen je naravno na delima mnogih sposobnih naučnika, ali ipak mislim da predstavlja jednu originalnu sintezu. Ja sam pokušao da dokažem da ta crkva nije bila ni dualistička niti posebno značajna ustanova u bosanskoj državi. Ovaj zaključak je u skladu sa stavom indiferentnosti prema teologiji i formalnoj religiji koji se sreće među seljaštvom, to jest onom grupom koja je činila ogromnu većinu stanovništva srednjovekovne Bosne. Nadam se da u koliko Bosansku crkvu sada možemo posmatrati u njenoj pravoj nepreuvećanoj perspektivi da ćemo onda istovremeno biti u stanju da dođemo do potpunijeg razumevanja opšte socijalne i političke istorije srednjovekovne Bosne.

R E S U M E

*John V. A. FINE*

CONCLUSION DE MES DERNIERES RECHERCHES CONCERNANT  
LE PROBLEME DES EGLISES BOSNIAQUES

Ma communication a pour but de présenter aux savants yougoslaves les principales conclusions de la monographie récemment publiée: „L'Eglise Bosniaque: Une Nouvelle Interprétation“. Les conclusions les plus importantes sont que l'église bosniaque ne fut ni dualistique ni particulièrement puissante en tant qu'institution dans l'Etat bosniaque.



CONTRIBUTION A L'ETUDE DES STECCI DE BOSNIE ET  
HERZÉGOVINE: LES STELES DU LAURAGAIS SONT-ELLES  
CATHARES?

En 1867, l'archéologue Bruno Dusan signalait la présence en Lauragais de stèles discoïdales<sup>1</sup>. Cette nouvelle ne souleva à l'époque aucune remarque particulière, les stèles discoïdales répandues à travers toute l'Europe dès les temps protohistoriques<sup>2</sup>, sont particulièrement courantes dans les cimetières du Pays Basque tout proche<sup>3</sup> et dans toute la péninsule Ibérique<sup>4</sup>. Mais en 1947 M. Déodat Roché<sup>5</sup> émit l'hypothèse que certaines d'entre elles pourraient être d'origine cathare. Dès lors l'on vit apparaître de nombreux articles<sup>6</sup> dans lesquels cette théorie fut développée. Nous pouvons dès à présent observer et ce pour justifier le titre de notre communication qu'il existe un parallèle étonnant entre le destin — tout au moins dans la littérature scientifique — des stecci de Bosnie et Herzégovine<sup>7</sup> et les stèles du Lauragais. En 1876-

<sup>1</sup> *Croix tumulaires du Lauragais*, dans *Revue archéologique du Midi* 1866/67, pp. 165—170.

<sup>2</sup> cf. J. Déchelette, *Manuel d'archéologie celtique ou protohistorique*, T. II, Paris 1924, p. 458; E. Patte, *Les blocs protohistoriques gravés de Saint-Aubin de Baudigné (Deux-Sèvres)*, dans *Gallia*, t. XV, Préhistoire 1957, p. 19 et ss., (réf. dans J. Duvernoy, *Le Catharisme, La religion des Cathares*, Toulouse, 1976, p. 286).

<sup>3</sup> L'ouvrage essentiel demeure: O'Shea, *La tombe basque*, Pau, 1889; cf. également. L. Colas, *La tombe basque*, Paris, 1924—25 et L. Colas, *Contribution à l'étude de la stèle discoïdale*, dans *Gure Herria*, 28, 1928—29, pp. 69—90. (Concordance de son aire de dispersion avec l'habitat des populations celtibériques).

<sup>4</sup> *L'ouvrage essentiel sur les discoïdales demeure celui de Frankowski Estelas discoïdales de la Peninsula Iberica*, Madrid, 1920, qui curieusement n'est jamais cité dans les différents articles traitants des stèles du Lauragais (sauf J. Duvernoy, *op. cit.* p. 286, note 88).

<sup>5</sup> *Le Catharisme*, Arques, 1947.

<sup>6</sup> La presque totalité de ces articles ont été publiés dans les cahiers d'Etudes Cathares: R. Dorbes, *Les stèles manichéennes et cathares du Lauragais*, Cahiers d'Etudes Cathares, No 4, 1949; R. Dorbes, *Les symboles Manichéens et Cathares des stèles discoïdales du Lauragais*, Ca. d'Et. Ca., No 21, 1955; et plus nuancées: R. Mesuret, *Les stèles discoïdales en Suède et en Lauragais*, Folklore No 71, Été 1953; Dr. Herber, *Les stèles anciennes des cimetières du Lauragais*, Folklore, Automne 1949; cf. également infra, note 47.

<sup>7</sup> Le recensement systématique des Stecci de Yougoslavie a permis d'établir qu'en fait l'on retrouve nombre de ces monuments en Croatie, en Serbie, au Monténégro etc. . . cf. cartes topographiques dans Š. Bešlić, *Stecci*, Kataloško-topografski pregled, Sarajevo, 1971.



l'archéologue anglais A. J. Evans<sup>8</sup>, qui décrivait les monuments funéraires de Bosnie se plaisait à croire qu'ils puissent être<sup>9</sup> — comme le voulait la tradition populaire — d'origine bogomile. Mais il fallut attendre les années cinquante pour qu'A. Solovjev tente, dans une série d'articles<sup>10</sup>, d'accréditer ce qui n'était en fait chez A. J. Evans qu'une hypothèse de travail. De surcroît il faut noter le résultat mitigé auquel il arrivait, quelques dizaines de monuments sur plusieurs dizaines de milliers auraient pu, selon lui, être d'origine bogomile<sup>11</sup>. Cette conclusion, en l'admettant, ne pouvait autoriser l'appellation abusive d'art bogomile pour désigner l'ensemble des stecci<sup>12</sup> de Yougoslavie<sup>13</sup>.

A. Solovjev<sup>14</sup> s'est efforcé, pour les besoins de son argumentation, de démontrer qu'il existait en Bulgarie-terre bogomile par excellence des stèles semblables aux stèles anthropomorphes de Bosnie. C. Ennesch a fait de même à propos des stèles du Lauragais, en indiquant qu'il en existait de similaires en Bulgarie<sup>15</sup>. Ils cherchaient par là à légitimer leur hypothèse. Or, les pierres anthropomorphes de Bulgarie se trouvent loin des principaux foyers bogomiles<sup>16</sup>, elles ont été découvertes au contraire dans des régions —

<sup>8</sup> *Through Bosnia and the Herzegovina on foot*, Londres, 1876.

<sup>9</sup> „we at least found it pleasing to believe that the rudly hewn blocks, that we came upon amid primeval forest or solitary mountain, were, as the Bosniacs assert the tombs of the Bogomils“ ... *op. cit.* p. 176.

<sup>10</sup> A. S o l o v j e v, *Jesu li bogomili poštovali krst?*, dans *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, NS III, 1948, p. 96 et ss; également en français: *Les Bogomiles vénéraient-ils la croix?* dans *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 5<sup>e</sup> série, T. XXXV 1949, pp. 47—62; dans *Simbolika srednjevekovnih spomenika u Bosni i Hercegovini*, dans *Godišnjak Istorijškog društva Bosne i Hercegovine*, VIII, Sarajevo 1956 p. 5 et ss.; et dans, *Le symbolisme des monuments funéraires bogomiles*, dans *Cahiers d'Etudes Cathares* No 18, 1954, pp. 94—114.

<sup>11</sup> En dehors des 10 tombeaux qu'il attribue aux „djed“ bogomiles, une vingtaine de monuments anthropomorphes, ainsi qu'une partie des stecci décorés de croix associées aux sarments de vigne.

<sup>12</sup> Le mot „stećak“ qui désignait primitivement une stèle verticale, est communément utilisé aujourd'hui pour désigner l'ensemble de monuments funéraires en pierre de Yougoslavie. On les appellent également: „mramorovi“ (marbres); „vječni dom“ (demeure éternelle); „kuća“ (maison); etc...

<sup>13</sup> Par exemple l'on retrouve le terme „art bogomile“ à propos des expositions de l'art yougoslave qui ont eu lieu à Paris: B. D e l m a s - B o u s s a g n o i, *Les monuments funéraires bogomiles à l'exposition de l'art médiéval yougoslave*, dans *Cahiers d'Etudes Cathares* No 2, 1950; de même le terme est utilisé dans *L'Art en Yougoslavie de la préhistoire à nos jours*, Catalogue de l'Exposition du Grand-Palais, Mars-Mai 1971; *Art des Bogomiles* de O. B i h a l i g i c M é r i n et A. B e n a c, Grenoble 1963, traduction française de l'ouvrage en serbo-croate, Stecci; par contre dans *Trésor d'art de Yougoslavie*, Paris—Grenoble 1976, ce terme a disparu (A. B e n a c, *Les monuments funéraires Stecci*, pp. 281—298). A noter également l'utilisation abusive des Stecci à fin d'illustration, par exemple couverture des „Bougres“ de B. Primov, Paris 1975 ou illustrations pp. 161—162 dans Fr. Decret, Mani, Paris 1974.

<sup>14</sup> cf. supra note 10

<sup>15</sup> C. E n n e s c h, *Stèles discoïdales de Bulgarie*, dans *Cahiers d'Etudes Cathares* No 53, 1971.

<sup>16</sup> cf. D. A n g e l o v, *Le Bogomilisme en Bulgarie*, Sofia 1969 (en bulgare) carte p. 346.

le long du cours du Lom<sup>17</sup> et aux alentours de Pliska<sup>18</sup> — qui faisaient partie du premier royaume bulgare fondé en 681 par Asparuh. Ce genre de monuments se retrouve un peu partout en Europe<sup>19</sup> et en Asie<sup>20</sup>, on les appelle idoles slaves<sup>21</sup> ou „kamennye baby“<sup>22</sup>. Chez les Čuvases, peuple bulgare-turco-tatare-d'URSS, ces monuments se sont perpétués jusqu'à nos jours<sup>23</sup>. Petit à petit „la représentation humaine primitive disparaît dans de multiples stylisations de sa silhouette générale . . . le disque indique la tête, et le pied la forme du corps humain“<sup>24</sup>. C'est ce genre de monument que l'on retrouve dans le nord de la Bulgarie<sup>25</sup>. Enfin l'on observe à un stade ultérieur „une multitude de signes de composition concentrique, qui n'ont aucune relation avec le caractère anthropomorphe de la tête. Ce sont simplement des ornements de remplissage, comme chez les peuples de toutes les régions . . . obéissant à un sentiment artistique élémentaire“<sup>26</sup>. Rapprocher les stèles du Lauragais de celles de Bulgarie — en ne parlant que de celles de la région de Sofia<sup>27</sup> — ne mène à aucune conclusion satisfaisante puisque l'on ne peut faire abstraction des innombrables stèles de ce type existant dans des

<sup>17</sup> K. Škorpil, *Description des antiquités sur le cours de la rivière Rusenski Lom*, dans Matériaux pour la carte archéologique de la Bulgarie I, Sofia 1914, p. 167 et ss. (en bulgare).

<sup>18</sup> K. Škorpil, *Les monuments mégalithiques* (en russe) dans IPAİK X, 1905, pp. 372—384 cf. également Kamenna Plačtka, Sofia, 1973, p. 26 et note 14.

<sup>19</sup> cf. K. Škorpil, *Monuments Mégalithiques*. . . ; pour les monuments du sud de la France, cf. J. Déchelette, *op. cit.* p. 489 et suiv.; égal. A. b b é H e r m e t, *Statues-menhirs de l'Aveyron*, du Tarn et de l'Hérault, dans Congrès Internationaux d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, Paris 1900; pour l'Italie cf. U. Mazzini, *Statues-menhirs di Lusigiana*, BPI, 1909, No 5—9; pour le domaine slave, cf. L. N i e d e r l e, *Manuel de l'Antiquité Slave*, T. II, Paris, 1926, p. 312; pour la péninsule Ibérique, cf. E. F r a n k o w s k i, *op. cit.* p. 139—144.

<sup>20</sup> cf. J. C a s t a g n é, *Etude historique et comparative des statues-babas des steppes khirgises et de Russie en général*, dans Bulletins et mémoires de la société d'Anthropologie de Paris, Paris 1910; L. N i e d e r l e, *op. cit.* pp. 314—315, avec bibliographie indiquée note 1; plus récemment dans Pamjatniki Sjevjernovo Kavkaza (en russe, résumé en français) fig. 15, 26, 28 et 13, 32 (croix monolithiques) et surtout 18—19 (stèles funéraires); pour l'Azerbaïdjan, cf. *Decorative and applied Arts of Azerbaijan* (résumé en anglais) Bakou 1976, p. 2.

<sup>21</sup> L. N i e d e r l e distingue deux groupes distincts, représentations de dieux slaves et „baby“ de pierre — cf. *op. cit.* p. 315.

<sup>22</sup> Sur l'origine de ce terme cf. L. N i e d e r l e, *op. cit.* p. 314.

<sup>23</sup> cf. T. P a s s e k et B. A. L a t y n i n e, *Sur la question des „kamennye baby“* dans Eurasia Septentrionalis Antiqua IV, 1929, pp. 230—211.

<sup>24</sup> E. F r a n k o w s k i, *op. cit.* p. 179.

<sup>25</sup> cf. K. Škorpil, *Description des Antiquités*. . . pp. 168—171, et par comparaison A. S o l o v j e v, *Jesu li bogomili*. . . p. 98.

<sup>26</sup> E. F r a n k o w s k i, *op. cit.* pp. 178—179.

<sup>27</sup> cf. P. A. P e t r o v, *Krăgovidni pametnici v Zapadna Bălgaria* (en bulgare), dans Arheologia IV, fasc. 2, pp. 17—24 et surtout *Za njakoi dekorativni elementi na krăgovidnite i stvolestite nadgrobnii pametnici v Balkano-Karpatската oblast*, dans Izvestija na Etnografskija Institut i Muzej, VIII, 1965, pp. 187—216.

régions fort éloignées des principaux foyers bogomiles<sup>28</sup>. Aussi n'est-ce pas les stèles discoïdales en elles-mêmes qui seraient cathares, mais certains symboles qui y sont gravés: croix à branches égales et croix perlée<sup>29</sup>.

M. A. Solovjev<sup>30</sup> a déjà tenté à propos des stèles anthropomorphes de Bosnie et Herzégovine d'accréditer la thèse selon laquelle les Pauliciens auraient admis le culte de la croix en tant que représentation du Christ aux bras étendus-bénissant<sup>31</sup>. Il fonde son argumentation sur un texte de Pierre de Sicile<sup>32</sup> rapportant l'entrevue de Gégnesios, chef des Pauliciens, avec le Patriarche de Constantinople<sup>33</sup>: „Pourquoi ne crois-tu pas à la précieuse et vivifiante croix et ne l'adores-tu pas?“, interroge le Patriarche. „Anathème celui qui n'adore ni ne vénère la précieuse et vivifiante croix“, répondit Gégnesios<sup>34</sup>; il appelait croix le Christ dont les bras étendus dessinent une croix<sup>35</sup>. Considérant que les pierres anthropomorphes de Bosnie sont des croix<sup>36</sup>, il en déduit que les „chrétiens“<sup>36</sup> de Bosnie suivaient la doctrine des Pauliciens d'Asie Mineure<sup>37</sup>. Or, différentes sources<sup>38</sup> indiquent que les Pauliciens grâce à l'interprétation allégorique qu'ils donnaient aux textes étaient très difficilement pris en défaut par les orthodoxes; ainsi ils toléraient même le baptême et s'y soumettaient de très bon gré<sup>39</sup>, alors que ce sacrement faisait partie tout comme le mariage de ceux qu'ils rejetaient. C'est de cette même manière qu'ils toléraient le culte de la croix lorsqu'il leur était imposé, mais l'on ne peut parler de culte propre aux Pauliciens car l'on sait que „leur aver-

<sup>28</sup> Du Maghreb à la Suède; cf. bibliographie dans J. Duvernoy, *Des discoïdales du Lauragais aux auges funéraires du Comminges*, dans Actes du XVIII<sup>e</sup> congrès de la Fédération des Sociétés académiques et savantes Languedoc-Pyrénées-Gascogne, Tarbes 1963, p. 62; Pour les monuments d'Irlande et du Pays de Galles cf. en particulier: W. Brindley et W. Samuel Weatherley, *Ancient sepulchral monuments*, Londres 1887, plates No 34-2, 37-4, 38 à 41, 45-1, 68, 69 (stèle de Carcassonne) et 70; de même dans W. G. Collingwood, *Northumbrian crosses of the pre-norman age*, Londres 1927, fig. 80 à 83 à 85; enfin pour les représentations d'instruments agricoles et d'outils cf. *Memorials of the dead in Ireland*, T, 10, 1927, pp. 70-79 et 84.

<sup>29</sup> cf. R. Dorbes, *Les symboles manichéens*... pp. 20-21.

<sup>30</sup> op. cit. supra note 10.

<sup>31</sup> P. Lemerle dans l'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, dans Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation de Byzance 5, Paris 1973, p. 129 souligne qu' „il s'agit du Christ étendant les bras, non du Christ crucifié“.

<sup>32</sup> Traduction et critique dans Travaux et Mémoires du CRHCB IV, 1970.

<sup>33</sup> Germain (715-730) ou Anastase (730-754), cf. Travaux et Mémoires... IV, p. 46, note 66.

<sup>34</sup> Travaux et Mémoires... IV, p. 46.

<sup>35</sup> A. Solovjev, *Jesu li*... p. 97.

<sup>36</sup> Le terme bogomile n'apparaît pas dans les sources, les textes latins parlent de pa-tarins, de cathares, tandis qu'eux-mêmes se proclament „chrétiens“, cf. Fr. Šanjek, *Les „chrétiens“ Bosniaques et le mouvement Cathare aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Thèse Paris E. P. H. E. V<sup>e</sup> section, 1971, p. 94. (publiée en partie sous le titre: Les „chrétiens bosniaques“ et le mouvement cathare, dans Revue de L'Histoire des Religions, T. 182, 1972, pp. 131-181.

<sup>37</sup> *Jesu li*... p. 98.

<sup>38</sup> cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, Paris 1972, p. 50.

<sup>39</sup> idem p. 51.

sion à l'égard des églises s'étendait à toutes les images et à toutes les reliques. Du reste, Théophane les regarde comme apparentés aux Iconoclastes<sup>40</sup>. En fait ils se servaient du baptême orthodoxe et de la croix comme d'une sauvegarde envers leurs persécuteurs<sup>41</sup>.

M. Raymond Dorbès<sup>42</sup> a développé le même type d'argumentation tentant de démontrer que les Cathares „avaient adopté la croix solaire du Christ Glorieux“<sup>43</sup>. Il en veut pour preuve la croix carrée (sic!) inscrite dans un cercle que l'on retrouve sur de nombreuses stèles. Tout en précisant que ce type de croix se retrouve „chez les plus anciens peuples du monde, de l'Inde à l'Irlande“ et qu'„il figure sur les pierres tombales... depuis la plus haute antiquité“<sup>44</sup> il considère, du seul fait de la présence de ces symboles dans un lieu où le catharisme eut une influence très forte, qu'il s'agit là d'un symbole cathare<sup>45</sup>. L'acceptation de cette conclusion a „entraîné plusieurs auteurs dans des généralisations ou des approximations indéfendables“<sup>46</sup>.

L'autre symbole pris en considération par M. R. Dorbès<sup>47</sup> est la croix perlée du Languedoc. Il n'est pourtant pas étonnant de retrouver ce type de croix sur les stèles du Lauragais puisqu'elle figurait dans les armes des comtes de Toulouse depuis la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. L'on peut d'ailleurs noter que la plupart des stèles sur lesquelles figurent la croix de Toulouse ne sont pas à usage funéraire<sup>49</sup> et que sur nombre d'entre elles figure également la fleur de lys, armes du roi de France<sup>50</sup>. Aussi séduisante que puisse apparaître l'explication du symbolisme de la croix de Toulouse<sup>51</sup> si l'on veut bien ne pas tenir compte des contradictions contenues dans le développement de cette explication — l'on s'explique mal comment la croix de Toulouse-aurait

<sup>40</sup> idem p. 51, note 87.

<sup>41</sup> idem p. 179, note 88.

<sup>42</sup> cf. *Les symboles manichéens et cathares...*

<sup>43</sup> op. cit. p. 21.

<sup>44</sup> idem p. 20.

<sup>45</sup> idem p. 24.

<sup>46</sup> J. Duvernoy, *Le Catharisme...* p. 289, en dehors de l'exemple cité note 99 nous pouvons citer l'article de Ch. Manier, Une croix solaire à Boulogne, dans *Cahier<sup>s</sup> d'Etudes Cathares*, No 49, 1971, pp. 29—41, dans lequel l'auteur à la suite de la découverte d'une croix pattée inscrite découverte sur le mur de sa maison tente de démontrer l'existence de l'évêché de Morinie, p. 29.— Aussi séduisante que soit cette hypothèse nous pourrions entreprendre le même type de démarche à partir d'une croix similaire qui figure sur une peinture du Site monastique des Kallia en Egypte (exposition copte du Grand-Palais 1976) or elle date des VII<sup>e</sup>—VIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>47</sup> op. cit. p. 21.

<sup>48</sup> Comme le reconnaît R. Dorbès lui-même, op. cit. p. 20.

<sup>49</sup> cf. J. Duvernoy, op. cit. p. 287; R. Dorbès, note — op. cit. pp. 22—23 — sans s'attarder sur cette question que l'on retrouve des discoïdales portant des Croix de Toulouse en dehors des cimetières aux intersections des chemins.

<sup>50</sup> cf. J. Duvernoy, op. cit. p. 287.

<sup>51</sup> Notons que la croix perlée des stèles n'est pas une croix à branches égales dans tous les cas, comme l'indique R. Dorbès, (op. cit. p. 21), il s'agit souvent, en fait, d'une croix latine dont la branche inférieure n'est que légèrement plus grande aux autres.

pu devenir soudain, et temporairement, un symbole cathare<sup>52</sup>. Bien au contraire l'existence de stèles armoriées comme celles conservées au musée de Carcassonne<sup>53</sup> par exemple, ne fait que confirmer que la fleur de lys est bien l'emblème du roi de France tout comme la croix perlée est l'emblème des comtes de Toulouse.

Nous ne pouvons donc retenir les conclusions selon lesquelles la croix grecque inscrite et à plus forte raison la croix perlée des comtes de Toulouse seraient des symboles cathares, et ce pour plusieurs raisons:

— les différents articles publiés dans ce sens ne tiennent pas compte des monuments similaires de la péninsule Ibérique et du pays Basque tout proche qui pourtant sont riches d'une ornementation tout à fait semblable à celle que l'on retrouve sur les stèles du Lauragais: croix inscrites<sup>54</sup>; motifs géométriques<sup>55</sup>, outils<sup>56</sup>, figures humaines<sup>57</sup>, etc. . .

— méconnaissance de la problématique des monuments funéraires<sup>58</sup>, les convictions personnelles prennent le pas sur l'analyse scientifique. Or „dés qu'on quitte le terrain solide des faits et qu'on cherche aux représentations funéraires des sens mystiques qui ne sont attestés par aucun témoignage ancien, l'archéologie se transforme en un art divinatoire, où des ingénieurs s'appliquent en vain à résoudre des énigmes insolubles, et les conclusions qu'on y formule atteignent le degré de vraisemblance que peut leur prêter l'éloquence de leurs auteurs“<sup>59</sup>.

— ignorance-volontaire-des sources historiques. Comment expliquer d'une part, qu'aucune mention ne soit faite de ces „croyances“, de ce culte, dans les dossiers de l'Inquisition<sup>60</sup>, et que si même ces écrits n'étaient pas parvenus jusqu'à nous, „ces monuments, connus comme cathares par la population

<sup>52</sup> Puisque l'auteur ne nie pas que les armes des Comtes de Toulouse soient parfaitement orthodoxes et qu'il n'avance même pas que cette croix représentée sur le support de l'enfeu des comtes, à la Basilique Saint-Sernin — cf. M. R o q u e b e r t, *l'Egopée cathare*, T. II, Toulouse 1977, fig. 32—soit — dans ce cas un symbole cathare.

<sup>53</sup> Dont une datée de 1325 — cf. J. D u v e r n o y, *op. cit.* p. 286; photo dans P. M o r e l Carcassonne, La Cité, Bellegarde 1973, fig 13, et dessin dans W. B r i n d l e y et W. S a m u e l W e a t h e r l e y, *op. cit.* plate 69<sub>1-2</sub>.

<sup>54</sup> Pour l'étude de l'évolution du graphisme des croix inscrites, cf. E. F r a n k o w s k i, *op. cit.* p. 105.

<sup>55</sup> Idem pp. 59, 71, et 105; également Ph. V e y r i n, dans *Visages du Pays Basque, l'Art au Pays Basque*, pp. 73—133, cf. pp. 104—107 et 124—129.

<sup>56</sup> E. F r a n k o w s k i, *op. cit.* pp. 59, 71, 107 et Lam. VII; et Ph. V e y r i n, *op. cit.* p. 125 (Enclume).

<sup>57</sup> E. F r a n k o w s k i, *op. cit.* pp. 71 et Lam. VII.

<sup>58</sup> On ne trouve aucune référence aux rites funéraires qui expliqueraient la présence de discoïdales sur les sépultures ni aucune explication de la raison pour laquelle „les Cathares . . . qui avaient horreur des corps et des formes visibles. . . auraient admis. . . l'art plastique“. (J. M a d a u l e, *Le drame Albigeois et l'unité française*, Paris 1973, p. 42.)

<sup>59</sup> F. C u m o n t, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 2<sup>e</sup> édition, Paris 1966, p. 15.

<sup>60</sup> Ni R. N e l l i, dans *La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1969; ni E. L e R o y L a d u r i e, dans M o n t a i l l o u, *Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975, qui ont pourtant minutieusement analysé les sources historiques et en particulier les dossiers de l'Inquisition, ne retiennent cette hypothèse.

et le clergé, „soient“ pravenus jusqu'à nous dans une région où l'Inquisition faisait exhumer les cadavres et détruire les maisons<sup>61</sup>.

En résumé bien que toutes les sources existantes<sup>62</sup> rendent peu vraisemblable l'existence d'un art propre aux „bogomiles“<sup>63</sup>, on ne peut de but en blanc, rejeter le fait que le bogomilisme ait pu avoir une influence — directe ou indirecte — sur l'art de son temps. Certains symboles des stecci pourraient avoir été inspiré, par les „chrétiens“ bosniaques<sup>64</sup>. Mais il serait regrettable de considérer à partir de simples détails que l'ensemble des stecci sont d'inspiration bogomile, la preuve est faite aujourd'hui que cela n'est pas le cas<sup>65</sup>. Ce n'est pas par hasard, en effet, que les monuments funéraires de Bosnie et Herzégovine sont contemporains à l'existence d'une Eglise bosniaque forte et indépendante<sup>66</sup>: ce sont les même causes qui ont permis d'une part à une église „hérétique“ de se développer au point de devenir de facto une église officielle, et à un art populaire d'autre part, d'inspiration profane, pour ne pas dire païenne de se répandre. Rome et Constantinople qui essayaient d'imposer leur suprématie dans cette région, laissaient de part là même le champ libre à la propagation d'une doctrine qui avait le mérite d'être prêchée dans une langue comprise du peuple. C'est le désir d'indépendance des Seigneurs bosniaques qui a permis aux „chrétiens“ de Bosnie d'ériger leur église en Eglise nationale. Parallèlement l'absence d'un clergé fort et donc répressif a favorisé la résurgence de rites païens déjà difficilement réprimés dans des régions où existait un clergé puissant<sup>67</sup>. La situation n'était pas du tout la même pour les cathares du sud de la France qui connaissaient les rigueurs d'une Inquisition toute puissante, et bientôt triomphante. L'art rustique et naïf des „stecci“ de Yougoslavie „est un art complexe et il a dû subir l'influence des antiques croyances slaves, des croyances des groupes ethniques voisins, de ses propres traditions en Bosnie et Herzégovine, de la culture des peuples plus développés avec lesquels il a été en contacts plus ou moins étroits, des symboles de l'art chrétien et, sans doute des Bogomiles“<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> J. Duvernoy, *op. cit.* p. 288.

<sup>62</sup> Bibliographie du catharisme languedocien, Institut d'Etudes Cathares No 1, Toulouse 1957.

<sup>63</sup> des pauliciens aux cathares.

<sup>64</sup> le coq, le bâton, etc. . . . Biblio. dans M. Wenzel, *op. cit.* infra note 66.

<sup>65</sup> Notamment après l'ouvrage très documenté de M. Wenzel, *Ukrasni motivi na stećcima*, Sarajevo 1965; et *Bosnian and Herzegovinian tombstones (Who made them and why?)*, dans *Südost-Forschungen* XXI, Munich 1962, pp. 102—143.

<sup>66</sup> A propos de l'Eglise des „chrétiens“ de Bosnie cf. en particulier D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962, et Fr. Šanjek, *op. cit.*

<sup>67</sup> „en dépit de tous ses efforts l'orthodoxie n'a pu faire perdre aux slaves certaines habitudes païennes. . .“, L. Niederle, *op. cit.* p. 55.

<sup>68</sup> A. Benac, dans *Trésors d'art de Yougoslavie*, Paris—Grenoble 1976, p. 287.

## РЕЗИМЕ

*Паџрик ЛЕКОК*

ПРИЛОГ КОН ПРОУЧУВАЊЕТО НА НАДГРОБНИТЕ СПОМЕНИЦИ  
ВО БОСНА И ХЕРЦЕГОВИНА

Во светлината на најновите истражувања, авторот тука одново се навраќа на едно повоопштено прашање: да ли постои богомилска уметност?

Тој наведува три аргументи против можното катарско потекло на надгробните паметници:

- непознавањето кај авторите кои ја поддржуваат катарската теза на литература која е во врска со дискоидалните надгробни паметници;
- непознавањето на погребните верски обреди на Катарите;
- и особено, отсуството во документите на Инквизицијата, документи кои, инаку, се многу прецизни, на податоци во врска со таков вид култ.

Vera GERERSDORFER

### KATARI — BOGUMILI — TRUBADURI

Problematika iznesena u ovom izvještaju je prije romanističkog nego povijesnog značaja. S obzirom na složenost pitanja što ih ono jos i danas postavlja lirsko pjesništvo južnofrancuskih trubadura u XII stoljeću ne silazi s repertoara romanističkih istraživanja.

Mi im se pridružujemo u ime jugoslavenske romanistike radom na proučavanju znanstvene vjerodostojnosti teze o utjecaju katarskog krivo-vjerja na pjesničko stvaranje okcitanskih trubadura koju, tj. tezu proširit ćemo još jednom novom dimenzijom pokušavajući njezin sadržaj i postavke prenijeti u sferu Balkanskog poluotoka u Srednjem vijeku. Drugim riječima: cilj je našeg istraživanja ispitivati mogućnost uklapanja trubadurskog lirskog pjesništva u duhovno-utjecajnu sferu Balkana u Srednjem vijeku i tako našoj domaćoj romanistici ponuditi novi zadatak i novu temu.

Ne podliježe nikakvoj sumnji činjenica da je neomanihejski dualistički pokret u ovoj ili onoj varijanti u čitavu duhovnu atmosferu Evrope od Balkana do Atlantika unio novi revolucionarni prizvuk, novi pogled na svijet, vjeru i život. Ako taj utjecaj u proučavanju trubadurskog pjesništva i ne treba precjenjivati, suvišno ipak nije osvrnuti se i na njega. Jer, tragajući na dnu korita okcitanskoga stvaralaštva, sasvim je moguće među talozima različitih strujanja naići i na poneki trag bogumilskog učenja. Upijajući različite utjecaje, trubaduri su ih prilagođavali svom originalnom stavu prema životu, posebno prema ljubavi tako da se oni u njihovu pjesništvu veoma teško raspoznavaju. Povijesnom dokumentacijom potkrijepljene veze mogu potaknuti na vjerovanje da neke među njima predstavljaju dodire, pa bili oni i površni, između jednog povijesnog trenutka na Balkanu, u našim zemljama, i sličnog trenutka u prošlosti Okcitanije. Otkrivanje te vrste dodira predmet je našeg proučavanja na razini: katari-bogumili-trubaduri.

Prikazana u svom totalitetu umjetnost južnofrancuskih trubadura jest, ili, kompleks najrazličitijih duhovnih utjecaja primljenih iz veoma raznorodnih etničkih sfera i duhovnih opredjeljenja, ili, ona je rezultat izvornog nadahnuća okcitanskog duha. To je pitanje na koje se suštinski mogu svesti sve do danas izvesne teorije o njezinu podrijetlu i postanku.

Osnovna misao katarske teze jest da je trubadursko pjesništvo rođeno u atmosferi katarskog krivovjerja, odnosno, da je u njemu našlo bar svoje



nadahnuće. Njezin neoborivi argumenat odnosi se na činjenicu da su katarski pokret i cortezija živjeli istodobno kako u vremenu (XII st.) tako i u prostoru (Okcitanija), da su krivovjernici i trubaduri dijelili zajednički životni prostor i mogli održavati stanovite veze i dodire. Dok se suvremeni istraživači fenomena cortezije, René Nelli i Charles Camproux, odnose prema njoj skeptično i s rezervom, a Raoul Manselli i Davenson je *a priori* odbijaju, veoma sugestivno i uporno katarsku tezu brani Denis de Rougemont u svojoj originalnoj studiji o ljubavi-patnji (*amour-passion*) na zapadnoevropski način. Ne ulazeći u kritiku Rougementovih argumenata, navest ćemo sljedeću njegovu misao: „Kao izvor pak te sljedbe (katarske) mogu se smatrati neomanihejske sekte u Maloj Aziji kao i bogumilske crkve u Dalmaciji i u Bugarskoj“. Takva i srodna misao potiče na pokušaj da se ispita mogućnost da na osnovu činjenica, povijesnih u prvom redu, južnofrancuske katare s balkanskim hereticima, a zatim s okcitanskim lirskim pjesnicima povežemo u jednu povijesnoduhovnu cjelinu, odnosno, u jedan krug u kojemu će biti uočljive eventualne duhovne srodnosti kao i neka zajednička stremljenja naroda na Balkanu u jednoj etapi Srednjeg vijeka i naroda južne Francuske u tom istom razdoblju.

Sustavnije ocrtati i argumentirati postavljeni problem, u okvirima sažetog izvještaja nije moguće. Zato ćemo ograničiti se na sljedeće tri mikroteme. *Prva* bila bi katarski i bogumilski pokret; *druga*: trubaduri-katari; *treća*: pokušaj jedne statistike.

Povijesni put katarstva vodio je od kršćanskog svećenstva preko bogumilske crkve ususret preplitanju gnostičkih sadržaja i kršćanske forme. Južnofrancusko katarstvo pak došlo je iz Bugarske države preko Hrvatske i Lombardije. Njegov put iz Provanse u Languedoc nije točno utvrđen, ponajmanje način na koji je katarstvo dospjelo u Orléans i Šampanju prije još nego što se je pojavilo u Languedocu. Nije nemoguće da je u nekim krajevima okcitansko katarstvo poteklo istodobno i od bogumilstva i od ostataka antičkog manihejstva. Na Zapadu je među samim katarima živjelo predanje po kojemu je koljevka njihove vjere bila negdje na Istoku, odnosno, u jugoistočnoj Evropi. U svom kapitalnom djelu: *O Bogomilima i Patarenima* Rački pouzdano smatra Bugarsku državu ishodištem neomanihejskih doktrina na istoku Balkanskog poluotoka. Suvremeni češki bizantolog Milan Loos zastupa mišljenje da je bogumilstvu izvor u zapadnom dijelu bizantske Male Azije, gdje se u XI stoljeću javlja pod imenom fundagiagita i bogumila.

Iz bugarske i dragovičke crkve potekle su sve ostale bogumilske i kataropatarenske crkve. Iz njih se raširilo bogumilstvo na sve strane, tako u Trakiju, gdje je već ranije bila osnovana plovdivska crkva za bugarske Slavene nastanjene u Trakiji, i carigradska crkva za Grke, sljedbenike nove vjere. Najbolji prikaz bogumilstva dao je, kao što je poznato, monah Jevtimije Zigaben iz manastira Periblepte u *Dogmatskoj Panoplji*. Krajem XI i tokom XII stoljeća bogumilske su općine gušće rasijane širom Makedonije između Vardara i Ohridskog jezera, te s obje strane gore Babune. Bogumilstvo obuhvaćalo je sve klase pučanstva. Nenametljivo bogumili znali su sustav nove vjere približiti upravo nižim i najnižim slojevima koji su ga lakše shvaćali nego dog-

me kršćanske crkve. I u zapadnoj Evropi u to doba sljedbi se pretežno pridružuju seljaci i zanatlije. U XII stoljeću, dakle, bogumilska je sekta raprostranjena cijelom polovinom Balkanskog poluotoka.

U tom istom razdoblju, u stvari sredinom XII stoljeća, na Zapadu u Lombardiji spominje se već patarenska „francuska crkva“ (*ecclesia Francigenarum*) na čelu sa starješinom Robertom de Sperone. U Francuskoj katari su u to doba već toliko ojačali da je papa Eugen III u tulušku kneževinu uputio Albericha i redovnika Bernarda da krivovjerce obrate. Na crkvenom saboru u Toursu 1163. i na onome koji je 1165. održan u Lombersu raspravljalo se o tome kako da se herezi stane na put. Međutim, upravo tada, među bogumilima izbi vjerskoidejni raskol koji je djelovao i na njihovu jednovjernu braću na Zapadu. Unutar pokreta, naime, nastadoše dvije struje: struja strogog apsolutnog dualizma po kojemu su dva načela dobra i zla imanentna i jednaka, i, struja umjerenog, ublaženog dualizma koji je propovjedao da je davo, Satanael, odmetnuti sin dobrog boga. I tako se među bogumilima ustrojše dva reda: bugarski i dragovički. Prvi red prigrlji ublaženi dualizam, a drugi apsolutni dualizam. Zapisnik sastanka biskupa i vjernika u St. Félixu de Caraman blizu Toulousa 1167. ili 1172. opisuje dolazak „pape“ Nikete s Balkana, propovjednika strogog dualizma. Od predstavnika francuskih katara na tom skupu spominju se albijski biskup Siccardo i zastupnik tada ispražnjene carcassonnske biskupije Bernardo. Glavni predmet rasprave bio je riješen po volji „pape“ Nikete; apsolutni dualizam proglašen je naukom sljedbe a ublaženi dualizam osuđen kao odmetništvo od prave vjere. Na saboru u St. Félixu de Caraman „papa“ Niketa spomenu da se na Balkanu nalaze „Bugarska, Dragovička i Melnička crkva“ i „crkva Dalmacije“ (*ecclesia Dalmatiae*), te da među tim crkvama ne postoje nikakve razmirice. Apstrahirajući od toga što je u posljednje vrijeme u autentičnost akata iste katarske sinode svoju sumnju izrazio Yves Dossat, izjava „pape“ Nikete jedno je od svjedočanstava o vezama između istočnih bogumila i zapadnih katara.

Na postojanje dodira između gornjoitalskih heretika, bugarskih bogumila i „Slavena“ upućuje i sljedeći primjer: koncem XII stoljeća episkop umjerenih konkoricana Nazarije prenio je u njihovu sredinu doketizam. Oko 1170. taj isti Nazarije bio je najvjerojatnije u Bugarskoj odakle je u Concorezzo donio *Knjigu svetoga Ivana apostola*, ili bolje, *Pitanja svetog Ivana i odgovore Krista Gospodina*, koja bijaše raširena među talijanskim patarenima. U rukopisu u inkvizicijskim spisima u Carcassonneu na kraju se čita: „*hoc est secretum hereticorum de Concorezio, portatum de Bulgaria Nazario episcopo, plenum erroribus*“. *Secretum* katara talijanske crkve potječe iz bogumilskog svijeta i po svojoj substanciji ono je strano vjerskom nazoru albigenza. Ukazali bismo na studiju Turdeanua: *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles* u *Revue de l'histoire des religions* 1950, str. 12—52 i str. 176—218. Kniewald, sažimajući građu o dokazima i pretpostavkama za kontakte balkanskih bogumila s istovjernom braćom na Zapadu, utvrđuje da to sve treba još točnije proučiti ali da se osnovna činjenica ne da poreći da su u XII stoljeću postojale veze između bugarskih bogumila i zapadnih neomanihejskih sljedbi. Tu istu činjenicu priznaje i Š i d a k u *Enciklopediji*, II, str. 721.

O istim vezama već početkom XIII stoljeća govore bivši patarenski herezijarh, inkvizitor Rajnerije Sachoni, Moneta iz Cremona i bivši patarenski biskup Bonacursus.

Polovinom XIII stoljeća cijelim jugom Francuske razlijeva se poplava katarstva. Dva do tri velika načela sljedbe prevladavaju: bog ne može činiti zla; on zlo čini iz nužde, a isto tako i dobro čini iz nužde. Veliki satiričar i protivnik crkve, trubadur Montanhagol misli o tome isto tako kao i Peire Cardenal: „Zao čovjek — kaže on — ne griješi kada čini zlo jer on iz nužde čini zlo, isto tako kao što dobar čovjek iz nužde čini dobro“. Pjesme posljednjih trubadura iz albiške epohe otkrivaju shvaćanja koja neosporno obilježavaju način mišljenja katara. Peirea Cardenala katari rado čitaju. Još u doba biskupa Fourniera u XIV stoljeću u grofoviji Foix jedan katarski vjernik panti i navodi prvu strofu Cardenalove satire protiv svećenstva: „Svećenici se prikazuju pastirima, ali uistinu oni su ubojice“. Cardenalov anti-klerikalizam zasniva se na heretičkim idejama i idealima. Njegov sirventès, jedan od najsmjelijih u Srenjem vijeku, nosi čisto katarsko obilježje: „Vratite me, gospodine, opet tamo odakle sam došao prvi dan, ili, oprostite mi grijehe moje, jer ja ih ne bih počinio da se nisam prije toga rodio“. „Bog griješi prema svojima, ako namjerava da ih uništi ili kazni“. Ta posljednja misao suglasna je s teorijom koju je otprilike u isto doba podržavala Knjiga o dva načela (*Liber de duobus principiis*) Ivana iz Lugia, dijalektičara posebne učenosti: čovjek je lišen svake odgovornosti. Peire Cardenal na jednom mjestu još kaže: „Ako se ja mučim tu na zemlji i ako bih se još mučio i u paklu, vjerujem da bi to bio grijeh i nepravda“. To je i opet katarski nazor po kojemu pravi bog, bog dobra, grešnike ne može osuđivati, nego samo spasiti. Glavne odrednice u Cardenalovu djelu egzistencijalne su prirode. Njegove poruke odlikuju se aforističkim obilježjima: „Daleko više vrijedi bijedni bludnik koji živi u miru i podnosi svoju neimaštinu nego nečasni grof koji svakog dana u obilju stiče besramni dobitak i ne zazire od sramote“.

Može li se zaključiti da je Peire Cardenal bio katar? Pozitivni zaključak ne bi bio sasvim ispravan. Vossler je već 1916. takvo mišljenje odbio dok su ga, neki autori, Schmidt, Peyrat i Varga, prihvatili. Suvremeni okcitanolozi Nelli i Camproux u tom trudaburu naziru polukatara, i to u smislu sljedbenika okcitanke tradicije i etničke prakse.

Osim Peirea Cardenala, pjesnicima krivovjerja smatraju se još: Pierre Rogier iz Mirepoix koji je u Fanjeauxu dvaput primio utješenje iz ruku katarskog biskupa Guilaberta iz Castresa; Raimon iz Miravala, Guilhem iz Durforta, Peire Vidal, Ugucione da Lodi. Trubaduru Peireu Vidalu kajanje nešto je sasvim strano, nedoživljeno. Poput Marcabrua i Cercamona, Peire Vidal svaki grijeh svaljuje na ženu, a sam ne osjeća kajanja. Smatramo da se u tom elementu može nazreti *nedvojbeni utjecaj katarskog moralnog osjećanja*. Katari su naima kajanje smatrali nepotrebnim, jer se grijehom ne umanjuje vječno blaženstvo, kao što se ne uvećava ni kazna. Oni nisu poznavali pokoru držeći da svatko putem utješenja stiče potpuno oprostjenje i grijeha i kazne. Rajnerije Sachoni potvrđuje taj stav a bosanski se krstjani slažu s njim. Zaključili bismo da *motiv neosjećanja kajanja* u nekih trubadura upu-

čuje na zajedničku katarsko-bogumilsku sferu i da zaslužuje da se upravo u tom smislu prosljedi, obrađuje i analizira.

Peire Vidal ovako započinje jednu svoju pjesmu: „Moje se srce raduje ugodnom i blagom proljeću ali i dvorcu Fanjeauxu, koji mi izgleda kao raj, jer u njemu su zatvorene ljubav i radost, iskrena i savršena uljudnost“. Dvorac Fanjeaux bijaše jedan od glavnih domova katara. U njemu je najveća dama hereze, Esclarmonda iz Foix, primila utješnje. Isti trubadur nabraja još i druge kuće koje su ga lijepo primile kao i krajeve kojima je morao proći na svom putu u Provansu. To su sve poznati azili krivovjerja: Laurac, Gaillac, Montréal i grofovije Albigeois i Carcassès.

XII i XIII stoljeće naslijediše dio baštine svojih prethodnika: u velikim strujama valdenza, leonista, spirituala i katara plivali su i dalje još ostaci onih fanatičnih doktrina u koje se zaklinjahu sljedbenici Petra iz Bruisa, monaha Henrika i Tanchelma, kao i učenici raznih dualističkih hereza koje povijest ni danas još nije potpuno osvijetlila. Jedna čvrsto zacrtana pozadina, jedna veoma realna povijesna zbilja čine onaj svijet iz kojega će se roditi: ljudi zaljubljeni u ovozemaljski život poput prvog trubadura Vilima Akvitanškog i sljedbenika Eblove škole; mladi u doživotnom pubertetu zarobljeni duhovi poput Jaufréa Rudela, najzad, glave bistre, proumljene kojima je takva stvarnost pružila bezbroj povoda za kritiku, beskrajnu građu za razmišljanje. Sirventèsi i satire protiv crkve i društvenih zloupotreba feudalizma u južnofrancuskom *rusticumu* mogu nositi u sebi očigledne podudarnosti s katarskim pa i bogumilskim svjetonazorima. Međutim, bar za sada i do daljnjih istraživanja, ne bi bilo znanstveno objektivno kada bismo ta djela htjeli pripisati isključivo utjecaju katarstva zanemarujući pri tom o p é u klimu koja je na njih morala utjecati svom težinom svoje postojeće historijske složenosti. Iz tog ugla promatranja, francuski pjesnici-katari ne mogu biti definirani drugačije nego što to izlazi iz spoznaja suvremenih okcitanaologa o njima.

Protivheretički spisi i inkvizicijski procesi drastično svjedoče o tome da su neomanihejci fizičku ženidbu smatrali isto tako grijешnom kao i vanbračne odnose. Njihovi „savršeni“ prakticirali su strogu apstinenciju, pretjerujući u tome toliko da su neki navlačili rukavice da ne bi slučajno taknuli koje žene. U krilu Crkve bosanske situacija bijaše povoljnija, bar za obične vjernike. Iako je Crkva bosanska načelno osuđivala brak, iskazi optuženika i svjedoka u inkvizicijskim zapisnicima potvrđuju da je bračni i uopće spolni život bio zabranjen samo duhovno krštenima, dakle pravim krstjanima i krstjanicama, ali u praksi i ti su se ženili, jer krštenjem primljenim na samrti oprostena im je ženidba i svaki drugi prijestup. Zajednički ili srodni stav katara i bogumila o ljubavi općenito, te o braku posebno predstavlja jedan od bitnih argumenata katarske teze. Tako Rougemont primjećuje da ne može biti čista podudarnost to što su trubaduri i savršeni veličali krijepost čistoće iako je nisu uvijek prakticirali. Međutim, Nelli realno zaključuje da se u tom istom pitanju trubaduri i katari slažu samo *slučajno* a nikako ne *dogmatski*. Valja pripomenuti još i to da je u XII stoljeću u Okeitaniji prevladavalo sasvim specifično, sociološki intonirano shvaćanje braka i slobodne ljubavi, neza-

visno od hijerarhije jedne crkvene organizacije s kojom Rougemont pokušava poistovetiti ljubavno vazalstvo trubadura. Na takvo mišljenje asocira i poistovećivanje hijerarhijskih stupnjeva Crkve bosanske tj. „gostiju“ i „staraca“ s činovima katarskih crkava na Zapadu. Dok neki istraživači (Mandić, Šanjek npr.) takvu pretpostavku zastupaju, drugi znanstvenici (Čirković, Loos) ne dijele mišljenje da je hijerarhija Crkve bosanske analogna onoj katarske Crkve ljubavi.

Nakon ovog veoma sumarnog osvrta na slične i analogno srodne elemente karakteristične za južnofrancuske i balkanske dualiste, postavlja se pitanje realnih mogućnosti masovnog djelovanja krivovjerskog pokreta na duhovno stvaralašvo trubadura, ili, drugim riječima, pitanje omjera zastupljenosti tzv. krivovjernika i pravovjernika u Okcitaniji. Nedostatak točnih kvantitativnih podataka onemogućuje da se stvori vjerna i uvjerljiva slika brojčanog stanja katara da bi se na osnovu nje moglo zaključiti da su krivovjernici *brojčano* bili dovoljno snažni da bi mogli utjecati na ekskluzivnija duhovna područja, ili, obrnuto, da su se utopili u masi pravovjernika.

Danas o broju stanovnika Zapadne Evrope u Srednjem vijeku izveštavaju približne statistike kojih autori su Russel, Benette, Slicher van Bath, Cipolla, J. Le Goff i drugi. Iz same srednjovjekovne epohe sačuvane kronike, akta, registri, zapisnici inkvizicijskih sudova i polemike bivših heretika i inkvizitora nude, iako bez matematske preciznosti određene brojčane podatke o zastupljenosti heretika u određenim gradovima, mjestima, sredinama. Tako *Summa o katarima i leonistima* Rajnerija Sachonija otkriva sliku teritorijalne i brojčane zastupljenosti katarskih vjerskih općina ili crkava. Istaknuti treba Rajnerijev navod da su katari više puta izvršili popis i da na čitavom svijetu broj savršenih ne doseže 4000 ali broj vjernika je zato veoma velik. Smatra li se taj navod relativno točnim, zasada bar izlazi da broj katara, kako savršenih, tako i vjernika, nije bio pretjerano velik pa ostaje i dalje otvoreno pitanje da li se taj broj mogao *količinski nametnuti* masi stanovnika. S druge strane, valja voditi računa o sljedećoj činjenici: pravi teren svoje raširenosti katarski pokret našao je u seoskim sredinama; seoska *castra* pružila su još sigurnija utočišta nego veliki gradovi. Uzrok tome bijaše antiklerikalno raspoloženje osiromašenog nižeg plemstva, što je kao jedna od posljedica gregorijanske reforme duboko zahvatilo u sve slojeve stanovništva Languedoca. Bogumilski pokret obilježavao je isti socijalnosociološki fenomen. Ilustracije radi samo nekoliko primjera podataka iz kronika: u pokolju u Béziersu 22. srpnja 1209 nastradalo je nekoliko tisuća krivovjernika i katolika; prilikom opsade Lavaura četiristo krivovjernika — bijaše to najveća kolektivna lomača u toku križarskog rata protiv albigenza. Opsada dvorca Minerve stajala je živote stopeneset savršenih obaju spolova. Bilanc pada Montségura iznosio je oko stoosamdesetidva savršena oba spola a ukupno dvijestodeset mučenika.

Priznajući, kao i mnogi drugi istraživači, da je katarstvo u Albiju bilo veoma snažno između 1185. i 1227 godine, Elie Griffe primjećuje da ipak ne možemo zaključiti da su u tim mjestima katari bili veoma brojni ili u većini jer zato nema dokaza. Zasada, moguće je jedino stvoriti *relativnu sliku* ka-

tarske brojčane snage. Raspoloživi podaci mogu pokazati da je broj katara-vjernika u Okcitaniji bio relativno velik dok je broj savršenih u omjeru s brojem pravovjercu bio relativno malen. U manje nastanjenim seoskim sredinama ili u utvrđenim gradovima-azilima katara broj progonjenih mogao je s brojem stanovnika biti čak izjednačen, ili, čak približno isti. Dok buduća istraživanja u to pitanje ne unesu više jasnoće mi ćemo se, proučavajući taj problem, držati formuliranog omjera, odnosno, takve njegove pretpostavke oslonjene na statičko-lokaliziranu pozadinu katarske prisutnosti. Taj vidni kut uspješno može da proširi dinamički vid katarskih migracija iz Okcitanije u sjevernu Italiju, posebno u Lombardiju koja poslije pada Montségura 1244. posta obećana zemlja krivovjercu iako veze između nje te sjeverne i južne Francuske datiraju još prije pada tvrđave Montségur.

U drugom svesku *Inkvizicije* Guiraud spominje *ductores hereticorum* te imena ljudi koje su ti vodiči iz Okcitanije preko primorskih Alpi, Nice i Col de Tende prebacili do Roccavionea i odavde u nizinu Cunea, poznatog kao „*introitus Lombardiae*“. Problem migracionih kretanja krivovjercu od Balkana do Atlantika očekuje još svoju sustavnu obradu. O njemu ovdje samo dvije primjedbe: već je Rački ispravno napomenuo da su „između Balkanskog poluotoka i Apeninskog poluotoka veze bile živahnije nego što se to mislilo“; u novije vrijeme Borst ustvrdio je da su se u radikalno dualističkoj Okcitaniji krajem XIII stoljeća često pojavljivale doktrine starobogumilskog umerenog dualizma i da su talijanski katarski poslanici posjećivali svoje matične bogumilske biskupije na Balkanu.

Što ostaje na kraju od katarske teze?

Ostaje njezin već citirani argumenat da su se katarstvo i cortezija razvijali ravnomjerno, kako u vremenu, tako i u prostoru. Ta činjenica daje pravo da se vjeruje u mogućnost utjecaja katara na društvo i umjetničko stvaranje trubadura. Istina, mnogi suvremeni istraživači takvu koncepciju odbacuju. Tako Borst doslovno zaključuje da je „djelovanje katara na srednjovjekovni svijet bilo minimalno“. Tome nasuprot, Raoul Manselli priznaje da je katarsko krivovjerje imalo ogromne reperkusije u najrazličitijim pravcima, specijalno u politici i da bi povijesna sudbina Languedoca bila krenula sasvim drugim putem da nije bilo akcije i nazočnosti katara. Po Manselliju katarstvo karakterizira duboki nemir u koji se je uvukao jedan dualizam balkanskog podrijetla kao etapa jedne krize prilagodavajući se povijesnim okolnostima Zapada, da bi na kraju ipak podlijegao novim religioznim snagama novih ideala, kao što je bio franjevački, ili nova kultura sveučilišta obilježena duhom dominikanaca.

Provizorni zaključci do kojih smo došli obrađujući skiciranu problematiku mogu se sažeti ovako:

1. Istraživanja trubadurskog lirskog pjesništva, njegovih izvora i vodećih motiva ne bi smjela mimoći ili ignorirati osnovni argumenat katarske teze po kojemu je ona u stvari ušla već u nauku. Međutim, uopćavanje njezine vrijednosti ujedno znači umanjivanje njezine vjerodostojnosti. Mišljenja smo da na razvitak trubadurskog pjesništva nije utjecala samo tzv. civilizacija katara, nego da su trubaduri stvarali i stvorili svoju vlastitu ci-

vilizaciju i ideologiju ljubavi, ili svoju vlastitu varijantu cortezije. Po trubadurima *fin'amor* uvijek je krijepost, po katarima ljubav je uvijek grijeh.

2. Prihvaćajući kompleks teško razmršive isprepletenosti srednjovjekovnih hereza, gregorijanske crkvene reforme, Marijinog kulta i mode osnivanja raznih katoličkih redova u praksi lažnog pauperističkog fanatizma kao neospornu historijsku činjenicu, vjerujemo da taj isti kompleks krije u sebi i supstance koje u tematici trubadurske lirike nisu bile bar do danas još dovoljno zamjećene i koje potječu iz istočnomanihejskog svjetonazora. Motiv ne-kajanja npr., ili, stav prema braku, zakletvi i laži izražen u sirventèsima trubadura albijskog razdoblja upućuju u tom pravcu.

3. Mjeru, granice i doseg katarskobogumilskog utjecaja buduća će istraživanja tek moći pokazati i dokazati. Prikupljanje i proučavanje statističkih podataka o broju stanovništva u XII i XIII stoljeću s jedne strane, te praćenje kretanja zapadnih katara i balkanskih bogumila s druge, neophodan je uvjet za postizanje tog cilja. S takvim časnim zadatkom naša domaća romanistika treba da se uhvati ukoštac.

## RESUME

Vera GERESDORFER

### CATHARES — BOGOMILES — TROUBADOURS

Le problème fondamental traité dans cette communication concerne les contacts des cathares occidentaux, surtout ceux du Languedoc — contemporains des troubadours occitans — avec les bogomiles des Balkans au Moyen Age (XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> s.) et l'influence éventuelle de ces contacts sur la création poétique des troubadours.

Après avoir examiné l'espace historique et géographique de l'expansion cathare dans le Midi de la France ainsi que du phénomène bogomile dans les Balkans (Bulgarie, Macédoine, Bosnie) et après avoir analysé les principaux traits communs qui caractérisent les doctrines et les idées du mouvement catharo-bogomile, l'auteur, s'appuyant sur une riche documentation historique (chroniques, registres d'inquisition et de conciles, résultats de récentes recherches des connaisseurs contemporains yougoslaves et étrangers du bogomilisme et du catharisme parvient à conclure que:

— les contacts entre l'hérésie cathare en Languedoc et en Italie et celle des bogomiles balkaniques et des „chrétiens bosniaques“ représentent un fait historique incontestable assuré, entre autres, aussi par la réunion des évêques cathares et bogomiles en 1167 ou 1172 à St. Félix de Caraman;

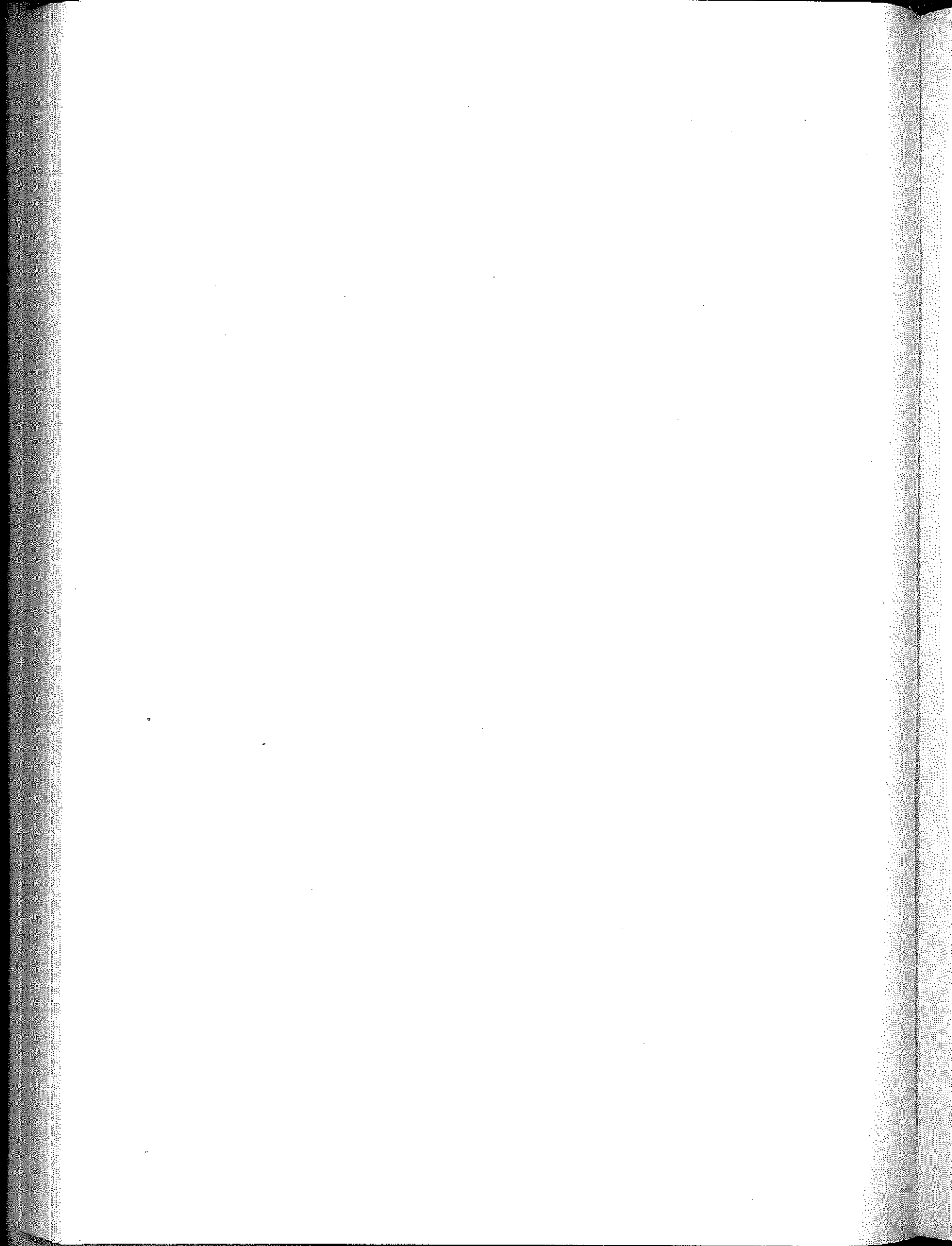
— l'influence du catharisme sur la poésie lyrique occitane est évidente dans les sirventès des troubadours de l'époque albigeoise (P. Cardenal, P. Vidal, P. Rogier de Mirepoix, Raimon de Miraval et d'autres). Aussi le motif du manque de repentir apparaissant dans plusieurs sirventès représente un symptôme typique de la pensée catharo-bogomile;

— certains problèmes de la poésie troubadouresque, comme celui de l'amour et du mariage, ne peuvent pas être interprétés u n i q u e m e n t à l'aide de la thèse cathare, soutenue énergiquement par Denis de Rougemont et refusée par R. Manselli et Davenson, d'

après laquelle la poésie des troubadours se serait pour tous ses motifs inspirée de l'atmosphère spirituelle du catharisme. L'auteur est d'avis que cette poésie est le produit des inspiration et traditions originales occitanes créé par les poètes lyriques dans le vaste complexe réunissant les hérésies du Moyen Age, la réforme grégorienne, le culte de la Vierge Marie et les ordres monastiques animés d'un fanatisme de pseudo-chasteté et pauvreté;

— les recherches futures des contacts sur le plan: cathares-bogomiles-troubadours doivent s'orienter aussi vers l'analyse et l'élaboration des données statistiques concernant le nombre approximatif des hérétiques dans les villes et localités du Midi de la France, la migration catharo-bogomile hors de la France et la Péninsule Balkanique ci-incluse. C'est à la lumière de telles données que la possibilité de la pénétration des idées hérétiques dans les masses du peuple occitan et de leur influence réelle sur la création artistique de l'époque pourrait être examinée d'une manière plus authentique et plus précise dont il a été dit mot dans cette communication.





Salih H. ALIĆ

## BOSANSKI KRSTJANI I PITANJE NJIHOVOG PORIJEKLA I ODNOSA PREMA MANIHEJSTVU \*

U istraživanjima o pitanju hereze u srednjovjekovnoj Bosni, o njenom porijeklu i karakteru i, naročito, o pitanju da li je ta hereza uopšte postojala ili nije, općenito se uzima u obzir period od vremena bana Kulina pa dalje, dok se pitanju vjerskog i crkvenog života u Bosni prije Kulina, mada usko vezanom za taj kasniji period, ne poklanja dovoljna pažnja. Neizbježan je utisak, da se za rani period istorije Bosne, posebno u pitanju hrišćanske crkve, u najviše slučajeva polazi od pretpostavki kao istorijskih činjenica, što, prema subjektivnom stavu istoričara, osjetno utiče na tumačenje fenomena hereze, bilo stvarne ili fiktivne, a to predstavlja glavno pitanje u istoriji srednjovjekovne Bosne.

Da bi se mogla pravilno ocijeniti ta hereza, njen karakter i njena uloga, potrebno je međutim imati jasnu predstavu o slijedećim alternativnim mogućnostima:

- 1) da li se je hereza uvukla postepeno među pravovjerne hrišćane, u kojoj mjeri ih je zahvatila, o kakvoj se herezi radi i odakle,
- 2) da li je heretička crkva postojala paralelno sa katoličkom crkvom, koju je ona vremenom potpuno potisnula, ili je ta katolička crkva postala heretička zato, što se je odvojila od Rima, tako da je kasnije heretička „bosanska crkva“ samo izdanak ranije katoličke crkve,
- 3) da li je u Bosni uvijek postojala samo jedna, pravoslavna crkva, kako prije tako i poslije Kulina, i da prema tome u Bosni nije nikad ni bilo nekih heretika, a niti katolika sve do dolaska franjevaca u Bosnu, ili

---

\* U ranije najavljenom naslovu ovog, sada proširenog, referata stajalo je „neo-manihejstvo“, iako sam stvarno mislio da maniheizam u njegovom kasnijem razvitku, naročito u prednoj i srednjoj Aziji, gdje se on, pod pritiskom sve jačih progona, javlja u izmijenjenoj formi, bar prema vani, sa izvjesnim prilagođavanjima prema određenoj sredini, kako sam to već iznio u mom radu, „Der Neumanichäismus“ itd., objavljenom u *Balkanica IV* (Beograd 1973), str. 95—110. (Vidi bilj. 96). Kako izraz „neo-maniheji“ prvenstveno označava srednjovjekovne katare na Zapadu, a ovdje je riječ o maniheizmu, bez obzira na njegove promjene u vremenu i prostoru; naslov je, radi bolje jasnoće, prema tome izmijenjen. Moram također spomenuti da su u spomenutom radu u *Balkanica IV* ostale na žalost mnoge štamparske greške koje ja nisam imao priliku ispraviti.

4) pravovjerna crkva, bilo katolička ili pravoslavna, u pravom smislu riječi, nije uopšte postojala u Bosni prije Kulina, tako da je hereza, u odsustvu državne i crkvene kontrole, uspjela da postepeno uhvati korijen i razvije se u jedinu dominantnu snagu u doba Kulina i ostane kao takva do u kasni 14. vijek.

Mada je isključeno, jer u ostalom i nemoguće, dati ovdje odgovor na sva ta pitanja, ipak je potrebno kritički se osvrnuti na pitanje hrišćanstva i hrišćanske crkve prije Kulina, jer upravo od vjerskog stanja prije pojave *krstjana* u doba Kulina ovisi pravo sagledavanje tog složenog problema i njegovog eventualno objašnjenje.

Proces hristianizacije unutrašnjih predjela Balkana, naročito Centralne Bosne, bio je očito vrlo spor i površan, s obzirom na zakone tog procesa pod okolnostima, objektivnim i subjektivnim, koje nisu povoljne za duboke promjene u tom pravcu, kao što su perseveracija lokalne tradicije ili otpor naroda protiv prodiranja drugog načina života i vjerovanja, geografske prilike i nepristupačnost tih krajeva i, prije svega, pomanjkanje jake i trajne kontrole od strane države i crkve koje bi taj proces ubrzale i produbile.<sup>1</sup> Za razliku od kulturnih centara Primorja i onih predjela koji su bili izloženi direktnim i jačim uticajima od strane Rima i Vizantije i u kojima je državna vlast bila jača, hristijanizacija u Bosni bila je očito neznatna i površna, jer o protivnome jednostavno nema jasnih i pouzdanih svjedočanstava. Ipak se općenito tvrdi ili pretpostavlja, da je hrišćanstvo u Bosni uhvatilo tako jak korijen, da je navodno još od 11. vijeka, ako ne i od ranije, postojala pravovjerna crkva u Bosni (*ecclesia bosnensis*), istočnog ili zapadnog obreda, ili u sklopu zapadne ili istočne crkve. Za takovu tvrdnju ovdje dolaze u obzir prije svega dva glavna izvora, koji istoričarima služe kao dokaz za njihovu pozitivnu ocjenu vjerskog i crkvenog života u Bosni prije bana Kulina.

Prvi od tih izvora je takozvana bula pape Aleksandra II od 18 marta 1067. godine, kojom se uspostavlja dukljansko-barska mitropolija i kojoj, između ostalih, pripada i bosanska biskupija. Taj dokumenat je objavljen u više glavnih istorijskih zbornika,<sup>2</sup> kojim su se služili svi istoričari, koji su direktno ili indirektno pisali o ranoj istoriji Bosne, kao što su: F. Rački, V. Klaić, I. Marković, St. Novaković, S. Stanojević, A. Hoffer, M. Prelog, pa i sam K. Jireček.

Međutim Milan Sufflay je, detaljnom analizom tog dokumenta, dokazao da je ta bula mnogo kasniji falsifikat i prema tome bez naučne vrijednosti.<sup>3</sup> F. Šišić je također kratko spomenuo da su ta bula, kao i ona nedati-

<sup>1</sup> Kulturne promjene, u najširem smislu, su rezultat ili evolucije u okviru domaće tradicije, ili podražaja i ustanova iz vana, što predstavlja poseban problem kulturne istorije, sociologije i kulturne antropologije, a literatura o tome je danas vrlo bogata i poznata (G. Tarde, J. Burckhardt, M. Weber, A. L. Kroeber, Ph. Bagby i dr.).

<sup>2</sup> D. Farlati, *Illyricum Sacrum*, VII, 17—18. Migne, *Patrologia Latina*, sv. 146, st. 1323 i sl. F. Rački, *Documenta*, str. 201—202.

<sup>3</sup> L. Thallóczy — C. Jireček — M. Sufflay, *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, I (Wien, 1913), str. 18—19.

rana pape Kalista II (1119—1124), falsifikati.<sup>4</sup> I pored toga tim su se dokumentom i dalje služili pojedini historičari, a služe se čak i u najnovije vrijeme, pozivajući se na gore spomenute historičare ili direktno na tu bulu.<sup>5</sup>

Drugi izvor koji je autentičan i svakako važniji, je bula Klementa III od 8. januara 1089, izdata dukljanskom biskupu Petru, kojom se on podiže u rang nadbiskupa i tako se opet, 22 godine poslije gornje „bule“, osniva Dukljansko-barska mitropolija. Nadbiskupu se daje vlast da posvećuje biskupe svoje crkvene pokrajine, kojoj pripada deset biskupija, a među njima i srpska i bosanska.<sup>6</sup>

Međutim vrijednost i ovog izvora znatno je umanjena, ako ne i potpuno dovedena u pitanje, kada se imaju u vidu okolnosti pod kojima je i ta autentična bula izdata. Naime, Klement III, raniji nadbiskup iz Ravene, poznat pod imenom Guibertus ili Wibert, bio je protupapa, koga je njemački kralj Henrik IV, poslije dramatičnog doživljaja u Kanosi (Canossa), postavio za papu 1080., silom oružja uveo ga u Rim i iz njegovih ruku primio i carsku krunu 31. marta 1084. (Zakoniti papa Gregorije VII umro je u Saernu 31. maja 1085.)<sup>7</sup>

I Tadanji kralj Zete Bodin očito je iskoristio ovakvo stanje i tražio uspostavu dukljansko-barske mitropolije, a stime i proširenje svoje vlasti. Njegovom zahtjevu, koji je on pravdao falsifikovanim dokumentima (Šišić), Klement III Guibert je bez daljnjeg udovoljio, jer mu je očito stalo da dobjede što šire uporište u doba kada je Evropa bila ozbiljno podijeljena i zbinjena.<sup>8</sup>

Na brojne slabosti i nedosljednosti ovog autentičnog dokumenta iscrpno je ukazao F. Šišić i naglasio da ovaj katalog dukljansko-barskih suf-

<sup>4</sup> F. Šišić, *Geschichte der Kroaten*. Erster Teil (bis 1102), Zagreb, 1917, str. 327, bilj. 1.

<sup>5</sup> J. Jelenić, „Dukljansko-barska nadbiskupija“, u: St. Stanojević (red.), *Narodna enciklopedija* (ćirilicom), I (1925), str. 676, gdje donosi navode iz te „bule“ bez ikakve rezerve, sa izvorima i literaturom na kraju. V. J. Korać, *Trebinje, Istorijski pregled*, I (1966), str. 88, istina spominje da je ova „bula“ po Šišiću falsifikat, ali on se, kad govori o Bosni, ipak služi njenim podacima kao da je autentična. M. Džaja, *Sa Kupreške Visoravni* (Slavonski Brod, 1970), str. 167: „Između godine 1060. i 1074. osnovana je bosanska biskupija“. Vojislav Bogićević, *Pismenost u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo, 1975, ćirilicom), str. 18—19: „Iz pisma pape Aleksandra II (1067) vidi se da je u Bosni u to vrijeme bilo manastira, kako latinskog, tako i grčkog i slovenskog obreda“, sa latinskim citatom u zagradi, i poziva buduće istraživače da se „ozbiljnije pozabave ovim izvorom i utvrde njegovu vjerodostojnost“ (vidi i str. 66, 77). Kako ni sam Jireček više nije stigao da bilo gdje revidira svoje ranije navode iz te „bule“, može se pretpostaviti, s obzirom na ugled gore spomenutih historičara, koliko će još istraživača nasjesti tom falsifikatu.

<sup>6</sup> P. Kehr, „Papsturkunden in Rom“, *Nachrichten der Göttinger königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse*, 1900, 148—149. Druge biskupije su Duklja, Kotor, Ulcinj, Svač, Skadar, Drivast, Pilot i Trebinje.

<sup>7</sup> Vidi C. W. Previté-Orton, *The Shorter Cambridge Medieval History*, I (Cambridge, 1952), 490—495. M. Deanesly, *A History of the Medieval Church*, 590—1500 (London, 1957), str. 102 i sl. R. W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (London 1953), str. 142—143.

<sup>8</sup> P. Kehr, „Zur Geschichte Wiberts“, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1921), str. 355—368. R. W. Southern, *op. cit.*, str. 143.

ragana ni izdaleka ne može služiti kao dokaz da je Bodin tada (1088—1089) stvarno i vladao onim krajevima, nego će prije to biti „cilj njegovih ekspanzionističkih težnja“. Za bosansku biskupiju Šišić ističe da se ona „prije XII. vijeka inače nikad ne spominje“.<sup>9</sup> Stvarno nema nikakva dokaza da je neki biskup, kao posljedica te bule, bilo kada bio u Bosni posvećen.

Značajno je da Ostrogorski, pišući o Bodinu, uopće nije uzeo u obzir ovaj dokumenat, čak ga nije ni spomenuo.<sup>10</sup>

Prema tome ni ovaj izvor ne može služiti kao dokaz da je u to doba u Bosni stvarno postojala neka pravovjerna *ecclesia bosnensis*, kao što se to tvrdi.<sup>11</sup>

Da bi u Bosni crkva mogla biti osnovana, morala je prvo da postoji jaka i stalna državna vlast, koja bi to omogućila i toj crkvi osigurala život i njeno daljnje funkcionisanje. U tom pogledu i za Bosnu i druge zemlje Balkana važe isti principi koji su važili i za druge države u Rimskom carstvu, kako na Istoku tako i na Zapadu.<sup>12</sup> Kako u Bosni prije bana Kulina nije bilo stabilne i jake državne vlasti, bilo domaće ili iz vana, jer se je i vrhovno gospodstvo nad Bosnom kroz vjekove mijenjalo, nije mogao postojati ni organizovan vjerski život, onakav kakav zahtijeva bilo istočna ili zapadna crkva. Zaista nema nikakvih pouzdanih podataka iz savremenih izvora, na temelju kojih bi se moglo zaključiti da je još u XI. vijeku u Bosni postojala

<sup>9</sup> F. Šišić, *Geschichte der Kroaten*, 1. Teil (bis 1102), Zgb. 1917, str. 327 i sl. Šišić navodi da je Kotor još prije 11. vijeka pripadao Bari-u u južnoj Italiji i da je tako bilo i kroz cijeli 12. vijek, da biskup Srbije nije nikad bio sufragana Bara, a da su biskupije Ulcinj, Svač, Drivast i Pilot podpadale pod Drač (Dyrrhachion). Up. K. Jireček — J. Radonić, *Istorija Srba* (ćirilicom), I, (Beograd, 1922), str. 124.

<sup>10</sup> G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*<sup>3</sup> (1963), str. 286, 296.

<sup>11</sup> J. Šidak, *Studije o „Crkvi Bosanskoj“ i Bogumilstvu* (Zagreb, 1975), str. 179. Ovdje Šidak doslovno kaže: „Kako se 'ecclesia bosnensis' pojavljuje u sačuvanim izvorima već g. 1089, a podaci o herezi u Bosni nisu stariji od kraja XII stoljeća, nameće se nužno zaključak da se 'Crkva bosanska' razvila iz 'ecclesia bosnensis' i da je ona njen odvjetak...“ Ti takozvani „sačuvani izvori“ (ovako u množini) iz 1089 sastoje se u stvari samo od ove povelje, jer drugih nema! Vidi također isto djelo, str. 31. Gornji citat je iz studije: „Ecclesia Sclavoniae' i misija dominikanaca u Bosni“, objavljene 1955, a koja je, zajedno sa četrnaest drugih priloga, nastalih u razdoblju od 1950. do 1969. i jednim potpuno novim prilogom, sada objavljena u gore spomenutom zborniku Šidakovih studija (dalje citiran kao *Studije*).

<sup>12</sup> Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Stuttgart, Kröner, 1955), str. 56: „Eine neue Religion kann sich neben die alte stellen, sich mit ihr in die Welt teilen, aber von sich aus sie unmöglich verdrängen, selbst nicht, wenn sie die Massen für sich hat — falls nicht die Staatsgewalt eingreift“... (str. 57:) „Ohne die Kaisergesetzgebung von Constantin bis auf Theodosius würde die römisch-griechische Religion noch bis heute leben“... L. Ranke, „Über die Epochen der neueren Geschichte“, *Weltgeschichte*, IV. Band, hrsg. von A. Dove, Textausgabe, (Leipzig, 1895), str. 542: „Der Staat macht die Kirche möglich, und dies zeigt sich bei der Erscheinung der Kirche im römischen Staat im höchsten Grade; ohne denselben wäre die christliche Religion schwerlich auf der Erde eingeführt worden“. Mnogo iscrpnije o tome L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*. Ungekürzte Textausgabe, (Wien, Phaidon, 1934), str. 960—965, naročito str. 962—3, zatim, Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, (Heidelberg, 1929, novo izdanje Darmstadt, 1963) i Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, (Oxford University Press, 1957), str. 329 i dalje.

biskupija, prije svega ako se imaju u vidu one granice u kojima se Bosna javlja u doba bana Kulina.<sup>13</sup>

Tek u doba samoga bana Kulina i kratko vrijeme poslije njega u doba bana Ninoslava, postoje izvori u koje se ne može sumnjati i u kojima se konkretnije govori o posvećivanju biskupa u Bosni, ali i ti izvori ukazuju istovremeno na poteškoće, slabost i nesigurnost tih biskupa i njihove crkve i da o nekom normalnom djelovanju crkve u Bosni ne može biti govora.<sup>14</sup> Međutim primjetni su i ozbiljni naponi bana Kulina i naročito bana Ninoslava da pod pritiskom, a možda i iz vlastitih pobuda, sređe i osiguraju normalan život crkve, ali svi ti pokušaji ostali su bez uspjeha, zbog jakog interog otpora naroda i vlastele.

Pada u oči što se u tim izvorima koncem XII. i početkom XIII. vijeka nigdje ne ukazuje na neku tradiciju o stvarnom postojanju pravovjerne bosanske crkve još u XI. vijeku ili kasnije, ili o nekom konkretnom pravu na koje bi ta crkva mogla i trebala se pozivati. Isto tako nije evidentno da je crkveno ustrojstvo bosanske biskupije, sa punom hijerarhijom, kako to zahtijevaju crkveni kanoni, uopće došlo do izražaja, čak ni u doba najvećih napora, u prva četiri decenija XIII. vijeka, da se udare solidni temelji pravovjerne crkve u Bosni. Ali što je najvažnije i najodlučnije u tom pogledu, u Bosni jednostavno nije postojala materijalna ili ekonomska baza, nužno potrebna za život i opstanak crkve, jer crkva nije imala svojih feudalnih zemljišnih posjeda i dobara, koje bi mogla koristiti, niti je uopće mogla biti zavedena crkvena desetina, a to je osnovni uslov života svake crkve u srednjem vijeku. Pokušaji da se crkvi osiguraju prihodi iz vana također nisu mogli biti ostvareni.<sup>15</sup>

Pod takvim okolnostima javljaju se krajem XII. vijeka *krstjani* kao dominantna vjersko-društvena snaga u Bosni, koji kao takovi ostaju i dalje, bez obzira kako se na njih gledalo, da li kao heretike ili kao neke pravovjerne hrišćane izvan crkvene jurisdikcije, ako je to uopće moguće. Problem je svakako i u tome što taj naziv, sa formalne strane, označava isto što i hrišćanin ili kršćanin u domaćim, ili *christianus* i *χριστιανος* u latinskim, odnosno grčkim izvorima, ali ipak, s obzirom na poseban smisao koji se pod

<sup>13</sup> Ovaj zaključak mogao bi biti revidiran samo novim arheološkim otkrićima, sa datiranim natpisima, imenima vladara, odnosno biskupa iz tog ranog perioda. Dosadnja otkrića sakralne arhitekture nisu dovoljna da bi se mogao donijeti neki jasan zaključak o postojanju bosanske biskupije u tom periodu. Sumaran pregled pruža Nada Miletić u prilogu: „Ranoslovensko doba“, u djelu, A. Benac i dr., *Kulturna Istorija Bosne i Hercegovine*, (Sarajevo, 1966), str. 379—402.

<sup>14</sup> Iz odluke dubrovačkog vijeća od 4. maja 1195 o sporu između kapelana i kanonika u Dubrovniku (T. Šmičklas, *Codex Diplomaticus*, II, br. 255, str. 271—273) vidi se da se kapelani, od kojih je traženo da oni idu u Bosnu u vezi posvete novog bosanskog biskupa, žale zbog neopravdanog tereta koji im je nametnut. Up. K. Jireček — J. Radonić, *Istorija Srba*, I (1922), str. 165 i Šmičklas, *Codex dipl.*, III, 361—362.

<sup>15</sup> Anto Babić, *Iz istorije srednjovjekovne Bosne* (sa uvodnim prilogom: „Srednjovjekovna Bosna u delu Ante Babića“ od Sime Ćirkovića), Sarajevo, 1972, str. 19 i d. Također od istog: „Srednjovjekovna bosanska država“, u *Enciklopedija Jugoslavije*, sv. 2 (Zagreb, 1956), str. 40. J. Šidak, *Studije*, str. 193, 196.

tim nazivom krije ili koji mu očito sami nosioci tog naziva u Bosni daju, ili im ga, napokon, drugi iz vana pripisuju, postoji bitna razlika između tih *krstjana* i svih drugih pripadnika pravovjernog hrišćanstva. Ta razlika predstavlja srž cijelog problema u istoriji srednjovjekovne Bosne i od tumačenja te razlike u istorijskom kontekstu ovisi i odgovor na pitanje, da li je i kakva je hereza postojala u Bosni.

U poznatoj abjuraciji iz 1203. na Bilinom polju bosanski *krstjani* istupaju kao odlučujuća vjersko-društvena snaga, jer pored njihove zajednice nema ni riječi o nekoj dugoj instituciji ili crkvi u Bosni. Tu abjuraciju supotpisao je i Marin, arhidakon dubrovački, u ime dubrovačke nadbiskupije, u čiju crkvenu nadležnost je spadala Bosna. Iz toga nužno slijedi da je i onaj mali broj bosanskih biskupa, koji su posvećivani u Dubrovniku, imao posla samo sa zajednicom ovih *krstjana*, jer se pored njih ne spominju neki drugi, pravovjerni hrišćani, koji ne moraju učestvovati u toj abjuraciji. Isto tako je značajno što među potpisnicima tog akta nema niko iz bosanske biskupije, koji bi zastupao umrlog biskupa, a to bi bilo i logično i normalno.

U tumačenju naziva *krstjani*, kao i cijele abjuracije, postoje vrlo različita i oprečna gledišta, koja jasno pokazuju kako je daleko od punog rješenja pitanje vjerskog i crkvenog života u srednjovjekovnoj Bosni u samom početku.<sup>16</sup>

Bez obzira na sve ostale nijanse u tumačenju ovih *krstjana* i njihovog položaja i uloge u vjerskom i društvenom životu Bosne u doba bana Kulina, potrebno je posebno se osvrnuti na mišljenje da su *krstjani* u stvari bili redovnici-monasi reda svetog Vasilija i da šta više oni kao takovi nisu ni bili heretici. Prvi je to hipotetički iznio sam Rački, uz manju mogućnost da su to mogli biti i benediktinci, ali ipak on je bio uvjerenja da je abjuracija *krstjana* od 1203. bila „od obraćenika patarenskih a ne od bivših članova istočne crkve“.<sup>17</sup> Mišljenje da su to bili redovnici vasilijanci prihvaćeno je u novije vrijeme kao definitivno i sigurno, kao i da sam naziv „krstjanin“ (*christianus*) potječe iz terminologije vasilijanskih monaha, koji je uveo sam sveti Vasilije.<sup>18</sup>

Ovdje nije mjesto ulaziti dublje u analizu i istoriju vizantijskog monaštva i porediti ga iscrpno sa zajednicom bosanskih *krstjana*. Dovoljno je ukazati na ovih nekoliko činjenica pa da se vidi da bosanski *krstjani* nisu imali nikakve veze sa istočnim monaštvom ili sa nekim monaškim „redom“ svetog Vasilija, a isto tako ni sa zapadnim redom benediktinaca ili bilo kojim drugim.

Prije svega u istočnom hrišćanstvu nema uopće redova, bilo školskih, vojničkih ili misionarskih kao na Zapadu, pa prema tome nema ni reda va-

<sup>16</sup> S. Ćirković, *Istorija srednjovjekovne bosanske države*, (Beograd, 1964), str. 55—58. (Dalje citirano kao *Istorija*!)

<sup>17</sup> F. Rački, *Bogomili i Patareni*<sup>2</sup>, (Beograd, 1931), str. 394, bilj. 2.

<sup>18</sup> Maja Miletić, I „*Krstjani*“ di *Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra* (*Orientalia Christiana Analecta*, 149), Roma, 1957. J. Sidak (*Studije*, str. 80) naglašava da dokaz koji je donijela Maja Miletić „više ne podliježe sumnji“; up. i str. 96, bilj. 26. Vidi i S. Ćirković, *Istorija*, str. 51 i 57.

silijanaca, jer Vasilije nije osnovao a niti je imao namjeru da osnuje bilo kakav red, isto kao što ne postoji ni studitski red ili bilo koji drugi red.<sup>19</sup>

Postojao je samo jedan red, koji je bio striktno regulisan, i to izvorno najviše na temelju savjeta i uputstava svetoga Vasilija, a kasnije naročito i definitivno u Justinianovim Novelama i, prema tome, u pojedinim slučajevima u posebnim ustavima (*tipik, typikon*), što nikad ne znači neki novi red, bez obzira na interne i eksterne promjene koje su se kasnije javljale ili bile uvedene u pojedine manastire ili u monaški život (Symeon Novi Teolog!).

Prema ovim opće priznatim pravilima i propisima može se konstatovati slijedeće:

1) Istočni manastiri, kao i sav monaški život, bili su pod strogim nadzorom nadležnog episkopa, u skladu sa sinodskim odlukama, i to ne samo kad je u pitanju gradnja i osnivanje novih, nego i cijeli monaški život i njihova organizacija u već postojećim manastirima.

Ne može se reći da su bosanski *krstjani*, ili njihovi *fratrum conventus*, odnosno *loca*, bili ikada pod takovim nadzorom nekog episkopa (biskupa), koga uopšte nije bilo, nego se spominju samo priori ili starješine tih zajednica, poznati kasnije pod imenom strojnika, starca, gosta ili djeda (već prema rangu), a nijedan od njih, dakle ni djed, nije se mogao smatrati episkopom u onom smislu kako to zahtijeva istočna ili zapadna crkva.

2) Svaki manastir u istočnoj crkvi morao je imati svoga redovitog sveštenika ili jeromonaha radi vršenja božje službe, a to bosanski *krstjani* u abjuraciji tek obećaju, isto kao što obećaju da će imati i posebne bogomolje (oratoria).

3) Redovnik-monah nije smjeo imati nikakva imanja ili privatne svojine, a poznato je iz same abjuracije da bosanski *krstjani* imaju svoja privatna imanja i dobra, kojima njihovi predstavnici jamče i tako očito i dalje ostaju u svom posjedu (*obligantes nos pro omnibus, qui sunt de nostra societate et loca nostra, cum possessionibus et rebus omnibus...*). To je još više vidljivo iz kasnijih svjedočanstava o životu bosanskih *krstjana*, a naročito iz primjera gosta Radina.<sup>20</sup>

4) Istočni redovnici-monasi ne smiju se miješati niti u crkvene a niti u državne poslove, a to se ni u kom slučaju ne može reći za bosanske *krst-*

<sup>19</sup> Hippolyte Delchaye, „Byzantine monasticism“, u: N.H. Baynes and H. St. L. B. Moss (ed.), *Byzantium*, (Oxford 1953), str. 142: „There was never in the Greek Church any 'Order of St. Basil', and the title, 'Basilian' as applied to the monks of the Empire is an invention of Western scholars“. J. M. Hussey, „Byzantine monasticism“, u: *The Cambridge Medieval History*, vol. IV, part II (Cambridge, 1967), str. 167. Konrad O n a s c h, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen* (Sammlung Göschen 1197/1197a), Berlin, 1962, str. 204 i dalje. B. G r a n i ć, „Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem Justinianischen Recht“, *Byzantinische Zeitschrift* 29 (1929—30), str. 6—34. Svi daljnji navodi o monaštvu su prema ovim izvorima.

<sup>20</sup> Latinski tekst abjuracije: S m i ć i k l a s, *Codex dipl.* III, 24—25. Testamenat gosta Radina: Lj. S t o j a n o v i ć, *Stare srpske povelje i pisma* (dalje: *Povelje i pisma*), 1/2 (Beograd, 1934), br. 730, str. 153—156, „dopune i ispravke“, str. 513. J. Š i d a k, *Studije*, str. 170—172.



jane, koji ne samo što pišu ili potvrđuju povelje nego i putuju po raznim državnim poslovima.<sup>21</sup>

5) Manastiri u istočnoj crkvi nisu smjeli biti upotrebljavani u sekularne svrhe, a „kuće“ (*domus*), koje su držali „bosanski krstjani (patareni)“, bilo kao pojedinci bilo kao družba (*societas*)“, služile su i kao posrednici u trgovini.<sup>22</sup>

Što se tiče samog naziva *krstjanin, christianus*, kojim se redovnici-monasi nazivaju prema pravilima svetog Vasilija, kako se to tvrdi, može se slobodno reći, da se kod te tvrdnje radi o jednom velikom nesporazumu.

Kada je sveti Vasilije (ca. 330—379) pisao i borio se za ustrojstvo hrišćanskog kenobitskog monaštva, borba između hrišćanstva i paganstva bila je još uvijek žilava i puna iskušenja za hrišćane, a tako je bilo još i dugo vremena poslije njega.<sup>23</sup> Postojalo je ne samo hrišćansko, nego i pagansko monaštvo, zasnovano na neopitagorejstvu i neoplatonizmu, koje je bilo tako privlačno da nisu rijetki slučajevi otpadništva iz hrišćanskog u pagansko monaštvo, ili, pak, učestvovanja hrišćanskih monaha u obredima paganskih monaha. Pod takovim okolnostima jasno je da je crkveni otac sveti Vasilije insistirao na monašku odanost samo hrišćanstvu i tražio od monaha da budu podražavaoci (*mimetes*) Hrista i da kao takovi ne mogu biti *pagani* nego *christiani* te da obrazuju *hrišćanske* a ne *paganske* monaške zajednice. Inače i monasi — „vasilijanci“ međusobno su se nazivali isključivo *braća (adelphoi)* kao znak jednakosti i jedinstva, isto kao u jednoj porodici.<sup>24</sup>

Prema tome upotreba naziva *christianus* kod svetog Vasilija i navodno kod redovnika-monaha njegovog „reda“ je u smislu *christianus versus paganus*, dok to kod bosanskih *krstjana* očito ne dolazi u obzir, nego samo u smislu „*krstjanin*“ prema pripadniku katoličke ili pravoslavne crkve i zato im se u abjuraciji i zabranjuje da se ubuduće nazivaju *krstjani (christiani)*, već *braća*.

Ovakav smisao naziva *krstjani* jasno se nazire i iz pisma Inocenta III ugarskom kralju Emeriku (1200. godine) u kome mu javlja da je ban Kulin patarenima osuđenim od crkve u Dalmaciji dao utočište „nazivajući ih *samovoljno hrišćanima*“ (*vocans eos autonomisice christianos*)<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Lj. Stojanović, *Povelje i pisma*, I, br. 439 i 440 (str. 433 i sl.); J. Šidak, „O vjerodostojnosti“ itd., *Studije*, str. 249—260, kao i slijedeći prilog: „O autentičnosti“ itd., str. 261—273.

<sup>22</sup> Pavao Anđelić, „Doba srednjovjekovne bosanske države“, u: A. Benac i dr., *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine*, (Sarajevo, 1966), str. 435.

<sup>23</sup> J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, str. 145. Ch. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, str. 332 i sl., 339 i dalje. Jean Daniélou et Henri Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise, I. Des origines à Saint Grégoire le Grand* (Paris, 1963), str. 430 i dalje.

<sup>24</sup> Demosthenes Savramis, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, (Leiden, 1962), str. 18—20.

<sup>25</sup> A. Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia*, I (Romae 1863), str. 12—13. Izraz „autonomasice“, od grčkog *αὐτόνομος* upotrebljen ovdje adverbijalno, znači „prema svojim vlastitim zakonima“, ili općenito „prema svojoj

Vizantijsko monaštvo bilo je rašireno i dobro poznato i na Siciliji i u južnoj Italiji, kao i na Balkanu, i iz detaljnog opisa pojedinih manastira, njihove organizacije i monaškog vjerskog života ne može se vidjeti nikakva sličnost sa zajednicom *krstjana* u Bosni, a niti je poznato da je bilo gdje ili bilo kada od tih monaha tražena neka abjuracija, bar slična onoj u Bosni iz 1203. godine, osim što je kod tih Grka monaha vjernost prema carigradskom patrijarhatu održala se čak i do u kasni 14. vijek, kako je to zabilježio Marino Sanudo Torsello i označio takovo držanje kao njihov protulatinski sentiment.<sup>26</sup>

Za objašnjenje karaktera bosanskih *krstjana* treba očito tražiti druge okvire osim monaštva, bilo istočnog ili zapadnog. Polazeći od same abjuracije i kasnijih relevantnih svjedočanstava može se konstatovati da je ime *krstjani* imalo svoje specifično značenje i da u njemu leži tajna njihove zajednice i njihovog posebnog identiteta. Upotreba tog naziva kao konfesionalnog imena u sredini koja je multi-religiozna ili multi-konfesionalna nebi bilo ništa neobično, kao što nije ni danas gdje ima više vjera, ali u sredini koja je samo hrišćanska, naglašena upotreba imena *krstjani* ili hrišćani izaziva na jednoj strani sumnju i podozrenje, a na drugoj, kod nosioca tog imena, mora da ima svoje duboke razloge i motive, koji drugima nisu jasni ili prihvatljivi. Bez tih razloga i motiva on nebi imao nikakva smisla i teško bi se moglo shvatiti njihovo očito izlaganje progonima i raznim opasnostima, kao i njihov uporni otpor protiv istih, upravo zbog tog imena, kad bi se radilo samo o površnim i beznačajnim razlikama prema onima na drugoj strani, naime pravovjernim hrišćanima.

Poznato je, dabome, da su heretici raznih sekti u srednjem vijeku tvrdili za sebe da su samo oni hrišćani, dok su to drugima, pravovjernima, potpuno ili djelomično, negirali. Tako su pavličani (paulikijani) za sebe tvrdili da su oni hrišćani, a pripadnike pravovjerne crkve zvali su Romani ili Romeji.<sup>27</sup> Za Bogomile u Bugarskoj Kozma piše kako oni za sebe tvrde, „iako lažno, po svom običaju“, da su hrišćani, pa pita, kako oni mogu to tvrditi, kad nemaju sveštenika da ih krsti i kad uopće ne poštuju sveštenike.<sup>28</sup> Isto tako su

Vlastitoj volji a ne, dakle, prema propisima crkvenih kanona. Vidi H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*<sup>9</sup>, (Oxford, 1966), str. 281b, ili W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*<sup>9</sup>, (München, 1965), str. 141 i s. J. Šidak (*Studije*, str. 30) riječ „autonomasice“ prevodi sa „pravi“, isto kao i Rački (n. d., str. 387), što izgleda čudno, jer bi to značilo da Inocent III dopušta da iznad naziva katolik ima još pojam „pravi hrišćanin“. S i m a Ć i r k o v i ć (*Istorija*, str. 56) ističe da je Kulin „navodne krivovjerce isključivo povlašćivao imenom 'krstjani'“, ali upotrebljava i „pravi“ i „istinski hrišćani“.

<sup>26</sup> Silvano Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormane*, (Napoli 1963), naročito 4. poglavlje: „L'ideale religioso. L'organizzazione“, str. 89—121.

<sup>27</sup> Primjeri kod Petra Sicilskog, Pera Higumena i Photiusa u: „Les Sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure“, Texte critique et traduction, par Ch. As truc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard et al., *Travaux et Mémoires*, 4 (1970), str. 20—21 85, 124—125.

<sup>28</sup> Prema francuskom prevodu u: *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, traduction et étude*, par. H. Ch. Puech—André Vaillant, (Paris 1945), str. 81.

Fundagiagiti i vizantijski Bogomili prema vani se zvali i ponašali kao pravi hrišćani, a u stvari su negirali sve glavne simbole hrišćanstva.<sup>29</sup> Zapadni Katari (Cathari) nazivaju svoje katoličke protivnike, također, Romanima (Rimjanima) i drugim imenima, a zadržavaju za sebe ime „dobri hrišćani“.<sup>30</sup>

Ne treba zaboraviti da su sve ove heretičke sekte živjele u granicama pod vlašću jakih hrišćanskih država, Vizantije, Bugarske, ili Francuske, i da je zato njihovo držanje prema crkvi i državi moralo biti ili istinski hrišćansko sa oštrom kritikom postojećeg stanja, ili samo prividno hrišćansko sa potpuno oprečnim ciljevima i prema crkvi i prema državi. Do koje mjere i u kojoj formi je ta hereza, pod svojim raznim imenima i u raznim krajevima, bila stvarno dualistička, manihejska, ili inače anti-hrišćanska, još uvijek je predmet istorijskih istraživanja i različitih gledišta.<sup>31</sup> Međutim, utvrđeno je svakako, da su te razne sekte uvijek javno tvrdile i naglašavale da su njihovi članovi pravi hrišćani, bez obzira na njihove stvarne nazore i ciljeve, ali nije poznato da je bilo koja od tih sekti zvanično nosila ime *hrišćana*, ili da su se njezini članovi tako javno i slobodno nazivali i označavali, kao što je slučaj sa *krstjanima* u Bosni. Upravo taj fakat, naime javno istupanje bosanskih *krstjana* na Bilinom polju 1203. godine kao *krstjana* kao i da se članovi kasnije „Bosanske crkve“ dosljedno sami nazivaju kao *krstjani*, dokazuje njihov poseban identitet, a u isto vrijeme, svakako, i da im je državna vlast bila naklonjena, jer je ban Kulin bio njihov zaštitnik (patron), a i kasniji banovi ukazuju im sve počasti i priznaju ih kao ustanovu od velikog ugleda i posebne društvene važnosti. Sve do abjuracije godine 1203. crkva nije ništa protiv njih poduzimala, ili možda nije ni znala za njih prije kraja 12. vijeka, a kada je konkretno protiv njih istupila, bila je to opet crkva iz vana, a ne biskupija u samoj Bosni, što svakako dokazuje njeno problematično stanje kako je to ranije izloženo.

Na temelju prispjelih vijesti sa raznih strana, papa Inocent III u njima jasno vidi heretike, i to „katare“ ili „patarene“, i traži da se protiv njih i njihovog zaštitnika Kulina primjene najoštrije mjere, kao što su konfiskacija imovine, progonstvo i druge kazne, u koliko se oni ne odreknu svoje hereze i

<sup>29</sup> Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten*, (Leipzig 1908), tekst Eutimija Peribleptskog, „Epistula invectiva“ itd., str. 4, 30, 31, 24, 25, analiza ovog teksta o hereticima, str. 203 i dalje.

<sup>30</sup> H. Ch. Puech, „Cosmas le Prêtre et le Bogomilisme“, u: *Le Traité contre les Bogomiles* (kao gore), str. 150, bilj. 3, 151, bilj. 1, 215—216, bilj. 9. Rayner Sacconi, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno*, izd. A. Dondaine, u: *Un traité neomantichéen du XIIIe siècle*, (Roma, 1939), str. 68, u opisu redova (stupnjeva) kod Katara na kraju stoji: „Ceteri qui sunt inter eos sine ordinibus vocantur Christiani et Christianae“, dakle „krstjani i krstjanice“!

<sup>31</sup> H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen in Mittelalter*, (Hildesheim, 1961). G. Lef f, *Heresy in the Later Middle Ages*, (Manchester, 1967). J. Sé g u y, „Les non-conformismes religieux d'Occident“, u: *Histoire des Religions* (dalje: HdR), t. 2 (Encyclopédie de la Pléiade, 1972), str. 1229—1303.

ne pokore Rimsko crkvi.<sup>32</sup> Ako crkva izriče sudsku kaznu protiv heretika koji su joj kao takvi dobro poznati, i uskraćuje im pravo boravka nasvom teritoriju, a ban Kulin ih rado u Bosnu prima, pored onih brojnih heretika u samoj Bosni još od ranije, onda je to svakako bio ozbiljan prestup u očima crkve, protiv čega je sam Inocent III odlučio primjenu oštrih mjera.

Dobiva se dojam da je cijela Kulinova Bosna bila zahvaćena tom herezom, upravo u vrijeme kada u Bosni dolazi do izgradnje pune državne vlasti i kada ona postaje aktivan faktor u svom području, te kada intervencije iz vana postaju problem svoje vrste.

Iako se u abjuraciji spominju ozbiljni prestupi protiv crkve i njenih normi i navode izrazito heretički znakovi, ipak cijeli dokument ostavlja utisak vrlo blagih mjera i uslova koje je papin legat, Ivan de Casamaris, i pored toga što je on svjestan da ima posla sa „patarenima“, postavio i tražio, očito u nastojanju da mirno riješi problem u koji su direktno upleteni Rimski crkva, Ugarska, Dubrovnik i Bosna.

Za ovako blag postupak prema Kulinu i bosanskim *krstjanima*-hereticima Ivan de Casamaris, papin legat, imao je dobar razlog, koji ovdje vrijedi spomenuti. Naime, upravo u vrijeme kada je on u Bosni ispitivao stanje, u prvim mjesecima 1203. godine, krstaši Četvrtog krstaškog rata još su bili u Zadru. Spor oko cilja i vođenja tog Četvrtog krstaškog rata, bar u fazi njegovog prvog skretanja i oružanog zauzeća Zadra, ozbiljno je podijelio Evropu između Rimske stolice i njenih pristalica, među kojima i Ugarska, na jednoj strani, i Filipa Švapskog, pretendenta na carstvo, i njegovih saveznika, francuskog kralja Filipa Augusta i Venecije na drugoj. Ovi posljednji su imali plan da, pomoću princa Aleksija, sina svrgnutog Isaka Anđela, zavladaju i Vizantijom i tako potpuno zasjene Rimsku stolicu. Inocent III je još ranije, 1201—1202, već bio izgubio kontrolu nad krstašima i njihovim planovima i kada su ovi silom oružja zauzeli Zadar, 12. novembra 1202, koji je bio pod vlašću Ugarske, papa je ekskomunicirao sve one krstaše koji su u tom učestvovali. Opoziciona grupa krstaša, pod vodstvom Simona iz Montforta i opata Guy de Vaux-de Cernay-a, odlučno su se suprostavljali napadu na Zadar i kada im nije uspjelo da to spriječe, ta grupa krstaša se odvojila i krenula u drugom pravcu, a vođe su prešli na teritorij, koji je bio pod ugarskom vlašću, i preko Ugarske, s kojom su imali i ugovor, povratili se u Francusku.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> A. Theiner, n. d., str. 13. O kaznama i mjerama koje je Crkva protiv heretika primjenjivala, naročito do nastupa Inocenta III, vidi Previté-Orton, n. d., II, 662 i dalje. H. C. Lea, *History of the Inquisition in the Middle Ages*, I, str. 215 i d. O „općim crkvenopravnim izvorima i posebnim zakonskim naredbama koje važe u pravoslavnim avtokefalnim crkvama“, vidi Nikodim Milaš, *Crkveno kazneno pravo*, (ćirilicom), (Mostar, 1911), „Prijestupi protivu vjere i crkve“, str. 344—426.

<sup>33</sup> Izvori i literatura o ovim događajima su vrlo brojni, od kojih spominjem: Petrus Sarnensis (= Pierre de Vaux-de-Cernay, bliži rođak spomenutog opata), *Historia Albigensis*, I—II (Paris, 1926, 1930), francuski prevod od P. Guebin i H. Maisonneuve (Paris, 1951), str. 48. *Devastatio Constantinopolitana* (MGH, SS, XVI, 9—12); Villehardouin, *La conquête de Constantinople*<sup>2</sup>, ed. E. Faral, (Paris, 1961); G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*<sup>3</sup>, (München, 1963), str. 343. U srpskom izdanju, *Istorija Vizantije*, (Beograd, Prosveta), str. 390, 2. red, mjesto „maja 1202, g.“, što je očito nepri-

Opoziciona grupa je očito bila u manjini. Planovi većine krstaša i njihovo uporno držanje protiv volje i odobrenja Rimske Stolice u ovoj prvoj fazi, znatno su uzбудili pristaše obje strana širom Evrope, što je dovelo mjestimično i do građanskih sukoba. Tako je u Lombardiji došlo do otvorenih borbi, u toku kojih su pristaše kralja Filipa protjerali biskupa i katolički kler iz Piacence, što je pomoglo katarima da se baš tu rašire.<sup>34</sup>

O svemu tome Ivan de Casamaris kao papin legat morao je voditi računa i spor sa Kulinom i bosanskim *krstjanima* tako riješiti da ne stvara nove aktivne protivnike Rimske Stolice, u neposrednoj blizini krstaša, da ne otuđi Ugarsku i Dubrovnik, i da pridobije bana Kulina uz vrlo blage uslove i bez ikakvih prijetnji, naime, što je od bosanskih *krstjana* blago zatraženo da se oni verbalno odreknu hereze i niza upadnih postupaka i obećaju da će ubuduće, u svom držanju i ponašanju, ispuniti minimalne zahtjeve Rimske crkve, a daljnja briga o tom pitanju prepuštena je Kulinu i ugarskom kralju, sa očitom nadom u bolje vjersko i crkveno stanje u Bosni u budućnosti.

Ivan de Casamaris je bio vrlo podesan za takav zadatak, jer je on prije toga, još 1199. godine, dakle u toku priprema za Četvrti krstaški rat, bio poslat u Duklju, gdje je držao pokrajinski crkveni sabor,<sup>35</sup> a poslije abjuracije i stime vezanog kratkog boravka na ugarskom dvoru, on iduće, 1204. godine u proljeće, kao papin poslanik, pokušava da izgladi ozbiljan spor između Inocenta III i francuskog kralja Filipa Augusta.<sup>36</sup>

Prema tome taj prvi važan dokumenat o bosanskim *krstjanima* ne može se uzeti kao potpuno vjerna slika njihovog heretičkog učenja u Bosni, ili njihovog stvarnog izgleda i karaktera, nego je on, pod već spomenutim okolnostima, slika vremena u kome je nastao. Očito je da su u tom cijelom procesu ban Kulin i zajednica *krstjana* bili stvarno pravi dobitnici, jer su od sebe odklonili opasnost kazni i progona i na taj način dobili na vremenu da se još bolj učvrste u zemlji. Nepune dvije decenije poslije abjuracije, papa Honorije I žali se, 1221. godine, kako u Bosni heretici otvoreno istupaju sa svojom opasnom naukom i nastoji, očito sa jakim razlogom, da protiv njih pokrene pravi krstaški rat, što pokazuje da se u Bosni stvarno nije ništa promijenilo, nego je, naprotiv, položaj crkve postao još teži.<sup>37</sup> Očito je da se ovdje ne radi o nekim novim hereticima, nego o istoj zajednici *krstjana* kao i u doba bana Kulina.

mijećena štamparska greška, treba da stoji „maja 1203 g.“! Napominjem da sam još 1961 g., u okviru studijskog plana na Univerzitetu Južne Kalifornije, napisao rad na engleskom o ovoj prvoj fazi Četvrtog krstaškog rata, sa pregledom glavnih izvora, koji će, nadam se, uskoro biti objavljen.

<sup>34</sup> A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle*, (Roma, 1939), „Préface“, str. 57. U Piacenci je, kako to ovdje navodi Dondaine, rođen Reynier Sacconi, nekadanji „heresiarcha“, a kasniji inkvizitor i autor poznatog djela *Summa de Catharis*.

<sup>35</sup> F. Rački, *Bogomili i Patareni*<sup>2</sup>, str. 389. Jireček — Radonić, *Istorija Srba*, I (1922), str. 203.

<sup>36</sup> A. Luchaire, *Louis VII — Philippe Auguste — Louis VIII* (1137 — 1226), u: *Histoire de France*, ed. E. Lavisse, III/1, (Paris, 1901), str. 137, 153 i s.

<sup>37</sup> J. Šidak, *Studije*, str. 182. S. Ćirković, *Istorija*, str. 58 i d.

Kroz cijelu srednjovjekovnu istoriju Bosne hereza je vezana samo za *krstjane* i zato upravo tom imenu treba posvetiti posebnu pažnju. Nije to termin lokalnih dimenzija, nego je on po svom porijeklu i značenju mnogo starijeg datuma i šireg značaja, koji je u Bosni došao do izražaja krajem 12. vijeka i održao se i dalje kod pripadnika bosanske crkve u svom specifičnom značenju.

Vrijedno je navesti ovdje, iz sigurnih i pouzdanih izvora, nekoliko karakterističnih primjera, iz kojih se vidi jasno, kako, kada i u kom smislu se taj izraz javlja i upotrebljava.

1) Najstariji izvor, u kome se javlja ime *krstjanin* je svakako Kulinova ploča, vjerovatno iz kraja 12. vijeka, možda 1183. godine, na kojoj je, između ostalog, urezano: *se pisa Radohna krstjanin*.<sup>38</sup>

2) U Bilinopoljskoj abjuraciji od 8. aprila 1203. godine bosanski *krstjani*, očito na zahtjev papinog legata Ivana de Casamaris, morali su izjaviti da se ubuduće više neće nazivati *krstjani* već *braća* („*nos autem de cetero non christianos, sicut hactenus, sed fratres nos nominabimus, ne singularitate nominis aliis christianis iniuria inferetur*“, to znači: „ubuduće nećemo se, ka dosada, nazivati hrišćani (*krstjani*) već braća, da se onim naročitim imenom ne nanese nepravda drugim hrišćanima“).<sup>39</sup> U istom aktu se već spominje njihova „zajednica braće“ (*societas fraternitatis*) ili „bratovština“ (*fratrum conventus*).

3) Bosanski ban Tvrtko, u nedatiranoj ispravi, vjerovatno iz kraja 60-tih godina 13. vijeka, predaje Stjepana Rajkovića „u vjeru dedinu i vse Crkve Bosanske i vse *krstjane* da mu je ruka i da mu se ne more svrći *vjera krstjanska* ni za jedan uzrok“.<sup>40</sup>

4) Natpis na stečku kod Ustipraće, prema Sarajevu, glasi (u sadanjoj transkripciji): „Ovo kamenje uzvuče Radovan s milim *krstjaninom* Radašinom, za života na se“.<sup>41</sup>

5) Upisujući u svoje knjige pisma bosanskog kralja Ostoje i episkopa Crkve bosanske, koja se odnose na Pavla Klešića, Dubrovčani navode da su oba pisma u Dobrovnik donijeli „Starac Mišljen i Starac Bjelko i Stojan

<sup>38</sup> M. Vego, *Zbornik srednjovjekovnih natpisa Bosne i Hercegovine*, IV (Sarajevo, 1970), br. 254. Izraz „krstjanin“ u francuskom tekstu Vego prevodi i tako očito tumači kao „le moine“, monah. Kulinova ploča nije nađena „na području Biskupića u blizini mahale Muhašinovića“, kako tvrdi Vego, nego u Muhašinovićima, uz samu rijeku Bosnu, nedaleko istorijskog Moštra, a selo Biskupići je na terasi iznad Muhašinovića. Vidi M.S. Filipović, „*Visočka Nahija*“, *Naselja*, knj. 25 (1928), str. 462. O datiranju ploče i natpisa vidi J. Šidak, *Studije*, str. 90 i tamo navedene izvore.

<sup>39</sup> A. Theiner, n. d., I, str. 20. ili: T. Smičiklas, *Codex dipl.* III, str. 24—25.

<sup>40</sup> J. Šidak, *Studije*, str. 254.

<sup>41</sup> M. Vego, *Zbornik*, IV, br. 209. Gornji lijevi ugaoni komad, koji fali kod Vego, vidi se na slici kod H. Renner, *Durch Bosnien und die Hercegovina*<sup>2</sup>, (Berlin, 1897), str. 28 (uzglavlje), ali fali mali dio natpisa sa druge strane. I ovdje Vego prevodi izraz „krstjanin“ sa „le moine“, monah.

*krstjanin, Ratko krstjanin, Radosav krstjanin, Radak krstjanin i Dobrašin krstjanin*“, koji su rekli „da ih je poslao kralj Ostoja i gospodin djed“.<sup>42</sup>

6) Gost Radin Butković zavješta iznos od šest stotina dukata i određuje svoga nečaka gosta Radina Seoničanina, „svrhu njegove vjere koju vjeruje i posta koji posti“, da od tog iznosa trista dukata on „razdéli s pravom’ dušom i z dobriem’ načinom kršteniem’, koi su prave vëre apostolske, praviem’ kr’st’janom kmetem’ i pravëm’ kmeticom’ kr’st’janicam’“, ili „kako koga vidi i zna od našeg zakona“.<sup>43</sup> Dubrovčani su ranije, novembra 1455, zvanično obećali gostu Radinu „da ne bude usilovan od nikogar iziti iz vjere koju vjeruje razi ako bi njemu ugodno bilo“.<sup>44</sup>

7) U Plevalskom zborniku „prve Žičke redakcije“ pravoslavnog Sinodika proklinju se po imenima navedeni bosansko-humski heretici, a onda općenito i „vsi naricajuštei se krstjani i krstjanice“, a zatim posebno „i Radin gost hercegov da bude proklet“.<sup>45</sup>

8) U pismu Hercega Stjepana Kosače od 19. jula 1453, prilikom izmičenja sa sinom Vladimirom, stoji za potvrdu navoda i ovo „i na toi postavismo svjedoke i sreditelje vjere naše djeda bosanskoga i š nim 12 poglavitijeh krstjana i 12 našijeh plemenitijeh vlastela“.<sup>46</sup>

9) U turskom popisnom defteru za Bosnu iz 1528—1530. godine (Arhiv u Istanbulu, br. 157) navodi se da u selu Orahovici, župa (nahija) Neretva postoji zemljište „Babino Brdo“, koje je „prokleti kralj“ (*krli-la'in*) oduzeo od *krstjana* i dao ga seljacima istog sela.<sup>47</sup>

10) Na natpisu stećka u Zgunji, župa Osat, u istočnoj Bosni, piše: „Ase leži Ostoja krstjan(in) na Zguno“. U turskom popisnom defteru za Bosnu iz prve polovice 16. vijeka (Arhiv u Istanbulu, br. 432, fol. 84 verso) evidentirana je „baština *krstjanâ* Ostoje i Vladislava u selu Donji Zgunj“, iste župe.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Lj. Stojanović, *Povelje i Pisma*, I, br. 441 (str. 435).

<sup>43</sup> Lj. Stojanović, *Povelje i Pisma*, II, br. 730. J. Šidak, *Studije*, str. 170—172.

<sup>44</sup> Lj. Stojanović, *Povelje i Pisma*, II, br. 729.

<sup>45</sup> A. Solovjev, „*Svjedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*“, Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine, God. V (Sarajevo, 1953), str. 57, 62. J. Šidak, *Studije*, str. 62.

<sup>46</sup> Lj. Stojanović, *Povelje i Pisma*, II, br. 668 (str. 70).

<sup>47</sup> M. T. Okić, „*Les Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d'après des documents turcs inédits*“, Südost-Forschungen, 19 (1960), str. 128. Up. S. Ćirković, *Istorija*, str. 373, bilj. 4.

<sup>48</sup> Šefik Bešliagić, „*Novopronađeni natpisi na stećcima*“, Naše Starine, IX (1964), br. 8, str. 138 i sl. Isti, „*Stećci u Bitunjoj*“, ibidem, str. 98. Na stećku su, pored natpisa, tri rozete, na jednoj strani, i štap u obliku slova T, na drugoj. T. Okić, n.m., str. 124. Spomenuti defter br. 432 je u Arhivu u Istanbulu, a ne u Ankari, kako omaškom navodi Bešliagić, Ukazujući na evidentiranje Ostoje kao *krstjanina* u turskom defteru, kao i u vezi štapa, Bešliagić ističe da se zbog svega toga nameću razna pitanja a posebno i pitanje: „šta zapravo znači *Krstjanin*“? Mišljenje M. Vege (*Zbornik* IV, br. 316) da „riječ *Kr(s)tijan*“ se ne odnosi na monaha bosanske crkve nego na obično prezime“ ne može se prihvatiti upravo zbog toga što je ta riječ uz Ostoju iz istog mjesta, pored Vladislava, evidentirana kao „*krstjanin*“ u spomenutom turskom defteru. Bilo bi suviše nategnuto i očito pogrešno tu riječ uz ime tumačiti kao prezime. Vidi primjere gore pod. br. 5.

Ovih nekoliko primjera jasno pokazuju da su bosanski *krstjani* imali svoj poseban identitet, svoju posebnu vjeru, svoju crkvu i njenu specifičnu hijerarhiju, vrlo jak upliv i ugled u bosanskoj državi i da su kao takovi evidentirani u pouzdanim izvorima i izvan same Bosne od kraja 12. do kraja 16. vijeka, i, što je osobito važno, da ih nisu priznavale ni katolička crkva na Zapadu, a ni pravoslavna crkva na Istoku.

Zajednica ili bratovština bosanskih *krstjana* imala je od prve polovice 14. vijeka, bar kako je to evidentirano, i svoju Crkvu bosansku, sa djedom, gostima, starcima i strojnicima na čelu kao njenim funkcionerima, čija vjera je od njih samih nazivana „naš zakon“, „vjera naša“, „prava vjera apostolska“, ili, prema dubrovačkim izvorima, *la fede bosignana* (bosanska vjera), a njeni članovi, kao i ranije od samog početka, bili su *krstjani* ili, kao što je to evidentirano kasnije, i *dobri Bošnjani*. To je općenito poznato. Međutim, kada treba pobliže odrediti ili objasniti kakva je to vjera i šta je njeno učenje, odnosno kakva je to crkva i u koju grupu već poznatih crkava da se ona svrsta, problem se javlja u svojoj složenosti i težini i u tom pogledu, manje više kod svih istoričara, postoje sumnje, dileme, neriješena pitanja, a često i izrazite nedosljednosti.

Pokušaji da se *krstjani* i njihova Crkva bosanska smjeste u krilo pravovjerne hrišćanske crkve, bilo kao katolička koja se odcijepila od Rima, bilo kao pravoslavna koja se osamostalila od srpske, moraju se smatrati, u pomanjkanju novih dokaza, kao zaista promašeni i neuspjeli. Jer, prema svim crkvenim izvorima i propisima, nema pravovjernog hrišćanstva bez zakonite hrišćanske crkve, uspostavljene prema priznatim kanonskim propisima, a nema takve crkve bez zakonite crkvene hijerarhije, sa episkopom ili biskupom na čelu, koji je primio vlast u crkvi po neprekidnom prijemstvu (*διαδοχή*, *continuata successione*) i koji je prema tome apostolski prijemnik (*αποστολικός διαδοχος*, *apostolorum successor*).<sup>49</sup> Za *krstjane* i njihovu Crkvu bosansku to zaista nije moglo biti dokazano. Oni su, kako to ističu Dubrovčani, bili redovnici, ali njih se, kako je to naprijed izloženo, ne može uklopiti niti u istočno monaštvo, a niti u neki zapadni katolički red (*ordo*).<sup>50</sup>

Mnogo su brojniji pokušaji čitavog niza historičara da se problem bosanskih *krstjana* i heretičke bosanske crkve objasne u okviru srednjovjekovne hereze uopšte, koja je označena kao dualistička ili katarska, ili, što je još češće, u okviru bogomilstva, koje je nastalo u 10. vijeku i od kojeg cijela ta hereza izvorno i potječe, pa navodno i ona u Bosni.<sup>51</sup> Ali i ovdje postoje tako različita i u mnogo čemu tako suprotna gledišta, da je neizbježan zaključak

<sup>49</sup> H. Bettenson (ed.), *Documents of the Christian Church*<sup>2</sup>, (Oxford, 1963), str. 95 i d. K. E. Kirk, *The Apostolic Ministry*<sup>2</sup>, 1947. N. Milaš, *n.d.*, str. 413—416.

<sup>50</sup> M. Dinić, u kratkom odlomku „Bogomilism in the Bosnian Church“, svoga većeg priloga *The Balkans, 1018—1499*“, u: *The Cambridge Medieval History*, IV/1 (1966), str. 519—565, označava pokušaje J. Šidaka i V. Glušca u tom pravcu kao „mistaken attempts“ pogrešne pokušaje (str. 547, bilj. 2).

<sup>51</sup> Bibliografske preglede daju A. Schmaus, „Der Neumanichäismus auf dem Balkan“, *Saeculum* II (1951), Heft 2, 271—299. J. Šidak, *Studije*, 379—387. F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku* (Zagreb, 1975) 11—25.



da se još uvijek radi o jednom zaista zamršenom procesu istraživanja i da je cijelo to pitanje, i pored niza zaista vrlo dobrih i neophodnih istorijskih analiza, zapažanja i konstatacija, još daleko od svoga konačnog i opšte-prihvatljivog rješenja.

Uzrok takovog stanja je svakako i taj, što srednjovjekovna hereza nije bila, a nije ni mogla biti, monolitna i jedinstvena, zbog neizbježnih lokalnih specifičnosti i razlika i što se hereza u jednom kraju ne može objašnjavati izvorima slične ili čak iste hereze u drugom kraju. Izvori za svaki od poznatih heretičkih centara, naime Vizantiju, odnosno Malu Aziju, Bugarsku i Makedoniju, sjevernu Italiju i južnu Francusku i na kraju Bosnu, su različiti i imaju samo relativnu ili nikakvu vrijednost za proučavanje hereze u svakom od drugih centara. To naročito vrijedi kada je u pitanju hereza bosanskih krstjana, jer se ona, istorijski gledano, javlja najkasnije i posve odvojeno, sa čitavim nizom svojih specifičnosti, kojih nema kod drugih i obratno, ili su u potpuno drugoj formi. Razlike su, kao što je već rečeno, u samom imenu *krstjani*, kao zvaničnoj oznaci pripadnosti posebnoj vjerskoj zajednici, kasnije nazvanoj bosanska crkva, u specifičnoj hijerarhiji te crkve i u posebnoj simbolici na njihovim spomenicima, koje nema kod drugih, a ni jedno, ni drugo, ni treće, ne može se objašnjavati nekim uopštenim ili nategnutim poređenjem sa odgovarajućim pojavama u drugim heretičkim zajednicama ili pravovjernim crkvama.

Posebno je također uočeno da „znatne razlike u doktrini između bogomila i bosanskih patarena onemogućuju tretiranje posljednjih jednostavno kao dio 'bogomolskog pitanja'!“.<sup>52</sup> Fenomen bosanskih *krstjana* i njihove bosanske crkve ne može se potpuno objasniti ni u jednom od oblika i okvira, u kojima je to do sada rađeno. Kod svake takve obrade postoje i ostaju mnoge praznine i mnoga neriješena pitanja, prije svega ako se imaju u vidu domaći izvori i uloga i položaj *krstjana* u Bosni. Samo porijeklo bosanskih *krstjana* ne može se dovesti u direktnu vezu niti sa bogomilima u Bugarskoj i Makedoniji, a niti sa katarsko-dualističkim pokretom na Zapadu.

Nema nikakvih istorijskih dokaza da su se *krstjani* u Bosni pojavili u 12. vijeku ili kasnije pod direktnim uticajem bogomilstva ili kao njegov ogranak, niti se u bilo kojem domaćem, bosanskom izvoru spominje neka veza između njih. Ali, nema sumnje da između njih, pored razlika koje su uočene, postoje određene sličnosti, koje se zaista mogu izvesti iz Kozminog izlaganja i latinskih izvora, ukoliko i jedan i drugi iznose faktično stanje stvari.<sup>53</sup> Značajno je, međutim, svjedočanstvo iz kasnijih vremena, da su se,

<sup>52</sup> D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, (Cambridge, 1948), str. 285.

<sup>53</sup> H. Ch. Puech, „*Cosmas le Prêtre et le Bogomilisme*“, Le Traité itd. (vidi bilj. 30), *passim*. Kod detaljnije analize navoda iz Kozme, Puech redovita citira, prema I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II: Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Waldesier und Katharer* (München, 1890), „mišljenje Patarena Bosne“ („opinion des Patarins de Bosnie“) ili slično, što za učenje *krstjana* ima samo relativnu vrijednost. U vezi izvora koje Döllinger donosi u sv. II svojih *Beiträge*, vidi vrlo koristan prilog: Jean Duvernoy, „*Une source familière de l'hérésiologie médiévale: le tome II des „Beiträge“ de Döllinger*“, Revue de l'Histoire des Religions, t. 183 (1973) str. 161—177, gdje je dat konkordans citiranih tekstova i njihovih, direktnih ili paralelnih, izvora.

godine 1640. u Bugarskoj kod paulina (pavličana) nalazili rukopisi porijeklom iz Bosne, navodno iz vremena kralja Tvrtka ili stari preko četiri stotine godina,<sup>54</sup> ali to upućuje na veze u obratnom pravcu, a ne na porijeklo *krstjana*. Na Zapadu je postojala uopštena tvrdnja, da sve katarske crkve 13. vijeka, uključujući i *Ecclesia Sclavoniae*, potječu od „*Ecclesia Burgariae*“ i „*Ecclesia Dugunthiae*“ (= Dragovička).<sup>55</sup> Međutim, dok za katare na Zapadu o tom porijeklu postoje i konkretni navodi i jasni dokazi, za bosanske *krstjane* takovih dokaza nema. Ali ne može se ta mogućnost, uz određene druge rezerve, ni kategorički potpuno isključiti, prije svega kada je u pitanju *ecclesia Sclavoniae*, pod kojom se razumijeva stvarno heretička „crkva Bosne“, kako, se to navodi u zapadnim izvorima 13. vijeka, naročito kod Anzelma iz Aleksandrije. U tom pogledu *ecclesia Sclavoniae*, kao identična sa bosanskom, zaslužuje svakako posebnu pažnju, ali pitanje njenih pravih početaka, u odnosu na Kozmine bogomile, ili u odnosu i na druge direktne izvore iz druge sredine, treba i dalje kritički preispitivati. U ostalom to je vezano za pitanje izvornog porijekla hereze kako za Bugarsku tako i za Slavoniju, naime, da li treba uzeti u obzir i maniheje, ili samo pavličane i mesalijane.

Isto tako nema nikakva dokaza da su bilo koji od progonjenih heretika u Srbiji, u doba Stefana Nemanje, stigli u Bosnu i da bi od njih mogli potjecati *krstjani*. Ono što se navodi o učenju tih heretika, „nečastivih neprijatelja“, ili te „proklete“, odnosno „mrske i odvratne vere“, naime da „hulu nanose na Svetoga Duha i da dele nedeljivo božanstvo, što govoraše bezumni Arije“,<sup>56</sup> teško je dovesti u vezu i sa bogomilima u Bugarskoj, a još manje sa bosanskim „krstjanima“. U poređenju sa kasnijim mnogo preciznijim optužbama protiv heretika, naročito *babuna*, gornje optužbe su vrlo neodređene, tako da upotreba imena Arija ili izraza „jeres“ nije još dovoljna da se te heretike može smatrati začetnicima vjere bosanskih *krstjana*.

Što se tiče heretika, odnosno patarena, progonjenih 1200 godine u Splitu i Trogiru, koji su našli utočište u Bosni, ili braće Mateja i Aristodija, slikara i zlatara iz južne Italije, koji su rano postali građani Zadra i odatle, prije njihovog obraćenja u katoličanstvo, često putovali u Bosnu, ne mogu se ni oni smatrati kao stvarni začetnici bosanskih *krstjana* i njihove hereze. Naime, ti heretici, koje je crkva progonila i osudila, nisu bili protjerani u Bosnu

<sup>54</sup> Svjedočanstvo potječe od Bogdana Bakšića, katoličkog biskupa u Sofiji Vidi E. Fermentžin, *Acta Bosnae... ecclesiastica...* (Zagreb, 1892), str. 61—62 i 79. Up. i Jordan Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi* (Sofija, 1925), str. 95. Interesantna zapažanja o Paulinima daje E. Spencer, *Travels in European Turkey* (London, 1851), II str. 393.

<sup>55</sup> Reynier Sacconi, *Summa de Catharis*, ed. A. Dondaine u njegovom *Un traité* itd., str. 70. Mnogo je u tome konkretniji spis *De heresi catharorum in Lombardia*, izd. A. Dondaine u svom radu: „*La hiérarchie cathare en Italie*“ (I), *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX (1949), str. 280—312. Vidi i A. Solovjev, „*Novi podaci za istoriju neomanihejskog pokreta u Italiji i Bosni*“, poseban otisak iz Glasnika Zemaljskog Muzeja (Sarajevo, 1953), str. 329—334. S. Ćirković, *Istorija*, str. 356—7, bilj. 5, također str. 354, bilj. 5.

<sup>56</sup> Vidi: *Spisi Svetoga Save i Stevana Prvovenčanoga*, preveo L. Mirković, (Beograd, 1939), str. 180—182, ili: *Stare Srpske biografije* (I), preveo i objasnio M. Bašić, (Beograd, 1924), str. 38—40 (oba izvora ćirilicom).

gdje su oni onda, kao posljedica toga, započeli heretički pokret pod imenom *krstjana*, nego im je crkva zabranila boravak kako u Splitu i Trogiru tako i u drugim katoličkim mjestima, kao pritisak da se pokaju i obrate, a oni su se odlučili da potraže utočište gdje su znali da ga mogu naći, a to je tada bila samo Bosna, jer su tamo već bili organizovani *krstjani*, nad kojim crkva nije imala nikakve vlasti. Jedna od optužbi Inocenta III protiv bana Kulina bila je upravo ta što je on dao utočište tim osuđenim hereticima. Oni nisu mogli preseliti se u neki drugi grad pod jurisdikcijom splitskog nadbiskupa ili inače katoličke crkve, a niti su mogli da idu u Zetu pod okrilje Vukana, ili u Srbiju pod okrilje velikog župana Stefana, jer su obojica u to vrijeme bili privrženi Rimu. Bosna je bila jedina njihova mogućnost. Kod heretika u Dalmaciji sigurno je već bilo poznato kakvo je stanje u Bosni, što su u ostalom mogli saznati od Mateja i Aristodija, koji su ranije duže boravili u Bosni.<sup>57</sup>

Uloga Aristodija, prilikom njegovih putovanja u Bosnu, nije sasvim jasna, mada je on, dok je bio heretik, mogao, kao zlatar, slikar i učen čovjek, doprinijeti jačanju *krstjana* i obogatiti njihovu nauku, ali on ni u kom slučaju nije mogao biti njihov začetnik, a niti, navodno, prvi djed heretičke bosanske crkve, kako se to tvrdi. Braća Matej i Aristodije su se na kraju, oko 1200. godine, pokorili crkvi, pa im je crkva povratila imanja koja su im ranije, zbog širenja hereze u Dalmaciji, bila zaplijenjena.<sup>58</sup>

Iz samog akta abjuracije može se zaključiti da je zajednica *krstjana* 1203. godine bila već dobro organizovana i stabilizirana i to kao dominantna vjersko-društvena snaga u cijeloj tadanjoj Bosni, jer su u raznim mjestima već postojale njihove bratovštine, a njeni članovi *krstjani* imali su svoja privatna imanja i dobra, koja su oni očito naslijedili, a nisu im tek dodijeljena od države, a pored njih se uopšte ne spominje neka druga zajednica. To svakako ukazuje na jednu dužu tradiciju, a ne na neku tek novu pojavu. Teško je zamisliti da bi starješine (*priores*) *krstjana* pred papinim legatom, u prisustvu njihovog zaštitnika (patrona) bana Kulina i sa znanjem ugarskog dvora i Dubrovnika istupili kao predstavnici cijele svoje zajednice i davali obaveze i obećanja u ime sviju, da se je radilo samo o nekoj efemernoj, manjoj pojavi nastaloj tek u posljednjih nekoliko godina. Kad bi to bio slučaj, dovoljni, bi bila jedna strogo izrečena zabrana i prijetnja, sa najavom odgovarajućia mjera, u prisutnosti i sa znanjem papinog legata, pa da se problem isto takh smatra riješenim, a ne jedna prava manifestacija, moglo bi se reći, međunao rodnih proporcija. Da bi *krstjani* mogli postati tako organizovani da imaju svoje „kuće“ ili svoja vjerska sjedišta po raznim mjestima tadanje Bosne, mou ralo je da prođe više decenija dok su to postepeno ostvarili, a prvi počec-

<sup>57</sup> Takozvani „hrvatski katarski pokret“, u koji navodno spadaju i „bosansko-humski krstjani“, osnovna je teza rada F. Šanjeka, *Bosansko-humski (hercegovački) krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, (Zagreb, 1975), za čitavim nizom pogrešnih i nategnutih interpretacija, na koje je iscrpno, uglavnom, ukazao J. Šidak, *Studije*, str. 364—374.

<sup>58</sup> A. Solovjev, „Vjersko učenje bosanske crkve“, poseban otisak iz: Rad JAZU, 270. knjiga (1948), str. 5—46. Up. J. Šidak, *Studije*, str. 74, 277. sažet i dobar pregled cijelog problema kod: S. Čirković, *Istorija*, str. 356, bilj. 5.

su vjerovatno još stariji. Kako u zemlji nije postojala stabilna državna vlast, a pogotovu ni crkvena, moguće je da se je forma hrišćanstva koju su *krstjani* zastupali vrlo rano i postepeno učvrstila.

Već samo ime, *krstjani*, kojim oni sebe dosljedno označuju od 12. pa do 16. vijek, upućuje na to da su i oni zastupali hrišćanstvo, ili bar neku hristologiju, što dokazuju i svjedočanstva koja su oni ostavili iza sebe, kao što su rukopisi evandela, ili drugih zbornika, koji sadrže potpune ili djelomične hrišćanske tekstove, zatim natpisi i razni hrišćanski simboli na stećcima, hrišćanske formule u tekstovima pisama i, na koncu, često pozivanje na svoju bosansku crkvu, čiji su članovi *krstjani*. Ali sve te manifestacije njihovog hrišćanstva, ma koliko se danas dokazivalo da u svemu tome nema ništa heretičko ili dualističko, nisu mogle uvjeriti crkvu u srednjem vijeku, bilo katoličku ili pravoslavnu, da su ti *krstjani* stvarno pravovjerni hrišćani. Svi pokušaji da se optužbe i progoni protiv njih objasne ili obrazlože kao rezultat kleveta ili intriga od strane Ugarske, ili da su zbog slavenske službe i terminologije, glagojaštva, borbe za samostalnost, ili zbog rascjepa između Rimske i Grčke crkve (1054), samo su lična domišljanja i teoretisanja koja, ma koliko ona bila uporna i možda potrebna, ne mogu prekriti ili izmijeniti taj fakat. Dubrovčani, kojima je prije svega stalo do trgovine, a vrlo malo ili nimalo do toga da li je Bosna slobodna ili pod Ugarskom, da li je tamo katolička ili pravoslavna crkva, ili da li je služba na slavenskom ili latinskom jeziku, zabilježili su i ostavili jasna svjedočanstva da je u Busni vladala posebna vjera ili zakon, „la fede bosignana“, i da je postojala posebna crkva i hijerarhija, mada su upravo oni bili u položaju da znaju i za bosanska evanđelja sve ostalo što su *krstjani* ispovijedali i naučavali.<sup>59</sup>

Teško je shvatiti da bi Rimska crkva bila onako uporno oštra protiv *krstjana* i vodila protiv njih prave krstaške ratove da nisu bila posrijedi ozbiljna pitanja koja su se ticala osnovnih načela crkve i vjere, krajnjih hrišćanskih ciljeva i njihove društvene uloge i ponašanja, a još teže da bi sami *krstjani* onako se uporno branili i podnosili sva ona iskušenja, koja su im nametana, da se radilo samo o površnim pitanjima i neznatnim razlikama sa crkvom i njenim čuvarima. Cijeli taj ozbiljan sukob oko Bosne ne bi imao svoje opravdanje i bio bi neshvatljiv da nisu bile u pitanju ozbiljne razlike u osnovnim crkvenim i vjersko-društvenim nazorima.

Ako se fenomen bosanskih *krstjana* i njihove bosanske crkve ne može potpuno objasniti u okviru bogomilskog ili katarskog pitanja, a svakako ni u okviru pravovjernog hrišćanstva, onda je opravdano i potrebno tražiti drugi okvir, prije svega kada je on istorijski moguć, koji će nam pomoći da se taj fenomen поближе odredi i objasni.

<sup>59</sup> Godine 1433 Dubrovčani su ovako pisali o *krstjanima*: „Patreni nuncupati religiosi dicti regni Bosne per ipsos Bosinienses, licet verius dici possent sine fide, ordine et regula. Primus eorum dicitur died, secundus gost, tercius starac et quartus stroinich. Qui III maiores sunt in heresi et infidelitate ipsorum Bosinensium“. M. J. D i n i ć, *Iz dubrovačkog Arhiva*, knjiga III, (Beograd, 1967), str. 193 (br. 31). Kako se vidi Dubrovčani za *krstjane* kažu da su „bez vjere, reda (ordo) i pravila“ (tj. redovničkih pravila). Uporedi međutim J. Š i d a k, *Studije*, str. 19.

Bez obzira što naučna istraživanja nisu mogla utvrditi direktnu vezu između katarske ili bogomilske hereze i maniheizma, iako ta mogućnost nije potpuno ni isključena<sup>60</sup>, upravo u pogledu bosanskih *krstjana* postoje dobri razlozi da se njihovo doktrinarno porijeklo objasni baš u okviru maniheizma. Na to upućuje čitav niz izraza, formula, simbola i tragova, koji potječu iz redova *krstjana*, a koji se, na temelju onog što se sigurno zna o maniheizmu, mogu mnogo lakše razumjeti i objasniti, nego je to bio slučaj dosada u ranijim okvirima. Kada se Torquemada poziva na učenje manihija Fausta kao dokaz manihejskog učenja kod bosanskih *krstjana*,<sup>61</sup> ili još više kada učeni Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II) ističe da su u Bosni „mnogi maniheji, koji su, i pored toga što oni hoće da se na njih gleda kao na hrišćane, stvarno daleko od Hristovog zakona“, i poziva se na Aurelija Augustina, koji je protiv manihija pisao,<sup>62</sup> onda je posve opravdano, zapravo dužnost, takve navode podrobnije ispitati i uporediti Augustinove manihije i bosanske *krstjane*. Oni su mogli, na primjer, svakako primijetiti, da se je manihaj Felix u svojim disputacijama sa Augustinom potpisivao ne kao manihaj nego kao *Felix christianus*,<sup>63</sup> a isto tako da se i u Bosni, od vremena bana Kulina pa dalje, svugdje nailazi na imena sa oznakom *krstjanin*, kao što je *Hval krstjanin*, *Radosav krstjanin* i mnogi drugi, i to u poveljama, evanđeljima i na nadgrobnim spomenicima. Zato je takovo poređenje upravo potrebno, utoliko više što se i u najozbiljnijim studijama o pitanju bosanskih *krstjana* i njihove crkve uopšte ne uzima u obzir maniheizam i što se preko mnogih navoda i fakata u tom smislu prelazi površno i bez ikakva pokušaja da ih se naučno ispita i ocijeni. Kada se to u rijetkim slučajevima i pokušava ili čini, onda je to opet površno, ograničeno i zato, u najviše slučajeva, i pogrešno.

Najčešće se govori o dualizmu i doketizmu, ali se nikad tačno ne navodi o čijem ili kome dualizmu i doketizmu se radi, da li rano-gnostičkom, manihejskom, Zoroastrovom, ili nekom drugom, pored toga što se i sam manihejski dualizam krivo shvaća, naime jednostavno kao vjera u „dobrog i zlog boga“.<sup>64</sup> Isto tako se stalno navodi kako heretici, dualisti, katari ili bogomili ne poštuju krst, slike, Hrista, trojstvo, ili kako nemaju crkava, a pošto

<sup>60</sup> Iscrpno poređenje između bogomilstva i manihejstva dao je H. C. H. P u e c h u već spomenutom radu, *Cosmas le Prêtre et le Bogomilisme*, Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre (1945), str. 304—316, sa više negativnim zaključkom, ali uz rezervu da se taj provizorni zaključak može i revidirati. A. Dondaine u odlomku „Manichéisme ancien et Cathares“ u predgovoru svoga *Un traité etc.*, str. 52—57, izražava očitu sklonost da se revidira ranije negativno gledište o odnosu između manihejstva i katara.

<sup>61</sup> D. K a m b e r, „Kardinal Torquemada i tri bosanska bogomila“, *Croatia Sacra*, 2 (1932), 52. Vidi odnosni citat i kod J. Š i d a k a, *Studije*, str. 138, bilj. 47, sa drukčijim tumačenjem. Međutim, Torquemada ne izmišlja nešto o evanđeljima bosanskih *krstjana*, nego iznosi ono što su mu tri bosanska heretika ispovijedila. Bosanski *krstjani*, uostalom kao i maniheji, nisu mijenjali tekst evanđelja, ali su ga tumačili drukčije.

<sup>62</sup> J. M a t a s o v i ć, „Tri humanista o patarenima“, *Godišnjak Skopskog Filozofskog fakulteta*, I (1930), str. 246. J. Š i d a k, *Studije*, str. 95, navodi kao da Enea Silvije spominje bosanske „monahe“, što nema u citatu koji on citira u bilj. 21.

<sup>63</sup> K. H o l l, *Augustins innere Entwicklung* (Gesammelte Aufsätze, III, 1923), str. 4.

<sup>64</sup> A. S o l o v j e v, članak „Bogumili“, *Enciklopedija Jugoslavije*, I (1955), str. 640a, a tako i na drugim mjestima. Vidi bilj. 144.

sve to postoji kod bosanskih *krstjana*, onda oni i nisu bili heretici i tako taj istorijski problem ostaje i dalje neobjašnjen. Osnovno mjerilo, po kome se sudi da li su spomenici koji potječu iz redova *krstjana* heretički ili ne, uvijek i u svakom pojedinom slučaju je vezan za pitanje, da li u njima ima dualizma, i kada se utvrdi da nema, a u njima inače ima znak krsta, ili se spominje trojstvo, ili imaju slike evanđelista ili slično, onda se kategorički zaključuje, da u svemu tome nema ništa heretičko, iako, i pored svega toga, Rimska crkva, kao i pravoslavna, uvijek osuđuju ili proklinju te *krstjane* i *krstjanice* kao heretike, maniheje, nevjernike, ili lažne hrišćane.<sup>65</sup> Kako taj problem riješiti?

Ako se sa svim tim predstavama o dualizmu, slikama, znaku krsta, Isusu Hristu, trojstvu, i drugim simbolima, misli i na maniheizam, onda se mora reći da to ne odgovara činjenicama. Mnogima, izgleda, nije poznato, da maniheizam, koji je bio posebna univerzalna religija svoga vremena, a ne hrišćanska hereza, ima svoju hristologiju, svoje hrišćanske simbole, znak krsta, trojstvo, crkvu i bogomolje, dekalog, da je sam Mani bio odličan slikar i umjetnik i da u čisto manihejskim spisima ima odličnih minijatura, čak i sa zastavicama, kao i da postoji velik broj manihejskih himni i drugih tekstova, u kojima „nema ni traga nekom dualizmu“, pa ipak niko im ne poriče manihejski karakter i porijeklo, a crkva ih je, kako istočna tako i zapadna, uvijek osuđivala i proklinjala kao opasne za hrišćanstvo, isto kao što su i islamski teolozi sve to osuđivali ako opasno za Islam.<sup>66</sup>

U svrhu poredjenja sa bosanskim *krstjanima* potrebno je, zato, ukazati bar na neke najosnovnije crte manihejskog sistema.

Kada Augustin pita maniheja Fausta: „Je li jedan bog ili su dva?“, Faust jasno odgovara: „Apsolutno samo jedan!“ (. . .) „Nikad se kod nanije čula tvrdnja da su dva boga“. (. . .) „Istina je da mi priznajemo dva principa, ali mi samo jedan zovemo bog, a drugi zovemo *hyle* ili materija“.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Tako za J. Š i d a k a, *Studije*, str. 101, 161 i d., testamenat „gosta“ Radina nema u sebi ništa heretičkog, jer „u njemu, naime, nema traga nekom dualizmu“! Ne samo što, takvim zaključkom ispadaju smiješni i Torquemada i papa Pio II, koji su uostalom daleko, nego i Dubrovčani koji su dobro poznavali gosta Radina. Vidi bilj. 44.

<sup>66</sup> Literatura o maniheizmu i njegovim izvorima danas je vrlo bogata, ali ovdje je dovoljno ukazati na nekoliko najvažnijih cjelovitih pregleda: Alfred Adam (ed.), *Texte zum Manichäismus*<sup>2</sup> (Kleine Texte, 175. Berlin 1969). Robert Haardt (ed.), *Gnosis — Character and Testimony*, (Leiden, 1971), sa bibliografijom izvora i literature. H. Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, (Paris, 1949), Isti, „Le manichéisme“, u: *Histoire des Religions*, 2 (Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1972), str. 523—645, sa najvažnijom bibliografijom. Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*, (Stuttgart, 1961), sa bibliografskim bilješkama i ilustracijama. F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, (Paris, 1974), sa ilustracijama, uključujući i tri slike stećaka. Na neke daljnje izvore i studije biće ukazano u toku teksta.

<sup>67</sup> Augustin, *Contra Faustum*, ed. J. Zycha (Wien, 1891), str. 568. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, str. 48. Za razliku od staroiranskog dualizma, maniheizam ne zastupa radikalni dualizam. Takozvani radikalni dualizam kod Pavličana ili nekih Katara predstavlja u stvari koncesiju prema starozavjetnom Bogu i, prema tome, razlikuje se kako od staroiranskog, tako i od manihejskog dualizma.

Glavna crta maniheizma je njegov pojam spasenja. Od svih religija spasenja on je „najobuhvatnija i najpotpunija“.<sup>68</sup> Spasenje je jedini cilj manihejskog sistema. „Svemir je shvaćen kao jedna mašina koja proizvodi i osigurava spasenje. Svako pokretalo kozmičkog mehanizma, svaka epizoda svjetske istorije ima smisao spasenja. Ljudski život ima samo jedan smisao i samo jedan cilj: spasenje“ (184—185).

U svojoj kozmogoniji, u toku koje se odvija borba između *svjetla* i *tame* i njihovo miješanje i tako dolazi do stvaranja svijeta i prvog čovjeka, kome silazi treći vijesnik, ili poslanik, a to je Isus Hrist, i na koncu do istorije čovječanstva, maniheizam u svemu tome vidi ispunjenje ili odvijanje spasenja. U svemiru postoji dupla ili dvojna sila, koja je s jedne strane aktivna, stvaralačka, zaštitnička i otkrivačka, a s druge je pasivna i patnička. Ta dupla sila je duša u svijetu, odnosno svjetska duša. Ovaj sastavni dio, koji je istovjetan s bogom i koji se nalazi u svim tjelesima, ali je naročito vezan u bilju (zeleni), sjemenju, deblima i plodovima stabala i zadavljen u mesu, ova „živa duša“ izjednačena je sa osobom Patničkog (mukotrpnog) Isusa (*Jesus Patibilis*). Ona je „patnička strana“ transcendentnog Svjetlosnog Isusa (*Yišo-Živā*), koji, ukoliko je on čisto svjetlo, predstavlja spasitelja (231 i dalje). Ovaj kozmički i bezvremeni Isus raspet je u materiji, sa kojom je pomiješana njegova svjetlosna duša. Cijeli svijet je „krst svjetla“. Naročito stabla (drveće), u kojima je velik dio božje supstancije skoncentrisan, moraju služiti kao Hristovo gubilište. Manihej Faust naglašava: „Isus, život i spas ljudi, raspet je na svakom drvetu“.<sup>69</sup> Patnje i raspeće istorijskog Isusa proširuju se do razmjera opštih, vječnih zbivanja i služe kao pouka i uzor. „Mi svugdje vidimo“, izjavljuje Faust, „mističko prikačivanje Isusa na njegov krst“.<sup>70</sup> I zato pojedini istoričari naglašavaju da je Mani još od početka imao, kao sastavni dio svog sistema, „jednu pozitivnu hristologiju“, i to čak „od osobite ljepote i dubine“. Isus je za Manija duh (*nūs*), što se nalazi i u grčkim anatemama.<sup>71</sup>

Manijeva hristologija, međutim, udaljava se načelno i potpuno od katoličkih (ortodoksnih) dogmatskih nazora o Isusu Hristu, a naročito o odnosu Boga Hrista prema istorijskom čovjeku Isusu. Isus je za Manija samo „svjetlosni Isus“, koji je na početku svijeta sišao Adamu, probudio ga iz sna smrti, prodrmao ga i podstakao da se kreće, kojom prilikom je Adam, nakon što je sebe ispitao (istražio ili proučio), spoznao ko je on. Na tog „svjetlosnog Isusa“ Mani misli kada se na početku svojih poslanica označava kao „Apostol Isusa Hrista“, ili kada se naziva obećanim parakletom (utješiteljem), koga je najavio Isus. Tako je manihejska religija u prvom redu apostolska.

<sup>68</sup> H. C. H. P u e c h, „Der Begriff der Erlösung im Manichäismus“, *Eranos-Jahrbuch*, 1936 (Zürich, 1937), str. 183—286. Ovaj citat u tekstu i oni koji neposredno slijede, kao i drugi neposredni navodi, su prema ovom izvoru.

<sup>69</sup> Augustin, *Contra Faustum*, str. 536.

<sup>70</sup> *Ibidem*, str. 766.

<sup>71</sup> H. H. S c h a e d e r, „*Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*“, Vorträge der Bibliothek Warburg (Leipzig, 1927), str. 151, 153—4, bilj. 1. U p. G. W i d e n g r e n, *Mani*, str. 139, 158 i sl.

Nasuprot toj prirodi Hrista stoji jedna *quasi*-materijalna priroda, a to su u materijalnom svijetu razasuti i mučeni svjetlosni elementi.<sup>72</sup> Tako Isus za Manija ima dvojako značenje: po svojoj duhovnoj prirodi on mu je iznad svega učitelj, a kao paćenik ili mukotrpní Isus (*Jesus patibilis*) on mu je neprolazni simbol svjetske duše, koja je raspeta u mračnom svijetu (Schaefer, 153).

Mani je u svoj teološki sistem, u svrhu njegovog širenja u hrišćanskom svijetu, uključio i hrišćansko trojstvo, kako je to potvrđeno na tri mesta u njegovim spisima, u kojima se spominje otac, sin i sveti duh, ali za njega Otac je pravi, iskonski bog, Sin je izjednačen sa poslanikom, koji boravi na suncu i mjesecu, a Sveti Duh je duh posvećenja ili usavršenja (Schaefer, 155).

U jednome od najstarijih svjedočanstava o manihejima stoji i ovo: „Oni najviše poštuju sunce i mjesec, ne kao bogove, nego kao put kojim se može stići do Boga“.<sup>73</sup> Manihej Faust, izlažući manihejski pojam trojstva, navodi da „Otac, kako mi vjerujemo, nastanjava najviše i prvo svjetlo, koje i Pavle [I. Tim. 6. 16] naziva nepristupačnim, Sin, naprotiv, boravi u ovom drugom, vidljivom svjetlu. Kako je on dvojan, jer ga kao takovog poznaje i apostol Pavle kad kaže [I. Kor. 1, 24] da je Hrist božija sila i božija mudrost, mi vjerujemo da je njegova sila na suncu, a njegova mudrost na mjesecu“.<sup>74</sup>

Prema manihejskom učenju ili mitosu: „živi duh, koji je došao na zemlju da spasi prvog čovjeka, pruža mu ruku i njihovo rukovanje postaće u manihejskoj crkvi simboličan gest“.<sup>75</sup>

S obzirom na svoju hristologiju, kako to potvrđuju i Augustin i Epifanije, maniheji polažu isključivo pravo da se samo oni mogu zvati hrišćani i zato se je manihej Feliks, kako je to već spomenuto, u svojim disputacijama sa Augustinom, izričito potpisivao kao *Felix christianus*. Šta više maniheji su s ponosom naglašavali da samo oni, za razliku od katoličko-crkvenih ublaživanja i iskretanja, zastupaju hrišćansko shvatanje zla.<sup>76</sup>

Da to nije izolovan slučaj potvrđuje i ovo svjedočanstvo, koje je zabilježio Theodor Abū Qurra (ca. 740—820), melkitski biskup u Harranu (grčki Ka'rrhán, lat *Carrhae*) u sjevernoj Mesopotamiji. On izričito navodi da su ga maniheji, nazivani i *zanādiqa* (pl. od *zindīq*), otvoreno pozivali da se

<sup>72</sup> Kako to H. H. Schaefer naglašava, oznaka ovakvog shvatanja Hrista kao „doke-tizam“ je sa katoličkog stanovišta svakako ispravno, ali to počiva na posmatranju iz vana i prema tome, nije tačno za samu stvar. *Urform*, str. 154.

<sup>73</sup> Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichei opiniones disputatio*, ed A. Brinkman (Leipzig, 1895). Grčki tekst kod A. A d a m, *Texte* str. 54—56, njemački pre vod kod S c h a e d e r, *Urform*, str. 107—109, engleski kod R. H a a r d t, *Gnosis*, str. 336—339

<sup>74</sup> Augustin, *Contra Faustum*, str. 536. Schaefer, *Urform*, str. 155.

<sup>75</sup> J. Duchesne-Guillemin, *Symbols and values in Zoroastrianism, their survival and renewal*, (New York, 1966), str. 64. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme* (1949), str. 78 i bilj. 317. Vidi tekst „Das Reichen der rechten Hand“, iz *Kephalaia*, kod A. A d a m, *Texte*, III, 22 (str. 38).

<sup>76</sup> K. Holl, *Augustins innere Entwicklung*, str. 4.



on priključi njima, pravim hrišćanima, i tako upozna istinu pravog evanđelja, „jer istinsko evanđelje, koje je napisalo dvanaest apostola, je u našem posjedu i nema druge vjere osim one koja je kod nas, a nema nikakvog hrišćanstva osim onog koje je kod nas. Niko osim Manija, našeg gospodina, ne razumije smisao evanđelja“.<sup>77</sup>

Manihejska eshatologija zaslužuje, također, posebnu pažnju. Odmah nakon što je duša napustila tijelo, ona ugleda svoga spasitelja, uzdiže se u pratnji tri anđela i stupa pred sudiju istine, od koga prima pobjedu.<sup>78</sup> Anđeli svjetla predaju darove: trofej pobjede, odjeću (haljinu) od svjetla, dijademu i vijenac sa krunom svjetla. Trofej pobjede znači da se izlazak duše iz tijela smatra kao pobjeda novog čovjeka nad starim. Ova borba protiv starog čovjeka može biti ili takmičenje, ili sudski proces, u kom slučaju odluku donosi Sudija istine.

U manihejskim himnama spominju se i rajske djevice. Pravi ili pravedni (istinski) sljedbenik Manijeva učenja, nakon smrti, susreće svoje vlastito ja (*alter ego*) u liku krasne djevice, koja ga vodi na put u raj. Ima primjera da i više ženskih anđela, čak i do 80 njih, ukrašenih cvijećem, idu u susret pravednome i opominju ga da produži prema svjetlosnom raju. Drugo, više ja pravednog ili dobrog, predstavljeno je u liku lijepo, mlade djevojke, koja mu saopštava da je ona njegova duša ili njegov duh (nebeski *alter ego*). Nebeska djevojka predstavlja, također, čovjekova djela na zemlji, koja utječu na njenu kakvoću i njen izgled.

U manihejskim himnama opisuje se kako su duši pravednoga pripremljeni: dvorana, prijestolje, vijenac, dijadema, odjeća (odora), sve od svjetlosti. Duša, u trijumfalnom penjanju, prolazi kroz kolonadu svjetlosti i, preko mjeseca i sunca, stiže do mjesta mira i radosti, naime u carstvo svjetla.

Sve se to odnosi, prema maniheizmu i gnosticizmu, na duše pravednih ili savršenih. Za duše ostalih ljudi postoji seoba duša, ili, prema izrazu, koji je za to Mani upotrijebio u koptskim tekstovima, metangizam, „pretapaenje“, „prelijevanje“, grčki μεταγγισμος, pojam, koji je inače poznat i pod imenom metempsihoze ili transmigracije duša<sup>79</sup>.

Duše onih, koji ne spadaju u pravedne ili istinske, koje su, dakle, izgubljene i koje ne mogu biti primljene u carstvo svjetla, ostaju na zemlji, ali one, kao iskre ili dio vječnog svjetla, razasute su po cijeloj prirodi, u bilju, drveću, plodovima, kao i u životinjama i ljudima. Zato sve živo ima-

<sup>77</sup> G. Graf, „Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion“, u: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV*, 1 (München 1913)-str. 27. H. Ch. Puech, „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente“, u: E. Hennecke — W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. Band<sup>4</sup> (Tübingen, 1968), str. 190. Salih H. Alić, „Der Neumanichäismus und verwandte heterodoxe Bewegungen in Vorderasien“, *Balkanica IV* (Beograd, 1973), str. 99. <sup>78</sup> G. Widengren, *Mani und der Manichäismus* (IV, 2—3), str. 66—72. H. Ch. Puech, „Le manichéisme“, *HdR* 2, str. 577—578. Slijedeći navodi o eshatologiji su prema ovim izvorima.

<sup>79</sup> Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*<sup>8</sup>, str. 1110, s. v. O porijeklu metempsihoze vidi B. B. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, (The Hague, 1976), str. 126—142. Zatim A. V. W. Jackson, „The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism“, *Journal of the American Oriental Society*, 45 (1925), str. 246—268. G. Widengren, *Mani*, str. 69 i bilj. na str. 150.

dušu i osjeća. Ovu živu dušu, kao što je već spomenuto, maniheji identificiraju sa mukotrpnim (paćenim) Isusom, *Jesus Patibilis*, nižim djelom svjetlosnog Isusa, koji je u materiji raspet i svugdje pomiješan sa tjelesnim svijetom. Naročito u drveću, u kojem je osobito velik dio svjetla zgusnut, maniheji vide krst za Hrista, dakle njegovo gubulište, i koji, prema tome, „visi na svakom drvetu“. Patuje i raspeće istorijskog Isusa je izuzetan, poseban slučaj, ili individualni momenat u kozmičkoj drami patuji i spasenja, u čijem središtu je *Jesus Patibilis*. I tako izgubljene duše učestvuju i dalje u sporom i trajnom procesu oslobođenja, kroz patnje, iskušenja, borbe, koje su, moglo bi se reći, bez kraja, sve do konačnog trijumfa Crkve pravednosti, tj. manihejske crkve, i do sudnjeg dana ili strašnog suda, kada će se sve duše sakupiti pred prijestoljem i tom prilikom dobre od zliih biti odijeljene.

Sastav i organizacija maniheja kao vjerske zajednice i njihove crkve su u ovom kontekstu, također važni da se, bar u glavnim linijama, izlože.<sup>80</sup> Maniheji su imali crkvu, koju su sami nazivali *svetom* ili *božijom*, isto kao što su i svoju vjeru (religiju) zvali *svetom*. S obzirom na posebno tumačenje zla i njegovog porijekla i na njihovu isključivu vjeru u Boga, koji nema nikakve veze sa zlom u svijetu, maniheji su svojoj crkvi dali također ime *Pravda* ili *Pravičnost* (aram. *šiddiqūt*, grčki: *dikaosune*).

Tu crkvu, ili vjersku zajednicu, sačinjavali su, općenito govoreći, dvije kategorije vjernika: jedna, daleko brojnija, su *slušači*, *svjetovnjaci* ili *laici*, a druga, daleko manja po broju, su *izabrani* ili *čisti*, koji su svojim znanjem i strogim načinom života dostigli stepen „svetosti“ i smatraju se kao *dobri*, ili *pravedni*. Odnos između njih je kao odnos velikih prema malim, starijih prema mlađim, jakih prema slabim, ili savršenih prema nesavršenim. Međutim u potpunoj crkvenoj hijerarhiji od pet rangova ili redova i jedni i drugi zauzimaju posljednja dva ranga. Tih pet rangova ili stupnjeva su, počinjući odozgor: 1) učitelji, *magistri*, čiji broj, teoretski, je ograničen na 12. 2) *episkopi*, nazvani, također, „nadzornici“, „sluge“ ili „đakoni“, ukupno 72 na broju. 3) sveštenici, *presbiteri*, 360 na broju. 4) „izabrani“ i „izabrane“, ili „pravi“ i „prave“, „istinski“ i „istinske“, i 5) „slušači“ i „slušačice“, ili pripravnici i pripravnice (katehumeni). Na čelu svih ovih je jedan jedini poglavar ili vođa, koji služi kao neka vrsta pape, ili vrhovnog sveštenika „svete vjere“ (Puech, 589 i s.). Stupnjevi pod 1—4 smatra se, također, da spadaju pod opšti naziv „izabrani“ (Widengren, 100). Daljnja podjela odnosila se na razne dužnosti u zajednici kao što su molitve, vjerska pouka, zadužbine, predavanja ili predike, pisari i druge.

Između slušača i izabranih postoji velika razlika u načinu života, odnosno prema tome kako i do koje mjere oni primjenjuju takozvana „tri pečata“, naime „pečat usta, ruke i grudi“ (*tria signacula oris et manuum et sinus*).<sup>81</sup> „Pečat usta“ znači uzdržavanje od mesnate hrane, krvi, vina i svake

<sup>80</sup> O crkvi kod maniheja H. Ch. Puech, „*Le manichéisme*“, HdR 2, 586—619. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, str. 97—107.

<sup>81</sup> Augustin, „*De moribus Manichaeorum*“, u: Migne, *Patrol. Latina*, 32, st. 1353. Vidi tekst kod A. Adam, *Texte* (V, 44), str. 61 i sl. R. Haardt, *Gnosis*, str. 341 (engleski). Puech, „*Le manichéisme*“, HdR 2, str. 584 i d.

ružne riječi. „Pečat ruke“ znači ne počiniti ni jedno djelo koje bi moglo povrijediti dušu i osjećaj svega živog, odnosno „krst svjetla“, osim ukoliko se nešto neizvršava za dobro zajednice ili u vidu apostolata. „Pečat grudi“ znači potpuno uzdržavanje od svake vrste braka ili bračnog odnosa i rađanja djece. Maniheji su zato pridavali poseban značaj simbolizmu opasivanja ili pojasa, što u smislu „pečata grudi“ znači uzdržavanje od niskih požuda i tjelesnih uživanja i znak je pripadnosti opasanog sloju posvećenih.<sup>82</sup>

Slušači, koji su se isto tako morali pridržavati „dekaloga“ (ne odati se idolatriji ili magiji, ne lagati, ne biti škrt, ne činiti preljuba, itd.), mogli su, međutim sticati posjed, graditi, baviti se zemljoradnjom, jesti meso, piti vino i ženiti se. Za grijehe je postojalo pokajanje i oprostjenje, koje je trebalo opravdati ili dokazati dobrim djelima.

Maniheji su priznavali Novi Zavjet u cjelini, ali su sve tumačili u duhu svoje nauke.<sup>83</sup> Nisu priznavali krštenje vodom i zato su se podrugljivo izražavali o onima koji „polažu nadu i vjeru u krštenje vodom“ (*Kephalaia* VI, 33. Puech, 599).

Maniheji su imali dvije vrste javnih zgrada za svoje vjerske i društvene potrebe, naime interne i eksterne. U prvu spadaju *mjesta* (*loca*) za održavanje obreda ili bogoslužjenje, to su *molitvišta*, *hramovi* ili *svetišta*, za koja postoje i posebni izrazi na perzijskom, arapskom, kineskom i drugim jezicima, a u drugu spadaju *kuće* (*domus*), koje su služile za zajednički boravak *slušača*, ali u kojima je i *izabrani* mogao naći prenoćište ili utočište. Izrazi za te dvije vrste zgrada kod maniheja su na koptskom jeziku *ma* (mjesto) i *ei* (kuća).<sup>84</sup>

Protivno raširenom mišljenju, bar ranije<sup>85</sup> te zgrade nisu imale gole zidove ili prazne prostorije. Postojao je namještaj i razni predmeti za kulturnu upotrebu, među kojima jedan sto (*trapeza*, perz. *xwān*), koji je služio kao oltar, zatim slike (*simulacra*, *eikonés*), svete knjige sa ukrasnim minijaturama, psaltiri, trebnici (molitvenici), pa i portreti, naročito samoga Manija. U manihejskim tekstovima, nedavno pronađenim i opisanim, nalaze se i zastavice, koje su posebno ukrašene.<sup>86</sup> U prostorijama su upotrebljavani i naročiti aromatični mirisi, ekstrakti iz cvijeća i druge mirodijske.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> G. Widengren, „Le symbolisme de la ceinture“, *Iranica Antiqua* VIII (1968), str. 133—155.

<sup>83</sup> H. Ch. Puech, „Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente“, u: Hennecke—Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, str. 261. Isti, „Cosmas le Prêtre et le Bogomilisme“, *Le Traité* etc., str. 174, bilj. 3.

<sup>84</sup> H. Ch. Puech, „Le manichéisme“, *HdR* 2, str. 593 i d.

<sup>85</sup> Prilikom druge arheološke ekspedicije u Khočo, u oblasti Turfana, 1904 god., otkriveni su figurativni predmeti, glave od gline, i zidne slike muških i ženskih figura, koje predstavljaju manihejske izabrane (*electi* i *electae*) u ruševinama veće manihejske zgrade sa više dvorana i tim povodom Albert le Coq, vođa ekspedicije, piše (naročito u vezi slike možda samog Manija): „The discovery of this picture puts an end to the view that the Manichaeans had no churches (nor religious buildings) adorned with paintings; this hall, which was but one of several similar rooms comprising the building, was probably one of the „fasting halls“ of this remarkable religion“. Vidi A. von Le Coq, *Buried Treasures of Chinese Turkestan*. Translated by Anna Barwell. (London, 1928), str. 58.

<sup>86</sup> H. Ch. Puech, „Le manichéisme“, *HdR* 2, 594 i sl.

Maniheji su posebnu pažnju posvećivali pisanju i prepisivanju knjiga, kao i kvalitetu i bjelini papira, vrsti pisma i minijaturama, sa posebnim značkovima za interpunkciju, ukrašenim u bojama, na temelju kojih se „manihejski rukopis može na prvi pogled prepoznati“.<sup>87</sup> Ima minijatura, sa ljudskim figurama, na kojima se vidi i štap u znaku slova T.<sup>88</sup>

Glavni ritualni obredi su molitva, post i milostinja. Molitva je bila obavezna za sve vjernike i to na način koji je bio striktno regulisan, istina prema određenim uslovima. Molitva je održavana rano ujutro, u podne, poslije podne, kod zalaska sunca i u treći sat noći. Poslije obaveznog ritualnog pranja, manihej se okretao u pravcu sunca po danu, u pravcu mjeseca noću, a prema sjeveru ili zvijezdi sjevernjači ako su sunce ili mjesec nevidljivi. Molitva koja se je zatim obavljala, sastojala se je iz recitovanja kraćih molitvenih formula, sa prethodnim prosternacijama kod svake od njih. Kao što je naprijed rečeno, sunce i mjesec nisu na taj način obožavani, nego su poštovani kao put kojim se stiže Bogu.<sup>89</sup>

Postovi su, također, strogo regulisani, kako sam način posta, tako i određeni dani (kalendarski) u koje treba ili je dobro postiti. Pored dva dana posta sedmično za izabrane, „veliki post od trideset dana pripremao je i jedne (= slušače) i druge (= izabrane) za opštu i zajedničku ispovijest, koja je na kraju posta sačinjavala jedan od bitnih činova proslave Beme“.<sup>90</sup> Post može biti održan i u počast nekog umrlog ili mu biti namijenjen i tada post budi stalni osjećaj boli i žalosti, posebno kada, povezan za pokajanje, on nosi u sebi i osjećaj grijeha i određen je da pobudi grižu savjesti i tako omogućuje ispaštanje. Post je i sredstvo da kazni i ukroti meso. U tom smislu, radost može da se pomiješa sa strogošću posta, naime „ugušiti lava“, a to je ukrotiti tijelo, znači oslobododiti dušu (Puech).

Milostinja se tiče samo „slušača“ i njihovog odnosa koji oni održavaju sa *izabranim*. Prema nazivima koje su tome činu maniheji u raznim jezicima dali, to je akt pobožnosti ili milosrđa, dar, poklon, žrtvovanje, „služba učinjena za dušu“.<sup>90a</sup> U stvari, taj izraz označava općenito bogougodna djela, „dobra djela“, koja je pripravnik zadužen, posredstvom izabranog, ispuniti u službi svoje crkve, ili svoje zajednice.

Iz ovih izlaganja o maniheizmu, koja su data gotovo doslovno prema navedenim izvorima, mogu se, mislim, u mnogim slučajevima lako primije-

<sup>87</sup> G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, pogl. VII: „Die manichäische Kunst“ naročito pod 2. „Das manichäische Buch“ i 3. „Die Malereien“ (str. 108—117). Također, K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, (Berlin, 1889), str. 366 i sl. Posebno se ističe da maniheji polažu važnost na ukras knjiga, kao što hrišćani polažu važnost na ukras crkava.

<sup>88</sup> F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, str. 131 (slika minijature).

<sup>89</sup> H. Ch. Puech, „Le manichéisme“, HdR 2, str. 602 i d. Vidi i izvore i bilj. 73 i 74.

<sup>90</sup> H. Ch. Puech, n. d., str. 607. Bema se zove svečana proslava na kraju mjeseca posta sa svečanim objedom. *Ibidem*, str. 625 i d. G. Widengren, n. d., str. 104 i d.

<sup>90a</sup> H. Ch. Puech, n. d., str. 608.

titi simboli ili slike, izrazi, formule i ustanove, koje jasno podsjećaju na bosanske *krstjane*. Tako, na primjer, crkvena organizacija kod maniheja ima velike sličnosti, ako možda nije identična, sa organizacijom *krstjana* i njihove Bosanske crkve. Mnogi simboli na stećcima, kao što su krstovi (naročito antropomorfnji), ruka, sunce i mjesec, borba, životinje, među kojima i lavovi, T-štapovi, opasivanje ili pojasevi, krune, dvorci, kolonade i dvorane, imaju jasno svoje uzore kod maniheja. Takozvana narodna kola na stećcima, na kojima nikad nije prikazan bilo kakav muzički instrumenat, sa mladim djevojkama, sve u istim svećanim haljinama, kakvima teško da ima primjera u tadanjoj Bosni ili uopće na Balkanu, mogu se mnogo lakše shvatiti i objasniti kao rajske djevice, koje dočekuju duše umrlih, ili kao predstava njihovih djela na zemlji, ili, pak, kao predstava onog drugog, višeg ja (*alter ego*) umrlog, kako je to slikovito prikazano kod maniheja.

Cijela interpretacija stećaka u dosadanjim uskim okvirima dospjela je u nemoguć položaj, jer ni Iliri, a ni vlaški stočari ne mogu pružiti objašnjenje tog fenomena i to jednostavno zbog toga što oni nisu imali takvu mitologiju i što nema sličnih primjera iz drugih, vrlo širokih područja Balkana, dalje od Bosne, gdje su također živjeli i imali svoja groblja. Nije toliko pitanje u kamenim spomenicima ili njihovoj formi, nego u simbolici koja je na njima prikazana. Zatim, nedavno su objavljeni primjeri nadgrobnih spomenika iz Kobistana na Kavkazu, na kojima se vide scene borbe i simboli vrlo slični onima na stećcima u Bosni i to svakako zaslužuje detaljnije ispitivanje.<sup>91</sup> Kod gnostičkih Mandejaca u Iraku i Iranu, koji se dovode u vezu sa pojavom maniheizma, postoje pojedini simboli koji su identični sa vrlo čestim simbolima na stećcima.<sup>92</sup> Sve to ukazuje na mnogo širi okvir u kome treba stećke izučavati.

Izraz „prava vjera apostolska“ u testamentu gosta Radina i podrugljivo gledanje na Ivana Krstitelja kao na *Vodnosca*, ili glose i pojedini izrazi u evanđeljima bosanskih *krstjana*, podsjećaju na primjere koji postoje kod maniheja.<sup>93</sup> Mislim da bi i sve rukopise bosanskih *krstjana* i njihove minijature trebalo kritički uporediti sa poznatim i već objavljenim manihej-

<sup>91</sup> B. Brentjes, „Drei figurative verzierte Kenotaphe aus Aserbaidshan“, *Bibliotheca Orientalis* XXX (1973), 389—390, sa četiri figure na tablama XVII—XVIII. Iako se izgleda radi o starim muslimanskim (šiiitskim?) nadgrobnim spomenicima, u obliku sanduka, reljefne scene na njima sigurno nisu islamskog porijekla.

<sup>92</sup> E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran, their cults, customs, magic, legends and folklore*. (Leiden, 1962). Pored mnogih ostalih vidi naročito fig. 3 na str. 78. O Mandejcima općenito vidi Kurt Rudolph, „La religion mandéenne“, *HdR* 2, str. 498—522, sa izvorima i literaturom. O odnosu mandejaca prema maniheizmu vidi naročito G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, str. 21—29, 31 i sl.

<sup>93</sup> Izraz „prava vjera apostolska“, već je pobudila sumnju i zbunjenost kod pojedinih istoričara bosanske crkve, kao na pr. kod Maje Miletić i L. Petrovića, kako to navodi i sam J. Šidak, *Studije*, str. 23 i 166. Upravo iznenađuje kako Šidak (n. d., str. 45—47), protiv mišljenja M. Dinića, objašnjava taj izraz, naime, jednostavno kao „apostolsko vjerovanje“, koje je inače poznato i pod imenom *Romanum* ili *Apostolicum*, što je vrlo nategnuto i teško opravdati. Vidi W. Trillhaas, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, 1953; A. v. Harnack, *Das apost. Glaubensbekenntnis*<sup>27</sup>, 1892, ili T. H. Bindley (ed.), *The oecumenical documents of the faith*<sup>4</sup>, London, 1950.

skim rukopisima iz srednje ili prednje Azije, jer postoji mogućnost njihovog uticaja na simboliku i tehniku rada *krstjana*.<sup>94</sup>

Brojne sličnosti između maniheja i bosanskih *krstjana*, koje se mogu uočiti, nužno ukazuju na vanjske uticaje iz neke sredine, koja je bila ili manihejska ili kriptomanihejska, ili u kojoj je manihejska gnoza i mitologija bila očuvana i koja je još prije bana Kulina, a naročito u njegovo doba, u Bosni došla do izražaja. Pitanje se postavlja, kako je to bilo moguće, odnosno gdje su još postojali maniheji ili kriptomaniheji, da bi njihovi uticaji mogli doći do izražaja čak i u Bosni. Sam efekat ili znakovi ukazuju, međutim, na neki nepoznati ili još neodređeni izvor, koji mora biti vezan za maniheje i njihovo učenje.

Tragovi maniheizma mogu se primjetiti svakako kod pavličana, kao što je konkretan slučaj, koji navodi Petar Sicilski, naime, da oni „poštuju časni živonosni krst“, ali da pod tim razumiju „Hrista, koji je načinio krst raširivši ruke“, što je prema manihejima, kako smo vidjeli, simbol njegovog raspeća u materijalnom svijetu i što očito podsjeća na mnoge antropomorfne krstove na stećcima u Bosni.<sup>95</sup> Ali nije poznato, da su pavličani imali neki direktan uticaj u Bosni, ili da je do te veze moglo doći preko Kozminih bogomila u Bugarskoj ili Makedoniji. Kako su tragovi maniheizma mnogo jače izraženi i evidentni kod bosanskih *krstjana* nego li kod bogomila na Istoku ili kod katara na Zapadu, mora se ipak misliti direktno na maniheje ili kriptomaniheje u jednoj sredini gdje su se oni još održali i iz koje su njihovi uticaji mogli dospjeti i u Bosnu.

To mogu biti samo maniheji Istoka, koji su se, za razliku od maniheja na Zapadu, mnogo duže održali i koji su u zemljama prednje i srednje Azije, kao jaka opozicija prema ortodoksnoj vjeri i državi, igrali značajnu ulogu i uticali na pojavu raznih pseudo-islamskih i pseudo-hrišćanskih sekti.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Vidi literaturu kod G. Widegren, *n. d.* i H. Ch. Puech, *n. d.* Značajan u tom pravcu je svakako rad Jovanke Maksimović, „Ilustracije Mletačkog zbornika i problem minijatura u srednjovekovnoj Bosni“, Istorijski glasnik 1—2 (1958), 117—130, u kome uzima u obzir rane sirske i koptske minijature.

<sup>95</sup> Vidi novo kritičko izdanje grčkog teksta Istorije Pavlikijana, sa francuskim prevodom, u: *Travaux et Mémoires* 4 (1970), str. 46—47 (paragr. 116). Up. A. Solovjev, „Jesu li Bogomili poštovali krst?“, poseban otisak iz Glasnika Zemaljskog Muzeja u Sarajevu (1948), str. 97—98. Iz onog što Solovjev navodi, naime, da „ovo učenje pavličana stoji u vezi s manihejskom doktrinom o tome da Hristos koji je imao samo prividno telo (corpus phantasticum) uopšte nije bio stvarno, nego samo prividno raspet“, može se zaključiti da on nije bio dovoljno upoznat sa manihejskom hristologijom i da zbog toga kod njega postoje slabosti i nedosljednosti u njegovim tvrdnjama o „bosanskim i humskim bogomijima“.

<sup>96</sup> Salih H. Alić, „Der Neumanichäismus und verwandte heterodoxe Bewegungen in Vorderasien“, *Balkanica* IV (1973), str. 95—110. U ovom radu iznio sam ukratko razvitak maniheizma i eksterne promjene i prilagodavanja, koja su uslijedila zbog progona, i zato sve češću pojavu maniheja u nizu pseudohrišćanskih i pseudoislamskih sekti. Tamo sam naveo i izvornu građu i literaturu, koju ovdje nema potrebe posebno navoditi. Treba, međutim, dodati: G. Vajda, „Le témoignage d'ab-Mūturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysānites et des Marcionites“, *Arabica* XIII (1966), str. 1—38, 113—128. Isti, „Les Zindīqs en pays d'islam au début de la période abbaside“, *Rivista degli Studi Orientali*, XVII (1937), str. 173—229. J. van Ess, *Frühe muslimantizilitsche Häresiographie*, (Wiesbaden, 1971).

U sedmom i osmom vijeku oni su u Iraku i Iranu javno istupali i vodili oštre polemike sa islamskim i hrišćanskim teolozima, što nije ostalo bez vidnih tragova i kod jednih i kod drugih. I pored najoštrijih progona, kojima su bili izloženi u islamskoj državi pod Arapima kao i u hrišćanskim područjima pod Vizantijom, oni su se mogli održati i spominju se i u 10./11. vijeku, ali najčešće kao kripto-maniheji.<sup>97</sup> Osobito jaki centri maniheizma bili su na jednom širokom području od Horasana, istočno od Kaspijskog mora, preko Sogdiane i Turkestana pa sve do u Kinu. Na tom području, naročito u Turfanu i okolici, otkrivene su ne samo originalne knjige maniheja, nego i slike, zgrade, freske i drugi objekti, koji direktno potječu od maniheja i na temelju kojih se danas može imati odličan uvid u vjerski i društveni život njihove zajednice. Važna svjedočanstva o životu maniheja, njihovoj vjeri i organizaciji, sa citatima iz njihovih djela, sačuvala su se na kineskom, sogdskom, staro-perskom i drugim jezicima, kao i u mnogim djelima arapskih i persijskih historičara i teologa.<sup>98</sup>

Maniheizam je u budističkoj sredini prilagođavao se budizmu ili se služio njegovom terminologijom, a u sredini u kojoj je prevladavao zoroastrizam služio se je Zoroastrovom terminologijom, ali je i u samoj srednjoj Aziji hristologija, još od vremena Manija, bila i ostala sastavni dio maniheizma, što je još više dolazilo do izražaja u zapadnim, hrišćanskim sredinama.<sup>99</sup> Samo hrišćanstvo, koje se je u srednjem vijeku širilo u srednjoj Aziji vjerovatno je bilo pod jakim uticajem kako manihejske tako i budističke sredine,

<sup>97</sup> Pored mnogih drugih izvora treba naročito spomenuti: a) N a d i m, *The Fihrist. A tenth-century survey of Muslim culture*, Preveo na engleski i izdao Bayard Dodge. (Columbia University Press, 1970). Na temelju direktnih veza sa manihejima i uvida u manihejske spise al-Nadim je ostavio jedan od najvažnijih izvještaja o maniheizmu, koji je izdao i objavio G. F l ü g e l, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862. Odlomci se nalaze i kod K. K e s s l e r, *Mani*, (Berlin, 1889), str. 382—401 i, sa novim ispravcima, kod A. A d a m, *Texte*, str. 23—25, 118—128. Daljni važan materijal kod: G u y M o n n o t, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, (Paris, 1974). Vidi i novo, kritičko izdanje djela od Petra Siciliskog, Petra Higumena i Photiusa o pavličanima i manihejima, kao i tekstova abjuracija ili anatematizama, u *Travaux et Mémoires* 4 (1970), str. 1—227, zatim vrlo iscrpnu studiju i analizu tih izvora od Paul Lemerle, „L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques“, *Trav. et Mém.* 5 (1973), str. 1—144, sa kartom.

<sup>98</sup> Pregled indirektno i direktne dokumentacije o maniheizmu kod H. Ch. Puech, „Le manichéisme“, *HdR* 2, str. 524 i d., pregled izdanja i literature, str. 636—645. Vidi također: H. Ch. Puech, „Littérature manichéenne“, u: *Histoire des Littératures*, I (Encyclopédie de la Pléiade, 1955), str. 678—694. Up. I. S. B r a g i n s k i j, *Iz istoriji persidskoj i tadzijskoj literaturi*, (Akademija Nauk SSSR, Moskva 1972), naročito str. 146—154.

<sup>99</sup> Vidi naročito E. W a l d s c h m i d t und W. L e n t z, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Abhandlungen der Pr. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1926, Heft 4); A l e x a n d e r B ö h l i g, „Christliche Wurzeln im Manichäismus“, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XV (1960), str. 41—61 i već gore spomenuta djela od Puech-a i, naročito, Widengrena, sa njegovim napomenama o tim djelima, *Mani*, str. 158—159. O hristijaniziranom maniheizmu u doba Augustina raspravlja naročito H. H. Schaefer, *Urform, passim*, sa svojim zaključkom naročito u odlomku 11, str. 150—157. Up. J. D a n i é l o u et H. M a r r o u, *Nouvelle Histoire de l'Eglise, I: Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963), str. 227—229.

kao rezultat spajanja dviju posebnih tradicija.<sup>100</sup> Od svojih početaka maniheizam je bio izrazito misionarska religija, jer je i sam Mani, po uzoru na apostola Pavla, cijeli svoj život i svoje djelo smatrao kao misiju i zato je u svom sistemu posebnu pažnju posvetio organizaciji misije, što su i kasnije maniheji smatrali kao svoj osnovni zadatak.<sup>101</sup> Jedan od glavnih centara manihejske misije bio je u Sogdiani, sa gradovima Samarkandom i Taškentom, gdje se je maniheizam još rano čvrsto ukorijenio, a posebno u Samarkandu maniheji su bili vrlo brojni i uticajni.<sup>102</sup> Na takozvanom „svilenom putu“, koji je išao iz Kine prema Zapadu, Sogdijci su u oba pravca imali svoje trgovačke kolonije na više mjesta i upravo su oni doprinijeli širenju maniheizma.

Na ove sredine, u prvome redu, treba misliti, ne samo kao na potencijalni, nego kao na stvarni bogat izvor, odakle su manihejski uticaji dospjeli i mogli dospjeti čak i do Bosne i na taj način utjecati na formiranje bosanskih *krstjana*.

U svojoj detaljnoj analizi Kozminih navoda o bogomilima u Bugarskoj i u očitom naporu da pronade historijsku vezu između njih i maniheja, ali bez rezultata, H. Ch. Puech je kao posljednju mogućnost naveo maniheje Iraka i Irana, a posebno „groupements des *dénâvari* encore vivaces dans le Khorasan“ i grupe maniheja u Turkestanu i Kini, ali sa mnogo upitnika i pitanja. U odsustvu dokaza o vezama između maniheja sa obala Tigrisa i Eufrata ili Kaspijskog mora sa Slavenima donjeg Dunava, pretpostavka o takovim vezama, prema Puech-u, „izgleda zaista nevjerovatna“, koju dosad niko nije, uostalom, posebno ni zastupao, ali, u isto vrijeme, naglašava da ona, „kao takova nije nikako i nemoguća“ („elle n'ait en soi rien d'impossible“), samo je potrebno označiti taj put i otkriti bar najmanji znak takvih razmjena i veza.<sup>103</sup>

Kod ovih razmatranja Puech je svakako mislio na veze između Slavena u Bugarskoj i maniheja na Istoku prije pojave samih bogomila u 10.

<sup>100</sup> E. Waldschmidt, „Religiöse Strömungen in Zentralasien. Zur Verbreitung der Christen und Manichäer in Ostturkestan“, u: Deutsche Forschung, V (1928), str. 68—99. G. Messina, *Cristianesimo, Buddismo, Manicheismo*, (Roma, 1947). Up. J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, (Leipzig, 1903), str. 304, gdje se ukazuje, da su Nestorianci, kod širenja svog hrišćanstva u srednjoj Aziji, „svugdje slijedili tragove maniheja, čije je glavno sjedište na Istoku od davnina bio Samarkand“. O širenju hrišćanstva i kod Hazara vidi isto djelo, str. 270 i dalje. William of Rubruck, *The Journey to the Eastern Parts of the World, 1253—55, as narrated by himself*. Translated from the Latin, and Edited, with an Introductory Notice, by W. W. Rockhill, (London, 1900), naročito str. 229—235, gdje je opisan dijalog sa manihejima. Autor ističe da su i sami Nestorianci bili pod uticajem maniheja, jer su vjerovali u metempsihozu. Općenito: W. Henning, „Zum zentralasiatischen Manichäismus“, *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXVII (1934), str. 1—11.

<sup>101</sup> H. H. Schaeder, *Urform*, str. 129 i dalje. W. Sundermann, „Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis“, *Acta Orientalia* (Budapest), XXXIV (1971), str. 79—125, ispravke i dopune, str. 371—379.

<sup>102</sup> G. Widengren, *Mani*, str. 132 i sl. H. Ch. Puech, „Le manichéisme“, *HdR.* 2, str. 545.

<sup>103</sup> H. Ch. Puech, „Cosmas le Prêtre et le Bogomilisme“, *La Traitê etc.*, str. 309—310. Na drugom mjestu (str. 303) Puech naglašava da je potrebno ustanoviti da li su takve veze i srodnosti bile istorijski i geografski moguće.



vijeku, kako bi bilo moguće objasniti manihejske crte u bogomilstvu, a to bi onda, prema tradicionalnom tumačenju, isto vrijedilo i za herezu u Bosni. Međutim, kako se bosanski *krstjani* pojavljuju istorijski znatno kasnije, a uz to dolaze u obzir i druge njihove specifičnosti, onda i njihove veze sa manihejima ili kripto-manihejima na Istoku moraju biti isto tako kasnijeg datuma. Te veze, pravilnije rečeno ti uticaji sa Istoka za Bosnu, dolaze u obzir tek od 11. vijeka pa dalje i to ne sa juga ili zapada, nego sa sjevera kroz Ugarsku, odnosno preko područja, koja su bila pod ugarskom vlašću, uključujući i Slavoniju i Srijem.

Ti uticaji bili su mogući posredstvom, prije svega, znatnog broja naseljenika sa Istoka, koji se u Ugarskoj javljaju još od 10. vijeka i koji kroz nekoliko vjekova igraju značajnu ulogu u materijalnom i kulturno-ekonomskom životu u Ugarskoj, a sa čijom daljnjom sudbinom u 12. i 13. vijeku, usko je povezana, kako će se vidjeti, pojava i daljnji razvoj *krstjana* u Bosni,

Mađžari su za mnoge poslove, kao što su trgovina, posebni zanati i zemljoradnja, za koje oni sami dugo vremena nisu imali ni volje a ni smisla, koristili slobodne naseljenike, najviše sa Istoka, koji su od 10. vijeka pa dalje imali svoj poseban status, priznat i zaštićen i zakonom, naime kao *gosti* (*hospites*), uz koje se spominju i putujući trgovci, *ventitii viri*, Kralj Stefan I označio ih je kao šesti oslonac države.<sup>104</sup> U te goste sa Istoka spadali su Pečenezi (lat. *Bissenii*, *Bysseni* ili *Bessenii*, mađžarski *Bessenyo*, pl. *Bessenyoök*), Hazari, od kojih znatan broj po vjeri Jevreji, Bugari sa Volge (a kasnije možda i sa donjeg Dunava), Kumani (ruski Polovci), Horezmijci (ruski Hvalisi, mađžarski Kalisi), Saraceni (vrlo širok pojam, ali vjerovatno najviše Arapi iz Iraka i Sirije) i drugi.

Broj tih gosta-naseljenika stalno je povećavan novim doseljenicima sa Istoka, a naročito je to bio slučaj u vrijeme dugogodišnjeg ugarsko-vizantijskog rata polovicom 12. vijeka, u doba kralja Geze II i cara Manojla I Komnina, kada je znatan broj došao sa obala Kaspijskog mora da se kao pomoćne ugarske snage bore protiv Vizantinaca. Interesantno je da je i u vizantijskoj vojsci bio velik broj plaćenika, porijeklom Seldžuka, koji su se kasnije vratili svojim kućama.<sup>105</sup> Daljnje grupe tih naseljenika stigle su u Ugarsku iz Vizantije, poslije dolaska Latina u Carigrad i uspostave Latinskog carstva u Grčkoj, kao posljedica Četvrtog krstaškog rata.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen Age*, I (Leipzig—Paris, 1885, novo izdanje, Amsterdam, 1959), str. 82 i dalje. B. Homann, *Geschichte des ungarischen Mittelalters* (dalje: GUM), I (1940), str. 149—150, 205. Cijelo ovo pitanje ovdje se može samo kratko iznijeti, ali bi bilo vrijedno podrobno ispitati istoriju ovih gosta-naseljenika, naročito u Slavoniji i Srijemu.

<sup>105</sup> Važna svjedočanstva o tome ostavili su Abū Hāmid al-Garnāfi, Jovan Kinam i Nikita Honijat. Vidi: I. Hrbek, „Ein arabischer Bericht über Ungarn“, *Acta Orientalia* (Budapest), 5 (1955), str. 205—230. Jovanika Kalić, „Podaci Abu Hamida o prilikama u južnoj Ugarskoj sredinom XII veka“ (ćirilicom), *Zbornik za Istoriju*, 4 (Novi Sad, 1971), str. 25—36. *Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*, tom IV (Beograd, 1971), str. 31 i dalje (u obradi Jovanke Kalić).

<sup>106</sup> B. Homann, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, II (1943), str. 95 i sl.

Posredstvom ovih gosta (*hospites*) mnogi zanati i vještine sa Istoka uvedeni su u Ugarskoj ili Panoniji, a trgovačke veze održavane su, preko južnih poljana Rusije ili preko Carigrada, sa zemljama prednje i srednje Azije. Kovnica novca, zakupi soli i državnih prihoda bili su u rukama Saracena ili Ismaelita (u izvorima i Hysmaelite). Zna se, na primjer, da su pojedini umjetnički predmeti, od 10. vijeka pa dalje, rađeni od tih gosta zanatčija sa ukrasnim motivima, koji su čisto perzijskog ili inače istočnog porijekla, i da su, kao svjedočanstvo njihovog prisustva, prostojali od 11. do 14. vijeka i rukopisi (knjige) sa Istoka, ali na žalost nekoznatog sadržaja.<sup>107</sup>

Kao rezultat trgovačkih veza sa Istokom mogu se smatrati i razne vrste nakita i drugih predmeta, nađenih i kod Slavena, uključujući i one sa područja Ugarske ili iz susjedstva, a koji potječu iz Turkestana, možda iz Samrakanda i drugih industrijskih centara istočno od Kaspijskog mora.<sup>108</sup>

Prema tome, veze sa Istokom, naročito onim područjima oko Kaspijskog mora, gdje je maniheizam ranije bio jak i gdje su se njegovi tragovi i dalje očuvali, su svakako postojale, tako da su njegovi tragovi i uticaji mogli dospjeti i u Ugarsku. Ali se u to vrijeme, od 10. vijeka pa dalje, ne može očekivati da se i ime maniheji, ili bilo šta vezano za Manija izričito i spominje i otvoreno širi. U to doba maniheji nigdje više nisu smjeli istupiti pod tim imenom, nego su se kao kripto-maniheji morali kriti pod imenima drugih, na Istoku priznatih vjera, islama, hrišćanstva, ili zoroastrizma, ili pod imenima raznih sekti i pokreta u okviru priznatih vjera.<sup>109</sup>

Značajno je svjedočanstvo o tome iz 11. vijeka, koje je direktno od tih maniheja zabilježeno: „Kod muslimana mi (tj. maniheji) nemamo zakonske zaštite (*dhimma*), kao što je imaju jevreji, hrišćani i zoroastrijevci, i kada mi javno ispoljimo našu vjeru, oni nas ubijaju. Tako isto postupaju s nama i vizantijski carevi“.<sup>110</sup>

Bez obzira na vanjsku vjersku pripadnost tih gosta-naseljenika sa Istoka u Ugarskoj, izvjestan broj među njima mogao je svakako pripadati

<sup>107</sup> G. Székely, „*Les contacts entre Hongrois et Musulmans aux IXe—XIIe siècles*“, u: *The Muslim East. Studies in Honour of Julius Germanus*. (Budapest, 1974), str. 53—74, sa vrlo bogatom literaturom i izvorima.

<sup>108</sup> L. Niderle, *Slovenske starine*. Preveo Miodrag Grbić. (Novi Sad, 1954), str. 130—133, 259 i sl. Ima podataka i kod J. Kovačević, *Srednjovekovna nošnja balkanskih Slovena* (Srpska Akademija Nauka, CCXV/4), Beograd, 1953. Trgovačke veze sa Istokom u srednjem vijeku i razvitak materijalne kulture u Evropi, pa tako i kod Slovena, znatnim dijelom pod uticajem Istoka, važni su, jer su se na taj način filtrirale i druge kulturne pojave. Pored citiranog djela od W. Heyd-a (vidi bilj. 104), osobito je važno konsultovati: Lynn White, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, (Oxford, 1962), sa vrlo bogatom literaturom, gdje je obrađeno prodiranje raznih izuma i zanata upravo sa Istoka.

<sup>109</sup> S. H. Alić, „*Der Neumanichäismus*“ itd., n. m., str. 98 i d. Također: G. Widengren, *Mani*, str. 127 i d. H. Ch. Puech, „*Le manichéisme*“, HdR 2, str. 543—547, 629 i d.

<sup>110</sup> Ovo, kao i mnoga druga važna svjedočanstva o manihejima, zabilježio je 'Abd al-Djabbār al-Hamadhānī (umro 1025)g. u Rajj-u, južno od Kaspijskog mora. Svi ti podaci se nalaze u francuskom prevođu kod Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, (Paris, 1974), naročito „passage F“ (str. 281) i „passage A“ (str. 279). O različitom statusu zoroastrizma i maniheizma u islamskoj državi, vidi S. H. Alić, „*Der Neumanichäismus*“, n. m., str. 97.

i kripto-manihejima, ili su mogli poznavati ideje i učenje maniheizma, što je inače bila karakteristika stanovnika Horasana. Sama činjenica da su oni napustili svoju rođenu sredinu i odlučili se da žive u tuđoj zemlji, kao što je Ugarska, ukazuje ili na progone kod kuće ili na posebnu sektašku pripadnost, koju su sa sobom nosili i tako je i u novoj sredini zadržali. Prenosioci legendi, raznih priča i vizija u srednjem vijeku bili su naročito trgovci, zanatčije i putnici, a ne isključivo profesionalni misionari.<sup>111</sup> Tako su očevidno mogli doći do izražaja uticaji maniheizma i u Bosni, a naročito preko Slavonije i Srijema, ili preko Usore i Soli, koje su kasnije sa Mačvom i Srijemom bile posebna ugarska banovina.

Pitanje vjerske pripadnosti tih gosta-naseljenika nije početka uopće postavljano, ali od 11. vijeka to je sve više postajao ozbiljan problem, kako za Crkvu tako i za državu, jer je ugarskog kralja i cijelu Ugarsku često dovodio, interno i eksterno, u težak položaj. Za neke od tih gosta (*hospites*) navodi se da su bili „pagani“, ali se za većinu njih ističe da su bili „böszérmeni“, „kalisi“, „ismaeliti“, ili „Saraceni“.<sup>112</sup> Za sve njih se, međutim, navodi da su se u jeziku brzo asimilirali, a za neke od njih, na primjer Kalise, da su još u 11. ili 12. vijeku primili hrišćanstvo, ali da je ipak većina tih gosta držala se, tajno ili javno, svoje stare vjere i svojih običaja, naročito oni koji su kasnije došli.<sup>113</sup>

Proces pune asimilacije bio je otežan prisustvom jakih paganskih snaga među samim Madžarima, sve do u 13./14. vijek, povremeno sa opasnim ustancima, tako da su se snage ispreplitala i nije bilo lahko voditi strogu kontrolu nad raznim vjerskim grupama i strujama, koje su se kroz Ugarsku filtrirale.

Sudbina tih raznih *gosta* u Ugarskoj usko je povezana sa pojavom i kasnijim jačanjem *krstjana* u Bosni. Za raniji period može se istina samo pretpostavljati da su se mnogi od njih, zbog sve većeg pritiska crkve, kretali prema Slavoniji i Srijemu, a možda i dalje na jug, u samu Bosnu, gdje crkva nije imala neku jaču kontrolu, ili uopšte nikakvu. Od kraja 12. i početka 13. vijeka vijesti su konkretnije o povezanosti sudbine tih *gosta* sa sve slabijim položajem katoličke biskupije u Bosni, kao i jačanjem samih *krstjana*.

Zbog vidne uloge koju su ti gosti „Saraceni“ igrali u privrednom životu Ugarske, kao i zbog velikog upliva koji su imali kod plemstva i kralja, pa i kod samog naroda, crkva je poduzimala sve oštrije mjere da ih potpuno privede u krilo katoličke crkve, ali je to ostajalo bez vidnog i trajnog uspjeha. Za kralja Andriju II se izričito navodi da je otvoreno pomagao te *goste* i kovje-

<sup>111</sup> Kao primjer može poslužiti *Gesta Romanorum*, zbirka popularnih priča i bajki na latinskom, porijeklom iz Engleske u srednjem vijeku, a koja je nastala, najvećim dijelom, pod uticajem istočne mašte i mitologije ili na temelju priča porijeklom sa Istoka. Vidi: *Gesta Romanorum: or, Entertaining moral stories; invented by the monks as a fireside recreation...* Translated from the Latin, with preliminary observations and copious notes, by the Rev. Charles Swan. Revised and corrected by Wynnard Hooper. (Bohn Library Edition, 1876; New York, Dover Publ., 1959), naročito str. XVIII—XXX.

<sup>112</sup> B. H o m a n, *GUM* I, str. 287 i sl.

<sup>113</sup> Isto, str. 327. G. S z é k e l y, n. d., str. 71.

ravao im velike dužnosti u finansijskom i privrednom životu Ugarske, što je bio jedan od razloga da se, pod pritiskom crkve, objavi takozvana *Zlatna Bula* 1222. godine. Crkva je naročito zahtijevala da se onemoguću svaki upliv Saracena i da se poduzmu sve potrebne mjere protiv mješovitih brakova i inače protiv „pseudo-hrišćana“. Kako se to nije moglo ostvariti zbog njihove moći u zemlji, nad Ugarskom je, zbog toga, proglašen čak i *interdictum*, 29. februara 1232, koji je izrekao ugarski nadbiskup Robert. Poznato je, međutim, isto tako da su sami ugarski biskupi, zbog podijeljenih snaga u zemlji, znali savjetovati Rimu na oprez i popuštanje.

Krajem 1232. godine, upravo kada je Rimski crkva, postepeno ali sigurno, gubila bitku za uspostavu bosanske biskupije u samoj Bosni, papa je poslao kardinala Jakova da ispita stanje crkve i vjere u samoj Ugarskoj, što je bilo usko vezano i za pitanje hereze u Bosni. Kao rezultat njegove akcije, zapravo borbe između crkve i kralja, došlo je do sporazuma u Beregu, u augustu 1233, prema kome se je kralj Andrija II obavezao kardinalu Jakovu, da će u samoj Ugarskoj „riješiti pitanje Saracena i Jevreja“, naime, da će im ukinuti sve privilegije i oduzeti položaje koje su imali,<sup>114</sup> a od Bele, mlađeg kralja, uzeo je posebnu zakletvu, da će on u pokrajinama pod njegovom vlašću, među kojima i Bosna, progoniti i istrijebiti „heretike i lažne hrišćane“. Kada je u martu 1234. kardinal Jakov napustio Ugarsku, on je opunomoćio bosanskog biskupa Ivana (Johannes) da on, ukoliko kralj ne ispuni svoje obaveze u Ugarskoj, „primijeni crkvene kazne, koje su u sporazumu predviđene“.<sup>115</sup>

Bosanski biskup, Nijemac Johannes, nakon što je ozbiljno upozoravao ugarskog kralja na njegove obaveze, ali bez rezultata, prvo je ekskomunicirao kralja i njegove savjetnike, a onda nad cijelom zemljom izrekao *interdictum*. (Zanimljivo je, da on tom prilikom nije isto tako postupio i prema banu Ninoslavu ili Bosni, jer, očito, crkva nije imala tamo nikakve vlasti i, prema tome, ni jedno ni drugo ne bi imalo nikakva efekta.) Međutim, ovaj puta ugarski biskupi, pa i sam nadbiskup Robert, bili su, zbog teškog stanja i podijeljenih snaga u Ugarskoj, na strani kralja i na njihovu direktnu intervenciju u Rimu, čak je i papa savjetovao bosanskom biskupu da popusti, tako da ekskomunikacija i *interdictum* nisu uopšte objavljeni u javnosti za razliku od 1232. godine. Izričito se navodi da je, zbog takovih zbivanja u Ugarskoj, „hereza u Bosni osjetno ojačala“.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> V. K l a i ć, *Povijest Hrvata*, I (Zagreb, 1974), str. 222—242. Tekst Zlatne Bule, str. 230—232, kasnije dopune, str. 239. Tekst bereškog sporazuma, str. 240. Od sedam tačaka, četiri se odnose na Saracene i Židove. Cijelo ovo poglavlje o Andriji II sadrži značajne podatke, očito iz dobrih izvora.

<sup>115</sup> B. H o m a n, *GUM* II, naročito str. 95—105, 110—111. Sv. I istog djela ima također podataka o istom problemu do kraja 12. vijeka. Ovi podaci navedeni su prvo prema materijalu uzetom iz: B. H o m a n i G y u l a S z e k f i i, *Magyar történet* (Istorija Ugarske), sv. II, str. 71, 80, 94—5, 98—9, 101, 107 i 179. Nije mi poznato da li je identičan tekst na mađarskom i u njemačkom prevodu.

<sup>116</sup> B. H o m a n i S z e k f i i G y u l a, *Magyar történet*, II, str. 101s.

Iz svega ovoga se jasno vidi kako je postojala jasna uzročna veza između pitanja vjerskog stanja u samoj Ugarskoj i pitanja hereze u Bosni, da su oba pitanja rešavana paralelno i da je ne samo Bosna, nego i sama Ugarska bila pod pritiskom Rima zbog *neprijatelja hrišćanstva i pseudo-hrišćana*.<sup>117</sup>

Postoji opravdana mogućnost da su se mnogi od tih „pseudo-hrišćana“ i *gosta-naseljenika* sa Istoka, da bi izbjegli sve veće progone, sklanjali u Bosnu i tako doprinijeli jačanju *krstjana* i njihovog upliva. Za razliku od Ugarske, gdje su oni bili stalno optuživani kao „lažni hrišćani“ ili gonjeni da se pokore crkvi, a mnogi od njih su mogli biti i pravi gnostici ili kriptomaniheji sa Istoka, u Bosni su oni kao *krstjani* mogli da se slobodnije kreću i šire gnostičku i manihejsku nauku i mitologiju, jer se tragovi toga, kao i sve veća opozicija prema katoličkoj crkvi, stvarno sve više javljaju u Bosni. Treba, istina, naglasiti, da se u Bosni zna i čuje samo za *krstjane*, kako su bosanski heretici sami sebe nazivali, ili za *patarene* i *maniheje*, kako ih izvana nazivaju, i da zaista nema nikakvih dokaza da su u srednjovjekovnoj Bosni živjeli ili bili nastanjeni i neki Saraceni ili ismaeliti, ukoliko se na njih ne misli kada se govori i o „paganima“ i nevjernicima (*infideles*), koji staju u Bosni. Najverovatnije je, međutim, da su oni, kada su se u Bosnu sklanjali, što je vrlo vjerovatno i moguće, potpuno se uklapali u *krstjane* i tako ovima pomogli da se osnaže i dobiju toliki upliv, da spriječe i onemoguće uspostavu katoličke biskupije u Bosni. Ova je, kao što je poznato, nakon duge i uzaludne borbe, morala napustiti Bosnu i preseliti se u Đakovo u Slavoniji, odakle je borba protiv heretika i „lažnih hrišćana“ u Slavoniji i Bosni mogla biti nastavljena, iako i dalje bez vidnih i sigurnih rezultata.<sup>118</sup>

<sup>117</sup> B. H o m a n, *GUM*, II, 97. Na temelju izvještaja nadbiskupa Roberta o sukobu između crkve i kralja Andrije II i o teškom položaju crkve i hrišćanstva u Ugarskoj, papa Gregorije IX odgovara nadbiskupu u martu 1231, dakle prije prvog interdikta, pismom u kome između ostalog stoji: „Sa svom oštrinom boli pogodila me je strašna vijest, iz tvog izvještaja, da se u Ugarskoj događaju škandali i takve stvari, koje su suprotne božijem i ljudskom zakonu, da tamo vjera već propada, da se pravo gazi nogama i da je kraljevsko dostojanstvo vrlo smanjeno“. Papa dalje naređuje i opunomoćuje nadbiskupa „da zabrani neprijateljima hrišćanstva dodir sa vjernicima“, ili „da uz pomoć svjetovne vlasti primijeni čak crkvene kazne protiv hrišćana“, kako bi se tome stalo na kraj. S obzirom na ovo pismo, kao i na događaje koji su slijedili u samoj Ugarskoj, teško je shvatiti tvrdnju J. Š i d a k a, (*Studije*, str. 190), da se „pisma pape Grgura odnose isključivo na Bosnu, a ne na neke krajeve u današnjoj ili srednjovjekovnoj Slavoniji“ (koja je u sklopu Ugarske, primj. S. H. A.), „premda se ime Bosne u njima uopće ne spominje“, i da to „potvrđuje prehistorija tih pisama, kao i događaji koji su slijedili“.

<sup>118</sup> Heretici u Slavoniji i Srijemu zaslužuju da budu posebno obrađeni, sa naročitim obzirom na Pečenege, jer ime pod kojim su oni poznati u latinskim izvorima, *Byseni* ili *Bysseni*, zatim *ecclesia bisensis*, lahko je moglo biti zamijenjeno ili pomiješano, odnosno pobrkano sa *Bossen* i *bosnensis*. Naročito u doba kralja Andrije II, i to u toku događaja 1233—1234, heretici u samoj Slavoniji su postali tako jaki, da je protiv njih trebalo voditi krstaški rat, a istovremeno i protiv heretika u Bosni. U doba kada se je u Ugarskoj, pa i u samom Rimu, tačno znalo za razliku između Slavonije i Bosne, nema nikakva razloga tumačiti izraze, kao što su „hereticos Sclavonie“ ili „hereticos Sclavonie in partibus Ungarie“, kao da se odnose isključivo na Bosnu, kako to čini Š i d a k, *Studije*, bil. 57. Prema izlaganjima Šidaka (str. 185) izgledalo bi kao da je papin legat, kardinal Jakov, zadužen samo „da protiv bosanskog biskupa povede istragu“, što ne odgovara činjenicama.

Kao eventualni dokaz naseljavanja tih istočnih *gosta* (hospites) iz same Ugarske u Bosni moglo bi biti mjesto Kalesije, između Tuzle i Zvornika, ali za *Kales* ili *Kalis* u Ugarskoj se navodi da su oni još u prvoj polovici 12. vijeka bili uglavnom pokršteni. Međutim, isto tako se navodi da su se oni javno izjašnjavali kao hrišćani, a da su potajno ispovijedali, navodno, islam<sup>119</sup>. Za drugo mjesto, pod imenom Kalesije na Bosutu, izričito se kaže, prema savremenom izvoru, da su heretici.<sup>120</sup> U svim takvim slučajevima, kao što je već spomenuto, oni međutim nikad nisu istupali pod bilo kojim drugim imenom osim kao *krstjani* ili inače „maniheji“, kako ih nazivaju u, svojim optužbama zapadni izvori.

Obaveza bosanskih *krstjana* 1203. godine, da ubuduće neće svjesno primati maniheje ili neke druge heretike u svoju sredinu, imala bi prema tome svoju osnovu i opravdanje i odnosila bi se, u prvome redu, na „maniheje“ ili *pseudo-hrišćane* iz redova *gosta*-naseljenika, trgovaca i zanatčija, porijeklom sa Istoka, u Panoniji, i to neposredno iz Slavonije i Srijema.<sup>121</sup> Tu su ti gosti sa Istoka već dugo vremena postojali, imali posebne privilegije u općinama i na trgovima i kao *salinarii* (zakupnici soli), *camerarii* i *tributarii* (govači novca i zakupnici državnih prihoda), zatim kao samostalni trgovci i zanatčije, igrali aktivnu ulogu u službi ugarskok dvora i u općinama u kojima su živjeli.<sup>122</sup> Vrlo je moguće da su oni kao takovi djelovali i u Usori i Soli, koje su bile pod direktnom vlašću Ugarske.<sup>123</sup>

U cijelom ovom pitanju bitno je svakako to, što je, posredstvom bar jednog broja tih *gosta*-naseljenika, Manijeva nauka, sa svojim simbolima, motivima i svojom vizijom spasenja, mogla tako sa Istoka dospjeti i u Bosnu i postepeno i tiho odlučno uticati na formiranje i organizaciju bosanskih *krstjana*, kako u početku tako i kasnije u toku njihovog razvitka. Ti uticaji su mogli svakako doći od izražaja bar od 1137. godine, od kada je Bosna u užem odnosu sa Ugarskom, prije svega jer je hrišćanstvo u Bosni bilo površno, a možda čak i nepotpuno, zbog slabe crkvene i državne kontrole. Živo-

<sup>119</sup> Navodi, prema Abu Hamidu, kod J. K a l i ć, „*Podaci*“ itd., str. 29, bilj. 21. G. S z é k e l y, „*Les contacts*“, n. m., str. 57—59. Možda su ti Kalesije naseljeni kao posljedica ugarsko-vizantijskog rata, 1150—1154. g.

<sup>120</sup> Vidi *Historijski Zbornik*, VI (Zagreb, 1953), prikaz rada Linde Sadnik, „Die Bosnische Kirche“ (*Blick nach Osten*, Wien, 1952) od J. Šidaka. Jedino što bi se još moglo navesti kao znak „saracenskog“ uticaja bio bi brak kod bosanskih heretika, koji je, kako im se to prigovara, bio čisto građanski. Vidi J. Š i d a k, *Studije*, str. 240.

<sup>121</sup> U Osijeku se 1196. godine spominju trgovci „Hysmaelite vel Bisseni“. S m i č i k l a s, *Cod. Dipl.*, II, 280.

<sup>122</sup> B. H o m a n, *GUM* II, 65—66 (kovanice novca, koje su bile u rukama Saracena, otvorene su, također, u Srijemu i Slavoniji). Vidi V. I. M a ž u r a n i ć, *Prinosi za hrvatsku pravno-povjestni rječnik*, (Zagreb, 1975), str. 238—9, pod „dinar“.

<sup>123</sup> Kralj Andrija II darovao je i So i Usoru nadbiskupu Petru Ugrinu sa zadatkom, da ondje istrijebi heretike. Tu darovnicu potvrdio je 1225 svojom bulom i papa Honorije III. (S. Č i r k o v i ć, *Istorija*, str. 59). Nadbiskup Ugrin kupio je i grad Slavonsku Požegu da ondje i odande „lakše progoni jeretike (bosanske hristjane)“. (J. M o d e s t i n, „*Slavonska Požega*“, u: St. Stanojević (red.), *Narodna enciklopedija* (ćirilicom), IV (Zagreb, 1929), str. 173 i sl. Očito je da se tu ne radi o „bosanskim hristjanima“, nego o lokalnim hereticima ili pseudo-hrišćanima iz redova *gosta*-naseljenika. Up. međutim J. Š i d a k, *Studije*, str. 183.

pisni simboli i slikovita vizija spasenja, koje pružaju gnosticizam i maniheizam, uhvatili su tako dubok korijen u Bosni, vjerovatno u iskrenom uvjerenju da je to jedino pravo hrišćanstvo, ili jedina prava vjera, a da se možda nije nikad ni znalo, bar ne od svih vjernika, da je to izvorno maniheizam ili gnosticizam. Posebnu privlačnu snagu imale su svakako i narodno ustrojstvo i narodna organizacija crkve ili vjerske zajednice, u kojima se članstvo, isključivo, prema ličnoj spoznaji, znanju i odanosti, zasniva na slobodnoj i dobrovoljnoj odluci i doprinosima pojedinaca, a ne na prinudnoj pripadnosti i obaveznom plaćanju crkvene desetine i drugih nameta. Razlika je, dakle, u osnovnoj koncepciji vjere i spasenja i položaja vjernika u društvu: na jednoj strani kao čisto lični doživljaj, zasnovan na ličnom saznanju i uvjerenju i, prema tome, na dobrovoljnom odnosu prema crkvi i zajednici kod maniheja i krstjana, a na drugoj kao strogo institucionalizirana, sveobuhvatna vjera i crkva, sa raznim formalnim ceremonijama, prinudnom odnosu prema crkvi i čisto vanjskim, materijalnim obavezama, kod pravovjernog hrišćanstva, a može se isto tako reći i u ortodoksnom islamu.

Uporno držanje *krstjana* kroz vjekove, njihova vjera i specifična organizacija, koje nisu odgovarale ni zapadnoj a ni istočnoj crkvi, mogu se mnogo lakše istorijski shvatiti i objasniti u ovom okviru, nego li kao neka površna hereza u okviru pravovjerne crkve, sa neizbježnim dilemama i očitim nedosljednostima u njenom nategnutom tumačenju. Ako se na Zapadu u 13. i 14. vijeku gleda na Bosnu kao na sjedište nekog vrhovnog „pape“ srednjovjekovnih heretika, ili kao na centar njihovog pravog učenja i školovanja, onda je to shvatljivo i razumljivo samo ako se uzme u obzir duboka gnosa ili mistika sa Istoka, koja je došla do izražaja u Bosni, a ne ako se hereza u Bosni shvaća samo kao odvjetak ili ogranak bilo bogomila u Bugarskoj ili katara na Zapadu.

Ova hipoteza o porijeklu i karakteru bosanskih *krstjana* spada svakako u okvir mogućih i vjerovanih rješenja tog složenog i spornog pitanja. Pored svih ostalih teorija i hipoteza, koje su zastupane u raznim okvirima, i ova hipoteza, kao što je naprijed izloženo, ima svakako svoje dobro opravdanje i zaslužuje da se temeljito ispita. Istraživanja u tom pravcu su već u toku, bilo kao poseban problem bilo u sklopu srednjovjekovne hereze uopšte. Gotovo u svim cjelovitim prikazima maniheizma sve se više postavlja pitanje njegovog direktnog ili indirektnog uticaja na srednjovjekovne bogomile i katara, u koje se, prema tradicionalnom i, može se reći, prejudiciranim tumačenju, bez daljnega ubraja i bosanske *krstjane*.<sup>124</sup> Međutim, posebno i odvojeno poređenje bosanskih *krstjana* i njihove crkve, njihovih simbola i motiva, kako na stećcima tako i u drugim spomenicima iz njihove sre-

<sup>124</sup> Poslije ranijih izlaganja o odnosu bogomila prema manihejima (vidi bilj. 60), H. C h. P u e c h, u svom najnovijem iscrpnom radu, „*Le manichéisme*“, (HdR 2, 523—645), u posljednjem poglavlju, „Survivances ou rejets supposés du manichéisme“ (str. 628 i dalje), ponovno kritički postavlja to pitanje u najširem okviru i na kraju navodi i daljnju literaturu o tom pitanju. Od mnogih drugih djela ukazujem na J e s P. A s m u s s e n, *X<sup>v</sup>st-tvānīft. Studies in manichaeism*, (Copenhagen, 1965), str. 11—12 i bilj. 39 na str. 23, sa drugom literaturom, i na F. D e c r e t, *Mani et la tradition manichéenne*, (Paris, 1974).

dine, uključujući i kritičku analizu zapadnih svjedočanstava o njima, direktno sa maniheizmom i gnosticizmom, kao što je to naprijed učinjeno u ovom kratkom pokušaju, pružilo bi uvjerljive dokaze o vrlo bliskoj srodnosti vjere bosanskih *krstjana* sa maniheizmom i gnosticizmom, vodeći računa svakako i o posebnim geografskim i istorijskim uslovima, pod kojima su se ti uticaji ili te veze između njih mogli ostvariti.<sup>125</sup> U svakom slučaju vrlo su brojni znakovi i primjeri kod bosanskih *krstjana*, naročito u strukturi njihove vjere i crkve, u njihovoj simbolici i nauci i, na koncu, u njihovom držanju i ponašanju, koji ukazuju na manihejske i gnostičke uzore kao izvor.

Na kraju može se dodati da i danas u Bosni postoje običaji i vjerovanja, koja je teško drugačije objasniti osim kao preživjele tragove maniheizma, naslijeđene od bosanskih *krstjana*. Slijedeći primjeri mogu se navesti kao upravo karakteristični.

1) Pored opće poznate izreke, poznate vjerovatno na cijelom Balkanu, za mirna čovjeka da „on neće stati“ ili „ne bi stao ni na mrava“<sup>126</sup>, u Bosni postoji i narodno vjerovanje da ne valja ubijati mrave, a ostalo je i predanje da su ranije pojedini ljudi nosili posebnu mekanu obuću, kako ne bi satrali mrava. Na ravnom polju mogu se još uvijek vidjeti mravinjaci, koje vlasnici njive jednostavno neće da diraju.<sup>127</sup>

Maniheji su mrave zvali „živa duša“, u skladu sa učenjem Manija o metempsihozi (vidi gore), i zato je kod njih zabranjeno ubijati ih. To se vidi i iz ovog primjera (iz ca. 379. godine), naime, kada je jedan manihej, koji je bio prisilno boračen, morao ubijati mrave kao dokaz da se je zaista odrekao Manijeve učenja.<sup>128</sup>

2) Postoji vjerovanje da ne valja sjeći zeleno drvo. „Odsjeći granu na zelenom drvetu isto je kao odsjeći čovjeku ruku“.<sup>129</sup> Prema narodnom predanju, Derzelez Alija, junak iz muslimanske narodne epike, „nikada nije posjekao stabla sirovog drveta, niti je ikada odsjekao mladih grančica“.

<sup>125</sup> U svom vrlo konkretnom izlaganju maniheizma i njegove tradicije od trećeg do petnaestog vijeka F. Decret (*n. dj.*, str. 124) izričito spominje širenje maniheizma „par les Bogomiles-Patarins, en Bosnie et Dalmatie, particulièrement au XIIIe siècle“. Djelo: *Kjetterkirken i Bosnia. Striden om dens laere*, (Kopenhagen, 1957), od Lise Iversen, poznato mi je, na žalost, samo po naslovu.

<sup>126</sup> Ova izreka je, vjerovatno, nastala prema turskoj narodnoj izreci „*karıncacı in-citmez*“, sa istim značenjem, koja je i kod Turaka svakako nastala pod uticajem maniheizma. Vidi: K. Steuerwald, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch*, (Wiesbaden, 1972), str. 493 b. Heuser-Sevket, *Türk.-Deutsches Wörterbuch*, (Wiesbaden, 1967), str. 319. *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, (Istanbul, 1968), str. 608a.

<sup>127</sup> Iz razgovora sa starijim ljudima u okolici Visokog.

<sup>128</sup> A. Adám, *Texte*, br. 42 (str. 60—61, sa izvorima). Potpuniji tekst, sa uvodom i komentarom, kod R. Köber, „*Ein zum Abfall gezwungener Manichäer muss Ameisen töten*“, *Orientalia*, sv. 38 (Roma, 1969), str. 128—130.

<sup>129</sup> Iz razgovora sa starijim ljudima iz Moštra kod Visokog.



jer „da je i drveće živo i da je sirovo drvo grehota posjeći“. <sup>130</sup> Gore je izložen mitološki značaj drveća prema Manijevu učenju.

3) Postoji i vjerovanje da ne valja piti mnogo vode, iako se naglašava da je dotična voda inače dobra i zdrava. <sup>131</sup>

Postoje i mnogi drugi običaji i obredi u Bosni, neki još i danas, a drugi do u nedavnoj prošlosti, koji bi se mogli navesti u istu grupu tih tragova, ali u to se ovdje ne može ulaziti, jer je za sve to potrebna posebna istorijska i komparativna analiza. <sup>132</sup>

Kod ovih izlaganja o pitanju doktrinarnog porijekla bosanskih *krstjana* i njihovog odnosa prema maniheizmu uzeti su u obzir *krstjani* kao takvi prije svega u okviru izvorne središnje Bosne u doba bana Kulina, istina sa primjerima i iz kasnijih vremena, ali ne i u okviru kasnijih, širih granica, u koje su ušla i druga područja, sa drugom tradicijom ili vjersko kulturnom pozadinom, a u kojima su *krstjani* i njihova crkva također uspjeli da se učvrste. Širenje granica Bosne i istorijska i društvena uloga *krstjana* u njoj je poseban problem koji će sigurno i dalje biti predmet naučnih istraživanja.

Izvjeseo vrijeme *krstjani* su sa svojom crkvom bili neosporno dominantna vjersko-društvena snaga u srednjovjekovnoj Bosni, ali se to ne može reći i za period počevši od kraja 14. vijeka, kada se pored heretičke bosanske crkve javljaju postepeno i u jačoj formi njene suparnice, katolička i pravoslavna crkva i kada svaka od njih, kao poprima svoj poseban izgled, ali, kao rezultat uzajamnih dodira, ispreplitanja i prilagođavanja, bar na narodnom nivou, možda specifičan za Bosnu. <sup>133</sup>

<sup>130</sup> *Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sabrao Kosta Hörmann 1888—1889. Priredila Denana Buturović. (Sarajevo, 1976), knj. I, „Dodatak“ sa bilješkama K. Hörmanna, str. 579. Đerzelez Alija je, inače, istorijska ličnost iz kraja XV. vijeka. Vidi D u š a n k a B o j a n i ć, „Dve godine istorije bosanskog krajišta (1479—1480) — prema Ibn Kemalu“, Prilozi za orijentalnu filologiju, XIV—XV (Sarajevo, 1969), str. 41 i d. Đ. Buturović, „Gerz Ilija — Đerzelez, prema historijskim izvorima XV, XVI i XVII vijeka“, Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, 41 (Beograd, 1975), str. 172—186 (ćirilicom).

<sup>131</sup> Teško je reći odakle potječe ovakovo vjerovanje kod starijih ljudi, koje sam lično često čuo, ali nije isključeno da je to izvorno, ipak, uticaj maniheja kod kojih, prema „pečatu usta“, „veće količine vode moraju se izbjegavati, jer je voda materijalna supstanca koja pripada principu hyle“. Vidi G. W i d e n g r e n, *Mani*, str. 98.

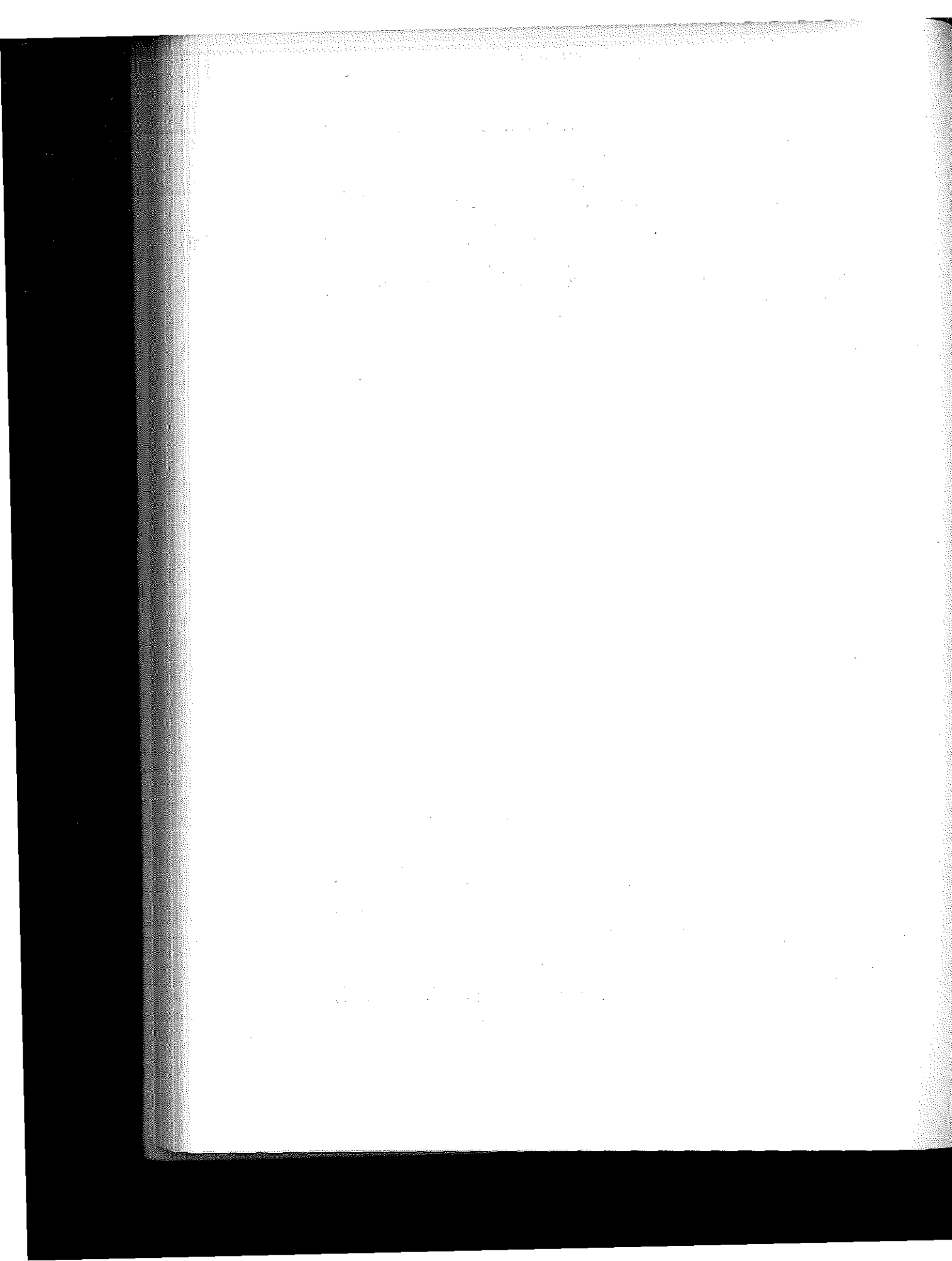
<sup>132</sup> Kao primjeri mogu se navesti tradicionalno održavanje molitvi (dova) po šumama i brdima, javno pokajanje i razni vjerski obredi „za dušu umrlih“ kod muslimana, što nema nikakve podloge ili opravdanja u islamskoj teologiji, a podsjećaju na gore izloženu praksu kod maniheja.

<sup>133</sup> Za ovaj period osobito su važni: S i m a Ć i r k o v i ć, *Istorija*, naročito poglavlje „Bosanska crkva i njene suparnice u krilu bosanske države“, str. 101—112, kao i kasnije poglavlje u kojima se to pitanje raspravlja, zatim, izuzetno važni pojedini radovi J. Šidaka o ulozi bosanske crkve u 14. i 15. vijeku, od kojih treba naročito istaći „Franjevačka ‚Dua bia‘ iz g. 1373/3 kao izvor za povijest Bosne“ i „O autentičnosti i značaju jedne isprave bosanskog ‚djeda‘ (1427)“, *Studije*, str. 225—248 i str. 260—273.

\*

U ovom radu isključivo je upotrebljavan naziv *krstjani*, jer je on bio zvanična oznaka punih članova heretičke bosanske crkve i prema tome i jedini ispravan. Nazivi patareni i bogomili, upotrebljavani iz vana, imaju samo, iako velik, historiografski značaj, ali oni su se tako udomaćili, da će vjerovatno i dalje ostati u upotrebi, naročito ime bogomili. To u ostalom nije ni neka ozbiljna greška kada su pojmovi oko tih naziva jasni i razlike među njima poznate.<sup>134</sup>

<sup>134</sup> Tek kada je ovaj tekst već bio završen imao sam priliku upoznati se sa radom Miroslava Brandta, „*Utjecaji patristike u ranom bogumilstvu i islamu*“, Rad JAZU, knj. 330 (Zagreb, 1962), str. 57—83. Ovaj u svakom pogledu uzoran rad treba svakako spomenuti kao vrijedan izuzetak u vezi izlaganja uz bilj. 64. Iako se u njemu uopšte ne spominju bosanski *krstjani* i ima potpuno drugi cilj, on ipak ima veze i sa ovim referatom, utoliko što je u njegovom prvom dijelu (str. 57—67), poslije vrlo korisnog uvoda, precizno izloženo Manijevo osnovno učenje o suštini i porijeklu zla (kozmogoniji), a zatim komparativno i kritički izložena shvaćanja bugarskih bogomila o istom pitanju u odnosu na manihejstvo, paulikijanstvo i mesalijanstvo, uglavnom prema Puech-u i sa istim zaključkom, naime, da pred niza podudarnosti postoje i bitne razlike koje ih odvajaju. U drugom, većem dijelu Brandt, u svrhu mogućeg objašnjenja „bogumilske kozmološke i antropološke mitologije“ uzima u obzir još dva sistema, a to su pravovjerno hrišćanstvo u doba patristike i rani islam, što predstavlja zaista vrijedan i originalan prilog analizi i objašnjenju cijelog problema. Jedino bih primijetio da se ne može govoriti, bar prema Manijevu učenju, o Isusu, koji je kao treći poslanik došao prvom čovjeku Adamu da ga probudi i osvijesti, kao *inkarnaciji* (str. 61).



Alojz BENAC

## JEDAN ISTORIJSKI POGLED NA IZUČAVANJE STEĆAKA

Pošto su mnogi ukrasni motivi i figuralne predstave na srednjovjekovnim nadgrobnim spomenicima — stećcima bili u naučnim raspravama vezivani za bogumilska vjerska shvatanja, a i sada je takva teza još uvijek vrlo aktualna, potrebno je da se na ovom skupu iznesu neki podaci i o tom kompleksu pitanja. Ovo tim prije što je većina stećaka locirana na teritoriji Bosne i Hercegovine, dakle na teritoriji koja u proučavanju bogumilskog problema zauzima dosta važno mjesto.

Treba odmah napomenuti da se misao o povezivanju rustične umjetnosti na stećcima sa bogumilskim heretičnim učenjem ozbiljno pojavila u drugoj polovini XIX vijeka i da se ova misao zadržala u nauci sve do dana današnjeg. U tom pogledu razlikujemo zapravo tri osnovne faze naučne djelatnosti.

Prva faza se odnosi poglavito na vrijeme austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine, kada je prvi put prikupljen zapaženiji fond podataka o stećcima, njihovim oblicima, ukrasima i natpisnim formulama. Temeljni okvir za tezu o bogumilskom karakteru stećaka postavio je zapravo Franjo Rački svojim studijama o bogumilstvu i bosanskim patarenima (F. Rački 1869.). Pošto je stanovište F. Račkog o bogumilskom karakteru bosanske crkve postalo dominantna teza u vrijeme austrougarske okupacije, onda je sasvim prirodno što se i umjetnosti na stećcima — tom najizrazitijem predstavniku likovnog izraza srednjovjekovne Bosne i Hercegovine — našlo mjesto u tim okvirima. O nekim drugim shvatanjima se gotovo ne može ni govoriti u to vrijeme. Bogumilski karakter stećaka je poglavito poentirao Ćiro Truhelka glavni istraživač stećaka u ovom periodu.

Druga faza se može staviti u vrijeme između dva svjetska rata, kada je najviše podataka o stećcima prikupio Vejsil Ćurčić. Pored bogumilske teze, sada su se, međutim, pojavile i neke druge teorije o karakteru bosanske crkve, što se odmah reflektiralo i na proučavanje karaktera stećaka. Ako u ovom momentu mimoidemo George-a Wilke-a, koji je izvore simbolike na stećcima tražio u dalekoj mediteranskoj, duhovnoj i religioznoj koncepciji (G. Wilke 1924.), onda u prvi plan dolaze tumačenja Vase Glušca i Jaroslava Šidaka.

Vaso Glušac je zastupao stanovište da u Bosni i Hercegovini nije ni bilo dualističkih heretika u srednjem vijeku i da je bosanska crkva zapravo pripadala pravoslavnom krilu kršćanstva. Po njegovom mišljenju i nekropole sa

stećcima pripadaju pravoslavnom stanovništvu ovih oblasti, što bi naročito potvrđivale brojne skupine stećaka oko pravoslavnih crkava ili u njihovoj blizini (V. Glušac 1924; vidi i Godišnjak Istor. društva BiH, V, 1953.).

Jaroslav Šidak je također negirao bogumilski karakter bosanske crkve. Po njegovoj koncepciji bosanska crkva je bila pravovjerna kršćanska crkva, sa svojom posebnom organizacijom i slavenskim bogoslužjenjem. Ovaj autor je negirao i vezu umjetnosti na stećcima sa bogumilskom herezom, a najčešći simboli na ovim spomenicima bi trebalo da odražavaju pračovječansku čežnju za uskrsnućem, prastare predstave o zagrobnom životu, davni kult predaka i mnogo kasnije uticaje kulturno razvijenijeg susjedstva (J. Šidak 1937; vidi i 1953.). Kasnije se sam Šidak odrekao svoje teze u korist F. Račkog (J. Šidak 1975.), ali njegova prvobitna teza i sada zaokuplja pažnju nekih istraživača.

Prema tome, između dva svjetska rata došla je do izražaja težnja da se ranije mišljenje o bogumilskoj pripadnosti stećaka podvrgne strožoj kritičkoj analizi. To je dovelo do novih stavova, koji su svakako značili jedan važan korak u daljem tretiranju kulturne uloge stećaka.

Treća faza traje od drugog svjetskog rata do danas. Poslije oslobođenja zemlje došlo se do saznanja da se sa dotada sakupljenom i publikovanim građom o stećcima neće postići neki dalji i značajniji naučni rezultat niti će se moći prići definitivnijem razmatranju problema umjetnosti na ovim spomenicima. Jer, sakupljeni podaci su ipak pružali samo jednu fragmentarnu sliku o stećcima. Zbog toga je razrađen novi metod istraživanja u kome je glavno mjesto dobilo detaljno proučavanje i objavljivanje čitavih nekropola i grupa nekropola u određenim mikroregionima. Kao rezultat takvog rada pojavilo se deset monografskih publikacija i vrlo veliki broj pojedinačnih prikaza nekropola sa stećcima ili čitavih mikroregiona objavljenih u raznim publikacijama u Bosni i Hercegovini i drugim jugoslovenskim republikama. Konačno, iz tog sistematskog rada proizašao je sintetski pregled ukrasnih motiva na stećcima od Marian Wenzel (M. Wenzel 1965.) i kataloško-topografski pregled stećaka na jugoslavenskom tlu od Šefika Bešlagića (Š. Bešlagić 1971.). U tim djelima je data i bibliografija svih važnijih radova o stećcima, iako je najkompletniju bibliografiju o ovoj materiji do 1953. godine pružio u stvari Drago Vidović (D. Vidović 1953.).

Danas je već sasvim jasno da je ovaj sistem rada donio mnogostrane koristi. Prije svega, sada su naučnicima dostupne kompletne cjeline pojedinih nekropola, što omogućuje mnogo dokumentovanije proučavanje određenih problema, a obimni statistički podaci o rasprostranjenosti stećaka, njihovim oblicima i ukrasima značajno su izmijenili raniju sliku o mnogim pojavama vezanim za ove spomenike. Time su omogućene različite topografsko-demografske, sociološke i kulturne studije na ovom materijalu. I, naravno, sada se potpunije može razmatrati i odnos umjetničkih tvorevina na stećcima prema bogumilskom pitanju.

U ovoj trećoj fazi došle su još više do izražaja razlike u interpretaciji ukrasnih motiva na stećcima. Većina stručnjaka koji su obrađivali nekropole sa ovim spomenicima na terenu nije sklona da ih pripiše — ili barem da ih

isključivo pripíše — pripadnicima bosanske crkve, odnosno bogumilskim hereticima u Bosni i Hercegovini (Š. Bešlagić, M. Vego, N. Miletić, A. Benac i dr.). S druge strane Aleksandar Solovjev je ostao glavni zastupnik teze o bogumilskom karakteru stećaka u ovom periodu. On u tom smislu posebnu važnost pridaje predstavama krsta, polumjeseca, štita, jelena, kola i sl., tumačeći ih kao veoma karakteristične simbole esoteričnih shvatanja bogumilskih heretika (A. Solovjev 1953, 1956, 1958).

U posljednje vrijeme neke nove poglede na problem simbolike stećaka iznio je Đuro Basler. On u simboličnim predstavama na stećcima prepoznaje tri komponente: kršćansku (naročito vezanu uz psalme i Novi zavjet), manihejsku i pretkršćansku. Ipak, za simboliku na stećcima je, po njegovom shvatanju, najveći značaj imala Ivanova apokalipsa, sa svoje četiri komponente: grijeh, otkupljenje, nebeski Jerusalem i posljednji sud. U ovom okviru Đ. Basler tumači i pojedine od vrlo izrazitih predstava na stećcima (Đ. Basler, 1972, 1973, 1974).

U ove rasprave oko stećaka su se uključili i neki drugi strani stručnjaci, kao što je napr. Georg Wild, i oni uglavnom podržavaju bogumilsku tezu o simboličnim predstavama na stećcima (G. Wild, 1971).

Do danas je napisana ogromna masa članaka, studija, monografija, teoretskih rasprava i dužih ili kraćih sintetskih pregleda o problemu stećaka i njihovoj umjetnosti. To je sada čitava jedna literatura. Zbog toga nema nikakve potrebe da se ovdje opet govori o samom istorijatu istraživanja ili o osnovnim osobinama ovih srednjovjekovnih spomenika. O tome se može svako obavijestiti iz pomenutih sintetičkih izdanja ili iz pregleda u časopisu „Jugoslavija“, odnosno iz Enciklopedije likovnih umjetnosti, Zagreb 1959 (Bosna i Hercegovina, 451—456, sa iscrpnom bibliografijom do 1959.). Ovdje ćemo, mjesto toga, podvući nekoliko činjenica koje proizlaze iz statističko-kataloške obrade stećaka i koje se moraju uzeti u obzir prilikom razmatranja umjetničkih, odnosno simboličkih predstava na stećcima.

Prema statističkim podacima koje je sumirao Šefik Bešlagić, u jugoslavenskim zemljama su zabilježena 66.660 komada stećaka. Od toga broja teritoriji BiH pripada 58.540 spomenika, raspoređenih na 2612 lokaliteta, teritoriji Hrvatske 3250 primjerka (188 lokaliteta), teritoriji Srbije 2060 primjeraka (110 lokaliteta) i Crnoj Gori 2800 stećka (87 lokaliteta). Prema tome, daleko najveći broj nekropola i spomenika je lociran na teritoriji Bosne i Hercegovine. Poslije toga oni su u podjednakom broju zastupljeni u Hrvatskoj, Srbiji i Crnoj Gori. Odnos BiH prema susjednim zemljama po ovoj statistici stoji u srazmjeri 58547 : 8116 primjeraka. Iz ove statistike još jednom i definitivno proizlazi da su Bosna i Hercegovina centralno i najvažnije područje izrade i upotrebe stećaka kao nadgrobni spomenika. Kako je vlast Tvrtka I dopirala do Zadra, Herceg Novog i Polimlja, a Sandalja Hranica do područja Žabljaka, Nikšića i Herceg Novog, nije teško doći do zaključka da se stećci prostiru pretežno na teritorijama koje su u ovom ili onom periodu dolazile u političku vezu sa Bosnom, odnosno sa Humskom zemljom. Da li to znači kulturni i duhovni uticaj iz BiH ili jače i slabije prisustvo doselje-

nika iz ovih zemalja u okolna područja, nije moguće tačno odrediti. Možda je ovaj drugi faktor važniji, naročito kada je riječ o nekim regionima Hrvatske.

Ovdje treba ukazati na činjenicu da u okviru mnogih nekropola sa stećcima postoje i grobovi bez vanjskih oznaka. Ako se, dalje, uzme u obzir da je tokom vjekova (naročito u XX vijeku) uništen velik broj stećaka, a kamen ugrađen u puteve i građevine i da sama statistika nije konačna, onda se mora pretpostaviti da je broj stećaka prvobitno mogao biti barem dvostruko veći. Uz grobove bez oznaka, svakako se radi o daleko većem broju grobova nego što je to iskazano samim brojem sačuvanih stećaka (na istovremene nekropole bez stećaka nije dosada obraćana neka pažnja). Ukoliko najmanje tri generacije ispunjavaju populaciju jednog stoljeća pa se to uspoređi sa pretpostavljenim brojem grobova, moguća su i neka demografska rezmotranja.

Idući putem statistike, treba se onda upitati zašto su na teritoriji Nevesinja, Konjica, Rogatice, Livna, Trebinja, Stoca, Ludmera najbrojnije zastupljene nekropole sa stećcima (2000—3000 primjeraka). Da li to znači da su ti krajevi bili i najgušće naseljeni ili se radi samo o boljoj sačuvanosti spomenika? Prema tome, ova mnogo kompletnija statistika stavlja pred istraživače nova pitanja na koja nije lako odgovoriti. Radi se sada o daleko preciznijoj, odnosno detaljnijoj konfrontaciji sa istorijskim podacima o razvoju pojedinih regiona i mikroregiona, karakteru njihovog stanovništva i njihovoj kulturnoj ulozi.

Detaljno izučavanje mikroregiona pruža određene elemente i za proučavanje nekih društveno-ekonomskih pitanja. Kao primjer neka posluže podaci iz područja Lištice u zapadnoj Hercegovini. Ovaj kraj je — prema brojnosti i položaju nekropola — bio relativno gusto naseljen u drugoj polovini XIV i prvoj polovini XV vijeka, ali mu današnja Lištica (raniji Široki Brijeg) nije predstavljala nikakav naseobinski ni politički centar. Centralne tačke u ovom kraju bile su, naprotiv, Mokro i Ledinac. Čitav predio je bio nastanjen odvojenim bratstvima, a na teritoriji svakog bratstva bila je jedna, a ponegdje i više nekropola. Na tim nekropolama se redovno ističu određene grupice specijalno rađenih stećaka, koji su svakako pripadali starješinama ovih bratstava. Na nekropoli u Mokrom se čak dobro vidi jedna uža hierarhija, sa vladajućim slojem, običnim seljacima, pa i kmetovima. Na spomenicima su zapaženi znaci koji upućuju na vrijeme Kotromanića i Hranića-Kosača itd.

No, ovdje nas interesuje odnos prema bogumilskoj herezi, a nešto manje ovakvi podaci. Sasvim je razumljivo da ukrasni motivi na stećcima u ovom pogledu igraju osnovnu ulogu i oni pružaju najviše elemenata za ove rasprave. U ovom referatu ćemo se zadržati na nekim činjenicama izvan ornamentalnog kruga, koje ipak nešto govore o problemu karaktera stećaka.

Prema podacima kojima danas raspoložemo, među stećcima apsolutno dominiraju ploče i sanduci (95,5%) u odnosu na uspravne oblike (4,5%). Kod ležećih stećaka, opet, najveći broj spomenika pripada sanducima (62%) i pločama (23%). Oblik sarkofaga, koji se tako često stavlja u prvi plan je u

suštini zastupljen sa malim brojem primjeraka; nalazi se, dakle, u sasvim minornom položaju prema ovim drugim oblicima.

Pri tome treba uzeti u obzir da najstariji datirani stećak — ploča trebinjskog župana Grda — ima oblik ploče i da je iz druge polovine XII vijeka. S druge strane nijedan spomenik u obliku sanduka nije dosada mogao biti datiran prije prve polovine XIV vijeka, nijedan sigurno datiran sarkofag se ne može staviti u vrijeme starije od kraja XIV vijeka. Oblik ploče, je, dakle, najstariji oblik stećka; kasnije se u velikoj mjeri razvila i upotreba višestruke forme sanduka, dok bi stećak u vidu sarkofaga pripadao tek vremenu bosanskog kraljevstva (P. Anđelić, 1966). Iz ovoga nije teško zaključiti da su se stećci kao nadgrobni spomenici razvili iz nadgrobne ploče i da su tek postepeno dobivali više, odnosno masivnije forme. Ovo, dalje, znači da početni stadij u razvoju stećaka počiva na onom obliku koji je obćenito poznat u mnogim zemljama, naročito mediteranskim, i koji ne podliježe nikakvom vjerskom uvjerenju. Sjetimo se samo nadgrobni ploča u mnogobrojnim crkvama na zapadu.

Forma sanduka je kasnije postala vodeći vid ovih spomenika u BiH i drugim krajevima i osnovni izraz ovog spomeničkog blaga. Kameni sanduk nije ništa drugo nego manje ili više povišena ploča, ali su taj oblik naročito preferirale tadašnje zajednice. Prema tome, stećak — u svojoj suštini — nije nikakva originalna tvorevina bosanskohercegovačkog podneblja, nego samo prilagođena i masovno upotrebljavana jedna vrlo raširena forma nadgrobnog spomenika.

Određena originalnost se može pripisati nekim drugim oblicima stećaka. To se u prvom redu odnosi na sarkofage, a zatim na neke od pravih uspravnih oblika (stupovi i cipusi). Kako do danas nijedan sarkofag nije mogao biti datiran prije XIV vijeka (P. Anđelić, 1966, 458), izlazi da je ova forma ušla u upotrebu tek u posljednjem periodu samostalnosti bosanske države i Huma. To je vrijeme najvećeg uspona feudalne klase i nekih drugih slojeva društva pa bi njihov razvoj trebalo više vezati za porast materijalnih mogućnosti ovih slojeva nego za neki poseban uticaj iz sfere religioznih shvaćanja. Ovo tim više što se isti ukrasi sreću i na sarkofazima, kao i na pločama i sanducima.

Da li onda treba mistificirati pojavu stećaka ili ih treba posmatrati u sklopu daljeg razvoja jednog ustaljenog oblika nadgrobnog spomenika, prilagođenog posebnim uslovima tla i posebnom društvenom stanju? Čini nam se da bi ovu drugu soluciju trebalo ozbiljno uzeti u obzir, iako ni ona bitno ne utiče na postojeće teze o bogumilskom problemu.

Danas je neosporno utvrđeno da se na teritoriji rasprostiranja stećaka ističu dvije osnovne klesarske i umjetničke škole: hercegovačka (sarkofazi sa arkadama, figuralne predstave, bogatstvo motiva) i istočnobosanska (sarkofazi u vidu brvnare, floralni motivi i dr.). Centralna i jugozapadna Bosna čine dvije prelazne zone sa svojim određenim osobinama. Ovdje je od interesa činjenica da je u centralnoj Bosni znatno manja koncentracija stećaka nego u nekim drugim krajevima, iako su ovdje bili najvažniji centri bosanske države („kraljevske zemlje“). Š. Bešlić je to pokušao objasniti ranom



pojavom trgovišta i gradova, postepenim stvaranjem građanskog staleža, brojnim prisustvom Dubrovčana i Sasa, kao i intenzivnijim tempom izgradnje u novije doba (Š. Bešliagić, 1971, 44). Ove elemente treba uzeti u obzir, ali se ne smije zaboraviti da bi u ovim krajevima trebali biti i glavni centri bosanske crkve. Ukoliko bi stećak bio prvenstveno izraz bogumilskih duhovnih shvatanja, tada bi baš u ovim krajevima očekivali i najveću koncentraciju stećaka i najveće obilje simboličnih i drugih predstava na njima. Kako se to nije desilo, ova pojava ide u prilog slabljenja neposrednih čvrstih veza između stećaka i bogumilske bosanske crkve.

Ovdje treba napomenuti još tri stvari:

1. Obično se uzima da na teritoriji BiH, posebno na području Bosne, nije bila razvijena crkvena arhitektura pa se ovako stanje vezuje za dominaciju bosanske crkve u ovim krajevima. Novija rekognosciranja terena su pokazala nešto drugačiju sliku. Prema podacima koje pruža P. Anđelić pokazalo se da se ostaci srednjovjekovnih crkava u Bosni po pravilu javljaju u svakoj seoskoj općini, svakoj varoši i svakom naseljenom gradu. U većim naseobinskim aglomeracijama bilo je više crkava (Jajce, Srebrenica, Bobovac, Kraljeva Sutjeska i sl.). Najveći broj crkava je pripadao seoskim općinama i — koliko se moglo provjeriti — mreža ovakvih crkava je pokrivala gotovo čitavu teritoriju Bosne. Sve su to male crkve, nekad od drveta i kamena izgrađene, pa su ostaci ostali nedovoljno zapaženi. Međutim, oko ruševina mnogih crkava leže nekropole sa stećcima i veliki broj grobova bez spomenika. P. Anđelić daje podatke i o većim crkvenim građevinama, njihovim stilovima, kltorima i sl. (P. Anđelić, 1966, 444—446). Ovo nesumnjivo pokazuje da su se vjernici ovih crkava pokapali oko crkvenih građevina i da su pri tome koristili stećak, pogotovo ploču i sanduk, kao nadgrobni spomenik. Naravno, ima velik broj nekropola u čijem se okviru ne nalaze ostaci neke crkvene arhitekture pa one izlaze iz okvira ove prve skupine i mogu da podliježu i drugačijim tumačenjima.

2. Na teritoriji rasprostiranja stećaka dosada su ustanovljena 363 natpisa na stećcima, od čega na teritoriju BiH (znatno više na Hercegovinu) otpadaju 323 natpisa (Š. Bešliagić, 1971; M. Vego, 1962, 1964). Odmah se mora istaći da nijedan od ovih natpisa ne izražava neka posebna bogumilska vjerska shvatanja. Većinom se radi o ličnim podacima pokojnika, o „kovačima“, nekim istorijskim događajima, o sentencijama pretežno folklornog karaktera i sl.

Svakako je od interesa istaći da najveća koncentracija nekropola sa natpisima postoji u južnoj Hercegovini (područje Trebinja, Bileće, Ljubinja i Stoca). Ovdje je ustanovljeno oko 80 nekropola sa takvim stećcima, a gotovo polovina svih natpisa potiče iz ove oblasti. U ovim područjima je — to želim naročito podvući — bila i znatna koncentracija vlašskog stanovništva. U Bosni je nešto više stećaka sa natpisom zapaženo na prostoru između Ugljevika, Lopara i Srebrenika u sjevernoj Bosni (oko 20 nekropola; B. Bešliagić 1971, karta). Izvan ovih područja se može govoriti samo o pojedinačnim stećcima sa natpisima.

Natpise na stećcima koriste i pristalice i protivnici teze o bogumilskom karakteru stećaka za potvrdu svoje vlastite teze.

Protivnici ove teze se oslanjaju na to da je pred mnogim natpisima uklesan znak krsta ili da natpisi počinju zazivanjem Boga, odnosno nekom drugom kršćanskom formulom. Na nekim natpisima se izričito govori o pripadnicima kršćanske vjere (napr. Dena, majka popa Vukašina u Garevu kod Stoca, žena popa Dabiživa u Vidoštaku kod Stoca, kaluđer Gligorije u Baljcima kod Bileće i sl., pa ktitor crkve u Petrovićima kod Nikšića Cvjetko Banjanin, ktitor crkve u Vlahovićima kod Ljubinja Vlać Bijelić i sl.). Na Radimlji kod Stoca sahranjeni su članovi porodice Hrabrena—Miloradovića, koji su sigurno bili pravoslavne vjere, a takvih primjera ima i na drugim stranama. Ovdje se uzimaju u obzir i stećci u crkvama ili oko ruševina crkava.

Pristalice teze o bogumilskom karakteru stećaka ističu da se na stećcima nalaze natpisi u kojima se spominju časnici u hijerarhiji bosanske crkve (napr. gost Mišljen iz Puhovca kod Zenice, gost Milutin iz Humskog kod Foče, neki strojnik, krstjanin Ostoja iz Zgunje kod Srebrenice i sl.). Pored toga, u natpisima često stoji da pokojnik leži na „plemenitoj zemlji“ ili na „baštini“ — izvan crkvenog dvorišta što bi trebalo da upućuje na pokojnike — heretike (vidi Š. Bešliagić 1971a, 95—99).

Danas izgleda da su znatno brojniji natpisi u kojima se govori o pravovjernim pokojnicima, nego oni sa heretičkim oznakama. Doduše, zagovornici bogumilskog karaktera stećaka ističu da su se bogomili kao i drugi heretici, izvanredno prilagođavali političkim prilikama: oni su javno prisustvovali obredima u crkvi, a na spomenicima su namjerno stavljali oznake i simbole pravovjernih crkava (vidi: H. Ch. Puech—A. Vaillant, 1945; A. Babić, 1972, 47, 206). Tako su znaci krsta i drugi kršćanski simboli došli i na stećke,

Iako ovo posljednje objašnjenje izgleda nategnuto, ne treba ga a priori odbaciti. Ostaje, ipak, činjenica da znatan broj natpisa upućuje na pravovjerne pokojnike, a to u najmanju ruku pobija tezu o nekom isključivo bogumilskom karakteru stećaka. Ovo je samo minimalni zaokret prema drugačijem tumačenju suštine ovih spomenika. Ono dalje ide prema tezi da su stećci opća svojina stanovništva na teritoriji njihova rasprostiranja i da ih ne treba isključivo vezati niti za bogumilstvo niti za katoličanstvo ili pravoslavlje. Takva teza je dosta zastupljena kod novijih istraživača stećaka.

3. U čitavom ovom sklopu pitanja ostaje još uvijek otvoren i problem odnosa stećaka prema vlaškom stanovništvu. To je također stara tema rasprave, no ovdje bi spomenuli samo nekoliko novih činjenica.

Određen broj natpisa, naročito u južnoj Hercegovini, odnosi se na vlaške starješine. Tako su Tarah Boljunović iz Boljuna — Stolac i Vukosav Vlaćević iz Vlahovića — Ljubinje bili vlaški katunari; Hrabreni—Miloradovići pokopani na Radimlji — Stolac su bili vlaške starješine i sl. Samo usput spominjemo da tim i takvim starješinama pripadaju veoma lijepi primjerci stećaka, čak oni najljepši. Na spomenicima Miloradovića koji su bili

pripadnici pravoslavne crkve, nalazi se čitav niz simboličnih i figuralnih predstava koji se inače pripisuju bogumilskom, heretičkom duhovnom krugu.

No, možda je sljedeći detalj mnogo interesantniji.

Zbog podizanja brane na Neretvi u Raškoj Gori kod Mostara izvršeno je istraživanje grobova pod stećcima na tamošnjoj nekropoli. Tom prilikom je došlo i do kompletne antropološke obrade skeleta u tim grobovima pa je ustanovljeno da skeleti iz 108 grobova (XIII—XIV vijek), prema srednjoj vrijednosti mjerenja lobanje i skeleta, potvrđuju punu antropološku homogenost ove serije. Osnovna svojstva te serije skeleta, bez ikakve sumnje, upućuju na čisti *dinarski antropološki* tip, bez ikakve druge primjese. Recentni dinarski tip se razlikuje od ovog srednjevjekovnog samo po nešto grubljoj morfologiji lica, nešto drugačijoj vilici i isturenoj bradi. Radi se, dakle, o hronološkom varijabilitetu istog tipa u oba vremenska perioda (Ž. Mikić, 1978).

Napominjemo da i analiza nekih skeleta iz nekropole u Grborezima kod Livna, na osnovu fotodokumentacije, pokazuje iste karakteristike (u nekim grobovima su nađeni talijanski pikoli XIII i XIV vijeka u ustima pokojnika; Š. Bešlagić — Đ. Basler, Grborezi, Sarajevo 1964).

Iz ovih podataka se jasno vidi koliki nedostatak predstavlja pomanjkanje antropoloških podataka iz grobova pod stećcima. Analiza skeleta iz Raške Gore, pa i Grboreza, jasno upućuje na autohtono odnosno neslovensko stanovništvo koje se pokapalo pod stećcima. U tom slučaju se može govoriti samo o vlaškom stanovništvu. Ostaje otvoreno pitanje da li je to općenitija pojava — a nije isključeno da jeste — i da li ipak zastupnici teze o vlaškom karakteru stećaka imaju zaista pravo? Biće od velike važnosti u tom pogledu dalje antropološko istraživanje, naročito u južnoj Hercegovini i istočnoj Bosni.

\*

U ovom referatu spomenuti su samo neki elementi koji upućuju na svu kompletnost pitanja oko pripadnosti stećaka. I šta iz toga izlazi? Čini nam se da bi se rezultat ovakvih razmatranja mogao podvesti pod nekoliko tačaka.

a) Dugo vremena je raspravljano o stećcima, njihovom porijeklu i pripadnosti na osnovu pojedinačnih ili sasvim nedovoljnih podataka. Zbog toga su i donošeni zaključci koji nisu u skladu sa stvarnim stanjem na terenu. Sistematsko ispitivanje nekropole i regija (kojem je, u stvari udario pravi temelj pisac ovog referata) pokazalo je da je problem stećaka mnogo kompleksnijeg karaktera i da jednostrana rješenja ne mogu dovesti do konačnog rezultata.

b) Samo porijeklo stećaka treba tražiti u jednom široko rasprostranjenom običaju pokrivanja grobova kamenim pločama. Na teritoriji rasprostiranja stećaka — posebno u Hercegovini i Bosni — došlo je do dalje razrade ovog oblika spomenika, a stećci u obliku sarkofaga — sljemenjaka

i stupa su krajnji domet u tom pogledu. Masovna upotreba kamenih sanduka, pa i relativna zastupljenost sarkofaga i stupova, su specifičnost područja BiH i nekih susjednih oblasti u Crnoj Gori, Hrvatskoj i Srbiji.

c) Kod većeg broja savremenih istraživača stećaka preovlađuje danas mišljenje da su stećci jedna općenitija svojina stanovnika na spomenutim teritorijama, bez obzira na vjersku pripadnost. Zbog toga bi problem stećaka trebalo, uglavnom, posmatrati posebno, bez užeg povezivanja ovog problema sa problemom bosanske crkve.

d) Znatno je napredovalo i ispitivanje odnosa stećaka prema vlaškom etničkom elementu. Pokazalo se da ta veza nije beznačajna, da će se i u ovom okviru tražiti neka rješenja o pripadnosti i rasprostranjenosti nekropola sa stećcima. — Prema tome, jedna od osnovnih dilema bi se danas kretala više između opće i vlaške pripadnosti stećaka, nego između njihovog bogumilskog ili pravovjernog karaktera.

e) Konačno, danas je jasno da u vezi sa problemom stećaka predstoje još mnoga i dugotrajna istraživanja. To posebno vrijedi za istraživanje srednjovjekovnih grobova bez stećaka i njihova odnosa prema grobovima sa stećcima i za šira antropološka i istorijska istraživanja. Ta istraživanja će potrajati još koju desetinu godina, ali treba očekivati da će svaki novi rezultat sistematskog rada na ovom polju značiti korak bliže konačnom sagledavanju fenomena stećaka, njihove istorijske uloge i njihovog umjetničkog mjesta u ovom dijelu južne Evrope.

#### RESUME

Alojz BENAC

#### UN APERÇU HISTORIQUE SUR L'ÉTUDE DES MONUMENTS FUNÉRAIRES APPELÉS „STEĆCI“

Dans cette contribution sont mentionnés quelques éléments importants qui indiquent toute une complexité de la question ayant rapport à l'appartenance de monuments funéraires „stećci“. Les résultats de ces observations peuvent être résumés par les conclusions suivantes:

a) On a discuté depuis longtemps le problème de monuments funéraires appelés „stećci“, leur origine et leur appartenance, se basant sur des données isolées ou insuffisantes. On a fait des conclusions n'étant pas en harmonie avec l'état réel sur le terrain. Les recherches systématiques des nécropoles et des régions (dont la base première a été posée par l'auteur de cette contribution) ont montré que le problème de ces monuments est de caractère beaucoup plus complexe et que les solutions partielles ne peuvent pas effectuer un résultat final.

b) Il faut chercher l'origine même de ces monuments dans une coutume largement en usage, c'est-à-dire dans le recouvrement des tombes par les dalles en pierre. Sur le territoire de l'extension de nos monuments funéraires — surtout en Herzégovine et en Bosnie — cette forme de monument a été plus élaborée et les monuments en forme de sarcophage et de cippe sont la dernière portée dans ce sens. L'emploi en masse des cercueils en pierre et aussi l'apparition relative des sarcophages et des cippe sont spécifiques pour la région de la Bosnie et Herzégovine et aussi pour quelques régions du Monténégro, en Croatie et en Serbie.

c) Un nombre considérable de chercheurs contemporains sont d'avis que ces monuments sont la propriété générale des habitants des territoires cités, sans égard à l'appartenance religieuse. Aussi il faudrait étudier ce problème séparément, sans trop considérer le problème de l'église bosniaque.

d) La recherche des rapports entre ces monuments et l'élément ethnique valaque a déjà bien avancé. Il s'est révélé que ce rapport n'est pas sans intérêt et qu'il faut chercher dans ce cadre aussi les solutions sur l'appartenance et l'extension des nécropoles avec „stećci“. — Par conséquent, le dilemme fondamental serait plutôt entre l'appartenance générale et valaque de ces monuments, qu'entre leur caractère bogomile ou orthodoxe.

e) Enfin, il est aujourd'hui tout à fait clair qu'il faut faire de nombreuses recherches à long terme ayant rapport au problème de ces monuments funéraires. Cela vise surtout les recherches des tombes du Moyen âge sans „stećci“ et leur rapport avec les tombes avec „stećci“, ainsi que les recherches anthropologiques et historiques. Ces recherches vont durer encore quelque dizaine d'années, chaque effort dans ce domaine marquera un pas de plus vers l'approfondissement du phénomène de nos monuments funéraires, de leur rôle historique et artistique dans cette partie de l'Europe du sud.

#### LITERATURA

1. Anđelić P., *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine*, Doba srednjovjekovne qosanske države, Kulturno nasljeđe, Sarajevo 1966.
2. Babić A., *Iz istorije srednjovjekovne Bosne*, Sarajevo 1972.
3. Basler Đ., *Neke likovne paralele na stećcima*, Naše starine XIII, Sarajevo 1972,
4. Basler Đ., *Die mittelalterlichen Grabsteine in Bosnien und der Herzegovina*, Kunst und Geschichte in Südosteuropa, Recklinghausen 1973.
5. Basler Đ., *Apokaliptička poruka stećaka*, Dobri pastir XXIV, Sarajevo 1974.
6. Bešliagić Š., *Stećci — kataloško-topografski pregled*, Kulturno nasljeđe, Sarajevo 1971.
7. Bešliagić Š., *Stećci i njihova umjetnost*, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo 1971a.
8. Bešliagić Š., Basler Đ., *Grborezi*, Sarajevo 1964.
9. Glušac V., *Srednjovjekovna „bosanska crkva“*, Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, IV, 1—2, Beograd 1924.
10. Mikić Ž., *Dinarski antropološki tip sa srednjovjekovne nekropole Raška Gora — Stećci kod Mostara*, Godišnjak Centra za baĳkanološka ispitivanja ANUBiH, XVII/15, Sarajevo 1978.
11. Puech H. Ch. — Vaillant A., *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945.
12. Raĳki F., *Prilozi za povijest bosanskih patarena*, Starine I, Zagreb 1869.
13. Solovjev A., *Svjedoĳanstvo pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu*, Godišnjak Istorijaskog društva BiH, V, Sarajevo 1953.
14. Solovjev A., *Simbolika srednjovjekovnih grobnih spomenika u BiH*, Godišnjak Istorijaskog društva BiH, VIII, Sarajevo 1956.
15. Solovjev A., *Bogomilentum und Bogumilengraber in den südslawischen Ländern*, Völker und Kulturen Südosteuropas, München 1958.
16. Šidak J., *Problem „bosanske crkve“ u našoj historiografiji*, Rad JAZU, 259/116, Zagreb 1937.
17. Šidak J., *Pitanje „bosanske crkve“ u novijoj literaturi*, Godišnjak Istorijaskog društva BiH, V, Sarajevo 1953.
18. Šidak J., *Studije o crkvi bosanskoj i bogumilstvu*, Zagreb 1975.
19. Vego M., *Zbornik srednjovjekovnih natpisa BiH*, I—III, Zemaljski muzej, Sarajevo 1962, 1964.

20. Wenzel M., *Ukrasni motivi na stećcima*, Sarajevo 1965.
21. Vidović D., *Bigliografski podaci o stećcima*, Zbornik Saveznog instituta za zaštitu spomenika kulture, Beograd 1953.
22. Wild G., *Bogumilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden 1970.
23. Wilke G., *Über die Bedeutung einiger Symbole an den bogumilen Denkmälern*, GZM, XXXVI, Sarajevo 1924.
24. *Srednjevjekovni nadgrobnici Bosne i Hercegovine:*
  - 1) Benac A. — *Radimlja*, Sarajevo 1950.
  - 2) Benac A. — *Olovo*, Beograd 1951.
  - 3) Benac A. — *Široki Brijeg*, Sarajevo 1952.
  - 4) Sergejevski D. — *Ludmer*, Sarajevo 1954.
  - 5) Bešlagić Š. — *Kupres*, Sarajevo 1954.
  - 6) Vego M. — *Ljubuški*, Sarajevo 1954.
  - 7) Bešlagić Š. — *Kupres*, Sarajevo 1954.
  - 8) Bešlagić Š. — *Kalinovik*, Sarajevo 1962.
  - 9) Bešlagić Š. — *Popovo*, Sarajevo 1966.
  - 10) Bešlagić Š. — *Stećci centralne Bosne*, Sarajevo 1967.



Сима М. ЂИРКОВИЋ

### ГЛОСЕ СРЕЋКОВИЋЕВОГ ЈЕВАНЂЕЉА И УЧЕЊЕ БОСАНСКЕ ЦРКВЕ

Јеванђеље из рукописне збирке Панте Срећковића једини је пред очима имао руски слависта М. Сперански. Он је дао сразмерно подрбан опис рукописа и објавио је његове јединствене глосе.<sup>1</sup> После тога се рукопису замео сваки траг, па су се сви они који су се касније овим спомеником бавили морали ослањати на оно што је видео и прибележио Сперански. То је неоспорно неповољна околност за истраживаче, али нам не даје за право да се понашамо као да тога рукописа и његових глоса никад није ни било. Срећом, Сперански је био научник великог искуства и пространих знања и на његова запажања се можемо ослањати. Могу се, евентуално, имати резерве према палеографским критеријима, којима се служио датујући рукопис. Ставио је, међутим, довољно широке оквире, а понешто од његових закључака може се контролисати анализом језичких особина и рукописа.<sup>2</sup>

Као што је познато, Сперански се упустио и у тумачење порекла и природе глоса које је у рукопису нашао и публиковао. Сматрао је да првенствено треба да подвуче да додаци унети у маргине рукописа нису никакав оригинални рад њиховог писца, већ представљају одјек коментарисаних јеванђеља. Алегоријско тумачење текста, повезивање библијских, јеванђеоских или моралних правила за поједине речи, понавља се у одговарајућој византијској, западњачкој и црквенословенској литератури, канонској, апокрифној и народној. Подсетио је на коментарисана јеванђеља Теофилакта Охридског, затим на она у списима који се приписују Јовану Златоустом и она у одговорима Атанасијевим на питања Антиоха. Главне изворе глосама налазио је у обимној западњачкој и источној литератури тзв. „Питања и одговора“. Упозорио је на

<sup>1</sup> М. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium in der Handschriftensammlung Srećković's Archiv für slavische Philologie* 24 (1902) 172—182.

<sup>2</sup> У време када је Сперански писао своју расправу два листа из Срећковићевог јеванђеља налазила су се у Музеју старина у Тверу (Калининград). И њима се касније замео траг, тако да ни они нису могли бити употребљени за палеографске анализе. Треба имати на уму да су прецизнији и поузданији критерији за датовање ћириличких рукописа утврђени тек у новије време.



словенске рукописе са тумачењима тога типа и навео један пример који показује велику сличност са једном од глоса у Срећковићевом јеванђељу, али је, нажалост, превидео и веома битне разлике. У сваком случају Сперански није ни помислио на евентуалну везу између глоса које ја нашао и објавио и специфичних црквених прилика у Босни.<sup>3</sup>

Тек је Александар Соловјев, скоро пола века доцније, у својој студији „Вјерско учење босанске цркве“<sup>4</sup> у глосама Срећковићевог јеванђеља налазио јасне трагове јеретичке дуалистичке доктрине босанских крстјана. Соловјев је одлучно оспорио начин тумачења Сперанског, указујући на битне разлике чак и у случају оних глоса којима је Сперански нашао формалне паралеле у литератури тзв. питања и одговора. Соловјев је репродуковао глосе и тиме их приближио модерним истраживачима, иако је, стицајем околности, и његова расправа остала тешко приступачна.<sup>5</sup> Најважнија је његова кратка и често прилично овлашна анализа већине глоса и повезивање њиховог садржаја са дуалистичким учењем које се у изворима приписује крстјанима босанске цркве. Поновићемо овде само закључак његове анализе, према којој су глосе пружиле „читав низ значајних тачака вјерског учења босанске цркве“.<sup>6</sup>

„1) непомирљив став према католичкој цркви као Сотониној, према њену „старешини“ и њеним „законцима“,

2) увјерење да је Сотона — „господар вијека, кнез вијека“ (ho agnon tu aionos),

3) човјечје душе су анђели заведени од Сотоне,

4) те су душе — заробљене на овом свијету,

5) само милост божија (а не еухаристија) може да им пружи помоћ,

6) људски гријехови не смију се лако опраштати,

7) Иван Крститељ је „Иван Водоносац“, његово крштење водом није помогло људски род,

8) Стари завјет је „вјера Јидина“,

9) пет хљебова у Христову чуду тумаче се као четири еванђеља и Стари Завјет,

10) патријарси из Старог Завјета, споменути од Христа, заслужују поштовање,

11) права „Петрова црква“ је божја црква, њени су вјерници „божји људи“,

12) њих поучава сваки дан „дванаест апостола“.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Сперански је тексту прилазио као књижевни историчар и није показао у својој расправи ни трага интересовања за проблематику јереси.

<sup>4</sup> А. Соловјев, *Vjersko učenje bosanske crkve*, Zagreb 1948, 20—26.

<sup>5</sup> Иако на књижици стоји да је то посебан отисак из 270. књиге Рада ЈАЗУ, прве књиге Одјела за филозофију и друштвене науке, расправа се стицајем околности није појавила у Раду, тако да се у промету налази само већи број сепарата.

<sup>6</sup> А. Соловјев, *Vjersko učenje* 26.

<sup>7</sup> На истом месту.

Основни резултати А. Соловјева били су прихваћени од стране знатног броја научника који су се бавили босанском црквом или богумилством уопште. Изразито резервисан став имао је проф. Јарослав Шидак. Он је 1955. наговештавао да ће моћи да докаже да глосе Срећковићевог јеванђеља немају никакве везе са босанском црквом.<sup>8</sup> Касније су његове резерве биле нешто мање. Пишући 1967. о босанским рукописима у Лењинграду, приметио је да „оне једине од свих накнадно унесених биљежака у босанским рукописима могу, барем дјеломично, бити тумачене у смислу дуалистичког учења“.<sup>9</sup> Он је, истовремено, нагласио, да је потребно да се изврши упоређење са различитим апокрифним текстовима у источној цркви, што би, по његовом мишљењу, могло „придонјети нешто коначном рјешењу“. Проф. Шидак је полагао на то да Сперански, који је једини имао прилике да проучи јеванђеље у оригиналу, стављао постанак његових глоса у XV—XVI век и да им је одрицао свако „херетичко обиљежје“. При томе схватању остао је и 1975. враћајући се приказивању послератне историографије о босанској цркви.<sup>10</sup>

Оправдан је, разуме се, захтев да на проучавању глоса Срећковићевог јеванђеља треба још радити, али је помало једностран правац у коме је проф. Шидак желео да упути даљи рад. Пошто глосе у Срећковићевом јеванђељу тумаче места из јеванђеља, првенствено је потребно упоредити их са оним што је познато о томе како су дуалисти тумачили јеванђеља. Ово је утолико потребније што Соловјев није вршио истраживања у томе правцу. Споменуо је податак Козме Презвитера о томе како тумаче чудо са пет хлебова, али није искористио чак ни друга места из Беседе која говоре о богумилском тумачењу јеванђеља. Управо у томе смеру ја ћу управити своје напоре, остављајући да евантуалну везу глоса Срећковићевог јеванђеља са апокрифном литературом испитују они којима је та материја ближа, а данас, срећом, имамо знатан број књижевних историчара који се успешно баве средњовековном литературом.

\*

Чини се да је пре детаљног расправљања о глосама потребно отклонити две врсте резерви: да глосе немају везе са Босном и да глосе по своме садржају нису хетеродоксног карактера.

Сперански је Срећковићево јеванђеље окарактерисао као босанско и то нико није оспоравао. Ипак, пошто је Сперански рекао да су глосе млађе од основног текста и пошто је цео рукопис датирао у XIV а глосе у XV и XVI век, мора се допустити могућност да глосе немају везе са босанском црквом у том смислу што припадају времену када је

<sup>8</sup> J. Šidak, *Problem bogumilstva u Bosni*, *Zgodovinski časopis* 9 (1955) 159, nap. 20.

<sup>9</sup> J. Šidak, *Bosanski rukopisi u Gosudarstvenoj publichnoj biblioteci u Lenjingradu*, *Slovo* 17 (1967) 121.

<sup>10</sup> J. Šidak, *Studije o „Crkvi bosanskoj“ i bogumilstvu*, *Zagreb* 1975, 304—305, 343, 349.

та црква већ припадала прошлости. Ово је утолико оправданије што је већ раније запажено и што је проф. Шидак с разлогом подвлачио да су у већини познатих босанских рукописа ознаке за литургијску употребу унете касније млађим рукописом. Таквих ознака има и у Срећковићевом јеванђељу, алу су оне неоправдано здружене с глосама. Из најновијег излагања проф. Шидака јасно се види да је он истој руци приписивао глосе и ове ознаке за литургијску употребу. За то, међутим, нема основа, јер Сперански у својој расправи тврди само да су истом каснијом руком унети почетци лекција и упуте на паралелна места у другим јеванђељима и белешке намењене литургијској употреби. Дакле, све оно што припада прилагођавању кодекса за богослужбену употребу. О томе да би том истом руком биле писане и глосе нема код Сперанског ни најмањег наговештаја.<sup>11</sup>

Срећом, језик Срећковићевог јеванђеља, колико се може реконструисати на основу проба текста донетих од стране Сперанског и глоса које је у целини објавио, био је предмет компетентне студије проф. Херте Куна<sup>12</sup>. Она је кратки текст глоса и варијанте Срећковићевог кодекса подвргла брижљивој анализи, која је изнела на видело језичке особености и једног и другог текста како се рефлектују у оном увек различитом односу између црквенословенске норме и традиције и елемената говорног језика средине којој је припадао писац. Из њених резултата, сажетих најкраће, произлази да је писац глоса потицао из средишње Босне, да је имао амбиција да пише литерарним језиком, али није био довољно учен, или се, претпоставља проф. Х. Куна, потчињавао нарочитом функционалном стилу комилитичке литературе. У глосама се јављају исте језичке иновације као и у основном тексту јеванђеља само у знатно већој учесталости.<sup>13</sup>

Разликама између текста јеванђеља и глоса имамо разлога да придамо значај, јер се из њих може извести да глосе нису у овом случају прошле исти пуг као текстови јеванђеља. Оне нису биле окосница чврсто оформљене и нормиране егзегезе, која би се преносила заједно са текстом, већ су резултат индивидуалног напора једног коментатора,

<sup>11</sup> M. S p e r a n s k i j, *Ein bosnisches Evangelium* 173, глосе назива доследно *Marginalglossen* или *Glossen* и датира их оквирно у XV—XVI, исто тако датира почетке лекција, али наглашава да потичу од касније млађе руке: *Die Anfänge der Lectionen sind von zweiter Hand (XV.—XVI. Jahrh.) / ... / Von derselben späteren Hand rühren auch die am Rande geschriebenen Hinweise auf die Parallelstellen aus anderen Evangelien her und die Einschaltungen des für den Gottesdienst bestimmten Lectionsanfangs im Texte selbst / ... /*. „Друга рука“ је у односу на руку која је исписала глосе, о којима Сперански говори пре тога. Пошто је основни текст кодекса датовао у XIV век, није било разлога да наглашава да је то „друга рука“ у односу на основни текст, како су схватили проф. Ј. Шидак и Х. Куна.

<sup>12</sup> H. K u n a, *Jezičke karakteristike glosa u bosanskom jevanđelju iz Srećkovićeve zaostavštine*, *Slovo* 25—26 (1976) 213—230.

<sup>13</sup> H. K u n a, *Jezičke karakteristike* 221, код неких особина узима у обзир као место постанка и источну Босну, док се у општем закључку (стр. 230) опредељује за „средњобосански ијекавски терен“ као највероватније место постанка. Проф. Х. Куна је задржала датирање Сперанског.

који је своја знања покушавао да фиксира у маргиналним белешкама. Ми познајемо само овај случај глосирања, али, како је већ Соловјев упозорио, католички црквени радници наилазили су међу бугарским павлићанима на књиге босанског порекла, писане народним језиком, које су имале, како каже један извештај из 1623. године, „текст сугласан с Римском црквом, али коментари и глосе су херетички“.<sup>14</sup>

\*

Откако је захваљујући језичким истраживањима отклоњена сумња да глосе Срећковићевог јеванђеља можда не потичу из босанске средине, још је више порастао значај њихове садржине. Видели смо већ да ни проф. Шидак, свакако највећи скептик међу истраживачима, не одриче да се у неким од глоса одражавају дуалистичке предодбе, или да се у томе смислу могу тумачити.<sup>15</sup> На првом месту и пре упуштања у расправљање о детаљима, чини се важно, да упозоримо на то да се у неким глосама налазе тако отворени полемички наговештаји, који једва дозвољавају да се глосе придруже неутралној апокрифној литератури. Мислимо пре свега на израз „Иван Водоносац“, јединствен у досада познатој дуалистичкој литератури<sup>16</sup> по ницодаштавању иначе у правоверном хришћанству веома поштованог лика светог Јована Крститеља. На онима који би желели да оспоравају хетеродоксни карактер ове глосе лежи терет доказивања у коме би морао бити наведен бар један сличан пример из било које ортодоксне средине. Са своје стране упозоравамо на теолошке импликације негативног става према Јовану Крститељу и на околност да се међу заблудама босанских јеретика у латинским текстовима налазе и оптужбе: *sanctum Iohannem baptistam dicunt esse damnatum*.<sup>17</sup>

Други пример отворене полемике налази се у глоси бр. 9 где су дужници из параболе о неправедном економу истумачени као законници иже по все дни грѣхе отпуштаю чьком и тако губе дше чьске.<sup>18</sup> Ако су у праву А. Соловјев и Д. Мандић, узимајући да „законик“ означава католичког свештеника на што текст упућује<sup>19</sup>, онда и ту имамо

<sup>14</sup> A. Solovjev, *Vjersko učenje* 44. Соловјев је приказао и Грујићево јеванђеље у коме се налази једна полемичка глоса уз реч митница (Матеј 9; 9): Митница, љкето патнѣрѣво и дѣже се патнѣрѣди ставе сревнои и затои (стр. 27—28).

<sup>15</sup> J. Šidak, *Studije o „Crkvi bosanskoj“* 304.

<sup>16</sup> A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, 159, наводи израз „Wasserträger“, али он потиче из наших глоса, посредством A. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan*, Saeculum 2 (1951) 286.

<sup>17</sup> D. Kniewald, *Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, Rad JAZU 270 (1949) 168.

<sup>18</sup> M. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium* 178.

<sup>19</sup> A. Solovjev, *Vjersko učenje* 24; D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962, 99 nap. 356—357.

отворену полемику против велике цркве и то са становишта строжег оцењивања грехова. А то се управо босанским крстјанима пребацивало: *et omnia peccata dicunt esse mortalia et nullum veniale.*<sup>20</sup>

\*

Поред узгредно изречених оптужби да јеретици изврћу смисао јеванђеља на своју погибел, код Јефтимија Зигавина налазимо и један систематски репродуковани богумилски коментар првих 9 глава Јеванђеља по Матеју. Ево како су, по Зигавину, богумили интерпретирали почетак друге главе Јеванђеља по Матеју, где се говори о рођењу Христовом. Витлејемом називају *своју цркву*, јер се код њих родио Христос, Реч Божја, што је проповедала истину вере; Иродом тумаче *нашу цркву*, која је покушала да уништи код њих рођену реч истине; мудраце (маге) тумаче као *себе*, што Јефтимију даје повода да се поигра и да им само у томе да за право, јер су опсенари, варалице и оскрвњивачи; Јерусалимом називају *нашу цркву*, звезда је *Мојсијев закон*, јер се њеним вођством долази до наше вере.<sup>21</sup> Узмимо и друго место (Матеј 3, 11—12) које гласи у Вуковом преводу: „ја нијесам достојан њему обуће понижети, он ће вас крстити духом светијем и огњем. Њему је лопата у рукама, па ће истријебити гумно своје, и скупиће пшеницу своју у житницу, а пљеву ће сажети огњем вјечнијем“. Обућом Христовом — преноси нам Јефтимије Зигавин — називају *примере чуда*, које је показао ученицима и народу. Њу није могао да понесе Јован због тога што није био у стању да их чини. Лопата Христова је *реч јеванђеља*, гумно означава *хришћане*, једне и друге, правоверне и иповерне, додаје Јефтимије Зигавин. Пшеница је *њихова вера*, чиста и здрава, а плева *наша вера*, бескорисна и достојна огња. Време и простор нам не дозвољавају да наводимо и друге примере, који откривају исти метод и исту тенденцију. Већ ови који су наведени показују како су богумили хришћанску егзегетску традицију ставили у своју службу. Они нису пронашли алегориска тумачења јеванђеља, они су их затекли у традицији и пракси црквених проповедника, али су их доследно примењивали и са јасном тенденцијом да нађу ослонац у речима Христовим за своје учење и да наметну своја схватања о томе шта је добро, а што рђаво. Одавно је запажено да они све оне елементе у Христовим причама, који представљају нешто добро и морално везују за себе, а оно што је неповољно осветљено везују за своје противнике.

Веза између црквене егзегетске традиције и наших глоса може се видети на примеру приче о милосрдном Самарјанину, чије је тумачење сачувано у већем броју текстова православних писаца. Подсетимо се те кратке и једноставне приче. Неки човек је силазио из Јерусалим у Јерихон, па је на путу био нападнут од разбојника, који су га опљачка-

<sup>20</sup> D. Kniewald, *Vjerodostojnost latinskih izvora* 169.

<sup>21</sup> *Euthymii Zygadeni Narratio de bogomilis seu panoplie dogmaticae titulus XXIII*, ed. J. C. L. Gieseler, Gottingae 1842, 35.

ли и оставили полумртва. Прошао је свештеник, видео га и није му помогао; прошао је левит и такође му није помогао. Међутим, неки Самарјанин, који га је видео, сажалио се и завоо му ране и залто их вином и уљем, посадио га је на кљуспе и одвео у гостионицу. Одлазећи, дао је гостионичару два новчића с обећањем да ће, ако овај потроши више, надокнадити кад се врати.

Та прича тумачена је на следећи начин. Ко је онај човек? — Адам, шта је Јерусалим? — рај. Шта је Јерихон? — овај свет. И даље се на исти начин алегоријски идентификује сваки елемент приче: разбојници су демони, ране — болови, свештеник — Мојсијев закон, левит — *пророк*, Самарјанин — Христос, уље — *хризма*, вино — *тајне вере*, гостионица — *црква*, гостионичар — *Павле*, два новчића — *Сџари и Нови завет*.<sup>22</sup> Има варијаната тумачења у којима су ране *трасе*, а уље и вино *шело и крв Христова*.<sup>23</sup> У каснијем тумачењу Тесфилакта Охридског пострадали човек није Адам него *људска природа*; Јерусалим и Јерихон нису рај и видљиви свет него *тихи и узбуркани животи*, ране су и овде *трасе*, а уље је *поучан јовор*, вино — *јовор који води врлини*. Гостионица је и у овом тумачењу заступљена *црквом*, али гостионичар заступа сваког *ајостола, оца и пасиџира*. Два новчића су *Сџари и Нови завет*.<sup>24</sup>

Немамо сачуване податке о томе како су ово место тумачили богумили или други дуалисти, али прича о Милостивом Самарјанину има маргиналну глосу у Срећковићевом јеванђељу, која је веома речита, како је то показао већ А. Соловјев. Рањени човек је ту истумачен као „заробљеници“: *Њи чивка еста паџници — Јерусалим је „жмиште свтих“, а Јерихон свет — „мир“*. Јереј који је прошао перед рањеника и није му помогао је Мојсије — „*Монси*“, левит је Јован Крститељ, у нашој гл си „*Ивань водоносац*“. Самарјанин је и овде Исус, уље и вино којима је премазо ране које заступају грехе („*а љзви грџси*“) значи „*милост Божју*“. „*Ѓкоть*“ тј. *животиња на којој је рањеник пренет је „закон“, „гостиница црква, а гостиница петара*“. Два новчића која је Самарјанин оставио гостионичару истумачена су овде као „*вџра идина*“.<sup>25</sup>

Лако се запажа у овој глоси оно што је дуг старом начину тумачења и оно што је ново. Схема тумачења и метод су остали исти, а замењени су они елементи које је требало довести у склад са дуалистичком доктрином. Поступак непознатог глосатера је истоветан са поступцима богумилских проповедника чија тумачења нам је пренео Јефтимије Зигавин. На место где је у правоверним тумачењима био Адам дошле су душе заробљене у телу, проповед пророка заменио је Иван Водоносац; свете тајне или тело и крв Христова замењени су овде милостију

<sup>22</sup> Spuria S. Joannis Chrysostomi, Patrologia graeca 61, col. 755—758.

<sup>23</sup> S. Athanasii Questiones in evangelia, Patrologia graeca 28, col. 707.

<sup>24</sup> Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Enarratio in Evangelium Lucae, Patrologia graeca 123, col. 847—854.

<sup>25</sup> M. Speranskij, Ein bosnisches Evangelium 176—177; A. Solovjev, Vjersko učenje 21, 23—24. И овде и касније преносили смо верно текст глоса како га је донео Сперански. Из техничких разлога су само поједина слова изнад реда спуштена у ред.

Божјом. Соловјев је свакако био у праву кад је у интерпретацији приче о милостивом Самарјанину у Срећковићевом јеванђељу открио основне елементе учења босанских дуалиста: од душа заробљених у телу на путу из неба у материјални свет, преко греха који су узрок њиховој немоћи и неспособности Мојсија и Јована Крститеља да помогну, до Христа који доноси спас душама и лечи их милошћу Божјом и до цркве и Петра, њеног првог старешине. Вреди истаћи да улога „закона“ у тумачењу које даје ова глоса није сасвим негативна. Као што је у богомилском тумачењу звезда, која је водила мудраце до Христа, објашњена као *закон Мојсијев*, тако је и овде *закон* оличен у живинчету које је носило рањеника од места страдања до склоништа у цркви. Улога *два новчића* је у овом тумачењу таква (накнада или награда коју Христос даје Петру) да се тешко може одржати схватање Соловјева да је реч о *вери Јудиној* тј. Старом завету. У праву ће бити његови критичари који су предлагали да се тај израз схвати као „*вера једина*“, као вера коју заступају крстјани.<sup>26</sup>

Примери које смо изнели показали су јасно да се глосе Срећковићевог јеванђеља уклапају у традицију дуалистичког тумачења јеванђеља и осветлили су истовремено однос тих глоса према литератури тзв. „Питања и одговора“. Сличност у форми долази отуда што и једна и друга врста текстова има заједничку полазну тачку у раним тумачењима јеванђеља.

\*

За нашу анализу је неповољна околност да се у Срећковићевом јеванђељу није сачувао почетак Јеванђеља по Матеју,<sup>27</sup> тако да не можемо утврдити да ли су и како тумачена места о којима говори Јефтимје Зигавин. У Јеванђељу по Луки, које је у Срећковићевом кодексу било великим делом сачувано, паралелна места главама из Јеванђеља по Матеју немају глосе: ни параболо о гумну, ни искушавање на високој гори, ни друга места која преноси Зигавин. Заједничка је једино прича о крвоточивој жени (Матеј 9, 20—21; Лука 8, 43—48), чије је тумачење Зигавин овако пренео: жена означава јерусалимску цркву, која је патила од проливања крви жртава у дванаест племена Израилевих. Крволицтање је зауставио Христос, дошавши убрзо у Јерусалим. У Јеванђељу по Луци прича је нешто сложенија, у њој се спомињу и врачеве који нису успели да излече жену која је потрошила све своје имање. Тумачење у Срећковићевом јеванђељу је у сасвим другој равни: жена крвоточива естъ лудне вжи еже хсь очисти шт грѣхъ нѣх а врачеве законици, а двѣ

<sup>26</sup> На противречност тумачења Соловјева упозорио је А. Шмаус, а касније је Ј. Šidak, *Studije o „Crkvi bosanskoj“* 304, 349, указивао на ову грешку, замерајући, с разлогом, и мени што сам прихватио тумачење Соловјева.

<sup>27</sup> Из описа Сперанског, *Ein bosnisches Evangelium* 173, види се да у кодексу није било већег дела Јеванђеља по Матеју. Недостајале су гл. 1—21, 30, затим 24, 12—51; 25, 44—46; 26, 1—16.

надесете лѣти :ви: те апсла иже все дни грѣхе обличають, такоже и хѣтъ (sic) рече у евангелии, аште не хѣ пришла и глаголю иже грѣхъ не би имѣли и апсли рече и да же умножи се грѣхъ прѣнъ (sic) вистѣ благодти.<sup>28</sup> Већ при површном упоређивању примећује се да је богумилско тумачење неутралније од оног што га налазимо у Срећковићевом јеванђељу. Овде није реч о новозаветној историји, већ о основним питањима греха и спасења. „Божје људе“ је Христос очистио од греха, апостоли су све дане обличавали грехе, „законици“ су они што нису у стању да помогну људима. Они су, као што смо видели, у једној другој глоси оптужени да све дане опраштају људима грехе и тиме упропашћују људске душе.<sup>29</sup>

Код Јефтимија Зигавина се налази још једно место, које може бити корисно за нашу анализу. Оно претходи одељку у коме разобличава богумилски начин тумачења јеванђеља. Говорећи о њиховом веровању у Сатанаила, старијег сина Божјег, Зигавин каже да се богумили позивају на параболу о неправедном економу што је смањивао дугове у Јеванђељу по Луци.<sup>30</sup> На њега треба да се односи та параболоа, а дужници су заведени анђели који су се понадали да ће им бити олакшане тешке дужности и који су поверовали другим обећањима. И у *Тајној књизи* је у причу о паду анђела ушлетено смањивање дугова без позивања на Јеванђеље по Луци. И Козма Презвитер оптужује богумиле да су ђавола учинили творцем људи и сваког Божјег створа, да га једни сматрају палим анђелом, а други неправедним економом.<sup>31</sup> Очигледно је параболоа о неправедном економу играла неку улогу у богумилском учењу.

Срећна је околност да је у Срећковићевом кодексу тај део Јеванђеља по Луци (Лука 16, 1—11) сачуван и у глоси протумачен, тако да се и овде могу вршиги упоређења. Господар имања је овде истумачен као „кнез вјека“, а економ је „старешина његове цркве“, док су дужници „законици који све дане опраштају људима грехе и тако упропашћују душе људске“.<sup>32</sup> Упадљиве су и разлике и сличности. У босанском тумачењу Сотона није економ, већ је господар имања за кога је употребљен карактеристични назив „кнез вијека“. Позивајући се на Јеванђеље по Јовану (Јован 14, 30; 16, 11) јеретици су, по Козми, под „кнезом вијека“

<sup>28</sup> М. Срећанскиј, *Ein bosnisches Evangelium* 176.

<sup>29</sup> Други део ове глосе је парафраза места из Јеванђеља по Јовану (Јован 15, 22), а крај ми је остао неразумљив. У Теофилактовом коментару (*Patrologia graeca* 123, col 808—809) нема никакве додирне тачке са споменутим тумачењима.

<sup>30</sup> *Euthymii Zygadeni Narratio de bogomilis*, ed. Gieseler 10.

<sup>31</sup> Ю. Бегунов, *Козма Презвитер в славянских литературах*, София 1973, 327; Н. С. Рувел — А. Ваилант, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945, 74, 192—194.

<sup>32</sup> М. Срећанскиј, *Ein bosnisches Evangelium* 178: онъ чавкъ кнезь вѣка, а икономъ старѣшина цркве его, а дѣлзники законици иже по все дни грѣхе штипуштано чѣлком и тако гѣве дше чивенъ. Занимљиво је да Теофилакт (*Patrologia graeca* 123, 963—967) осуђује, коментаришући баш ово место, начин тумачења код кога се параболоа раз-



подразумевали Сотону, творца и господара видљивог света.<sup>33</sup> У старом богумилском тумачењу, по сведочанству Јевтимија Зигавина, „Тајне књиге“ и Козме Презвитера, у основи је дуалистички космогонички мит, у босанском тумачењу, међутим, све је померено у видљиви материјални свет. Лако је запазити да је босански глосатор заокружен судбином душа и проблемом спасења и да је општрица његове полемике уперена против земаљске цркве, чији је старешина служитељ Сотонин. А. Соловјев је веровао да је глосатор имао у виду католичку цркву и папу,<sup>34</sup> али се не може искључити ни могућност да је тумачење апстрактније и да обухвата све противнике „крстјана“, чврсто укотвљене у материјалном свету.

Има у Козминој Беседи још једно место где се оптужују богумили због искривљавања јеванђеља. Чувши како Господ у Јеванђељу прича параболу о два сина (Лука 15, 11—32) они Христа тумаче као старијег сина, а млађи који се удаљио од оца означава код њих ђавола.<sup>35</sup> И ово место је сачувано и тумачено у Сређковићевом кодексу: *wnъ чивкѣ естъ ѡсѣ невидими, а снѣ мѡни анѣли ежѣ сѡнини сотона, а снѣ старѣи анѣли нѣже винѹ оцѹ служѣ, а телѡцѹ ипѣтѣнни хсъ.*<sup>36</sup> И овде је промена значајна. И овде је избегнута алегорија у којој су Христос и Сотона синови Божји. Супротстављање анђела који служе Богу и анђела који служе Сотони, не даје, само по себи, овој глоси дуалистичко обележје. Представа о анђелима који служе ђаволу била је веома раширена. Срећемо је и у формули санкције српских повеља.<sup>37</sup> Дуализам се у овој глоси открива у значењу које је дато Христовој жртви за људски род. Христа у алегорији заступа „угојено теле“, заклано да се прослави повратак заблуделог сина, „јер овај мој син бјеше мртав и оживље, и изгубљен бјеше и нађе се“. Христово искупљивање људског рода је тако на директан начин повезано са анђелима које је завео Сотона, што имплицира да су ти анђели затворени у људска тела.<sup>38</sup>

бија на ситна питања: ко је економ? ко господар? ко су дужници? шта је уље а шта жито? На тај начин прича постаје тамна и нејасна. Основни смисао параболе у његовом тумачењу је у поци да треба добро да управљамо богатством које нам је поверено.

<sup>33</sup> Ју. Бегунов, *Козма Пресвиѣтер* 328; Puech—Vaillant, *Le traite* 74—75, 189—190.

<sup>34</sup> А. Solovjev, *Vjersko učenje* 24—25.

<sup>35</sup> Ју. Бегунов, *Козма Пресвиѣтер* 331; Puech—Vaillant, *Le traite* 77, 190—192.

<sup>36</sup> М. Sprengskij, *Ein bosnisches Evangelium* 177. У коментару који се приписује Јовану Златоустом (*Patrologia graeca* 61, col. 781—784) млађи син означава грешнике који су се удаљили од Бога, не просторно већ у моралу. У коментару који се приписује Атанасију (*Patrologia graeca* 28, col. 713—714) човек означава Бога, а два сина су праведници и грешници. Млађи син је непостојан и оно што се на њега односи значи заповести Божје.

<sup>37</sup> Д. Анастасијевић, *Српски архив Лавре Аџонске*, Споменик 56 (1922, 16: *штидѣте шт мене проклетни въ огнь вѣчны оутготованни дѡволѹ и агглом его...* Место се ослања на Јеванђеље по Матеју 25, 41.

<sup>38</sup> Као што је Соловјев, *Vjersko učenje* 24, указао, ово треба повезати са изразом „пленици“ из глосе уз причу о милосрдном Самарјанину и са познатим дуалистичким схватањем које босанским крстјанима приписују латински извори.

Већ је Соловјев упозорио да Козма Презвитер као пример богумилског алегоријског тумачења Христових чуда наводи пет хлебова у пустињи. Пет хлебова за њих значе четири јеванђеља и Дјела апостолска.<sup>39</sup> Место је срећом сачувано и тумачено у Срећковићевом кодексу (Јован 6, 11). Почетак глосе је општећен, па је Сперански допуњава /-е. хѣквы сѣтъ .д./ еѣнѣлѣсти и вѣра идина.<sup>40</sup> Босански глосатор остао је ту веран традиционалном тумачењу само је на место историје апостолске ставио „праву веру апостолску“, веру босанских крстјана.<sup>41</sup>

Овим смо завршили суочавање глоса Срећковићевог јеванђеља са подацима о тумачењима јеванђеља код богумила. Остаје да се позабавимо тумачењима у Срећковићевом кодексу, којима нисмо нашли паралеле у изворима о источним дуалистима. Списима о западним дуалистима нисмо се могли бавити овом приликом.

Потребно је поставити строже услове за доказивање дуалистичког карактера ових или било којих других текстова, не задовољавајући се оним привидним дуализмом, који тако често сусрећемо у правоверним хришћанским текстовима, где се супротстављају телесно и духовно, смртно и бесмртно, грешно и праведно, земаљско и небеско, ђаволско и анђеоско. Не сме се заборавити да је у основним хришћанским текстовима било много места, која су пружала упориште за дуалистичке интерпретације, остајући ипак опште добро правоверних теолога. Литерарна и интелектуална позадина наших дуалиста је у традиционалној хришћанској литератури, апокрифној и канонској. Стога је потребно, да би се доказао дуалистички карактер неког тврђења, става или симбола, показати његову специфичну повезаност са дуалистичком доктрином и његово место у тој доктрини. Сотона није био пронађен од стране дуалиста, нити резервисан за њихову искључиву употребу. Напротив, он је у средњем веку свугде присутан, сеје зло и чини пакост људима, али ранг супарника Божјег, творца и господара видљивог света, ипак му неће придати неки правоверни текст. Чини се да анализа неких од преосталих глоса Срећковићевог јеванђеља може задовољити такве строже услове.

У Срећковићевом јеванђељу налази се глоса уз пророчанство Христово (Лука 13, 27—30). Код речи: „одступите од мене сви који неправду чините. Ондје ће бити плач и шкргут зуба, кад видите Авраама и Исака и Јакова и све пророке у царству Божијем, а себе на поље истјеране“, налази се тумачење: аврама исака ијакова и вси духовни прорци лудие вжи сѣтъ, а снове црства штетупници еже уведе сотона у скровишта скудильнѣ.<sup>42</sup> У тексту Јеванђеља је реч о две групе, о пророцима,

<sup>39</sup> Ю. Бегунов, *Козма Пресвитер* 339; Puech-Vaillant, *Le traite* 83.

<sup>40</sup> М. Speranskiј, *Ein bosnisches Evangelium* 178.

<sup>41</sup> И овде метод тумачења јеванђеља, који су примењивали богумили, тражи да подразумевамо нешто позитивно и због тога је искључено да се мислило на „веру Јудину“. Ова глоса представља карикатуру која повезује тумачење јеванђеља код познатог писца глоса и богумила које је имао пред очима Козма Презвитер.

<sup>42</sup> М. Speranskiј, *Ein bosnisches Evangelium* 177.

које очекује место у царству Божјем, и о онима који чине неправду, којима се, по тексту, Христос обраћа. Први као „духовни пророци“ заступају Божје људе, док је за друге употребљен термин „синови царства“, који се у Јеванђељу на томе месту уопште не јавља. Очигледно је да се по схватањима непознатог глосатора свет дели на „људе Божје“ и „синове царства“. Ту поделу и готово исту терминологију сусрећемо и у тумачењу параболе о убогом Лазару (Лука 16, 19—25). Непознати глосатор је дао алегоријско значење не само богаташа и Лазара, већ и Аврама, јер су анђели однели Лазара у крило Аврамово. Изгледа да је овом маргиналном глосом било обухваћено и тумачење речи „лоно“ из црквенословенског текста. Глоса на томе месту гласи: богати чавкнѣ снове вѣкка идѣже естъ пространое житие то е и гснѣ вѣкка, а убоги Лазар луди вѣки, аврама отца небни а . . . . крило . . . .<sup>43</sup> Богаташ из Христове приче, негативан лик, заступа синове века и господина века, који је истоветан са кнезом века из глосе уз параболу о неправедном економу. Лазар, који се мучи и страда у овом свету, али добија највећу награду дошавши у крило оца небног, заступа Божје људе, које смо такође средли: њих је Христос очистио од греха у глоси уз исцелење крвоточиве жене, њих су заступали духовни пророци у глоси уз пророчанство Христово.

Занимљива је и кратка глоса уз чудесно исцељење слепца (Јован 9, 6). По тексту Јеванђеља Исус је од плувачке начинио блато, помазао њиме очи слепца и послао га у бању Силоамску, где је овај после умивања прогледао. Уз реч „врњине“ — плувачка — стоји тумачење: врњине милостъ бжјини и(с)купилъ миръ са идѣже потрѣба естъ очиститисе чавкѣ.<sup>44</sup> Ова глоса сведочи о великој улози Божје милости и очишћења у схватањима непознатог глосатора.

Општа теолошка схватања открива и глоса уз чудо о бањи код Овчијих врата у Јерусалиму (Јован 5, 2—4). Око те бање било је, по тексту Јеванђеља, мноштво болесника, јер је анђео Господњи у одређено време узмућивао воду и онај који би најпре ушао у воду био би излечен, ма од какве болести да је боловао. Тумачење је врло кратко и односи се само на Овчу бању: штвѣча (sic) купилъ се разумѣти миръ съ, идѣже се купѣ дша на плѣтѣ.<sup>45</sup> У овом свету се душа купа у телу, што значи да су тело и душа сасвим одвојени елементи, који се не прожимају и не утичу једно на друго. Јаз између душе и тела, који подразумева горња алегорија, не може се помирити са правоверном хришћанском антропологијом.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> М. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium* 178.

<sup>44</sup> М. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium* 178. Овде је потребно исправити издање Сперанског, који је непотребно убацио слово „с“ и од „и купилъ“ створио глагол „и(с)купилъ“, што може да доведе до погрешних тумачења. Само две именице: брњине и купилъ, плувачка и купка, објашњавају се у тој глоси.

<sup>45</sup> М. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium* 178.

<sup>46</sup> Иако се супротстављање душе и тела често среће у правоверној хришћанској литератури, па и метафора о телу као глиненом суду, што је блиско горњој глоси, ипак се подразумева могућност утицаја душе на тело, и у мешовитој материјално-духовној природи човека налази се основа његове величине.

Нису све глосе испуњене дубљим теолошким значењем. Има прос-тог тумачења речи или израза, у чему наш глосатор продужује веома старе егзегетске традиције.<sup>47</sup> Има глоса чији је текст тешко разумљив.<sup>48</sup> Имамо у једном случају просто понављање онога што је речено у јеванђељу, вероватно из жеље да се то место нагласи. Уз Христово упозорење (Марко 3, 29—30) да неће бити опроштаја онима који су хулили на дух свети, стоји тумачење: вѣрно хъ проповѣда не ће бѣ прѣстити грѣшникомъ кон глаху дхъ нечисти су нем (sic) а у немже више дхъ оца неснога.<sup>49</sup> Можемо само наслућивати да је босанском тумачу било стало да нагласи строгост и неумољивост према тој врсти хуљења, јер је сâм са својим суверницима био изложен неправедним оптужбама.

\*

У целини узев глосе у Срећковићевом јеванђељу представљају мале фрагменте, чији се смисао може одгонетати када се анализирају заједно са одломцима јеванђеља на које се односе. У вези са избором места која су тумачена све остаје нејасно. Зашто је у Јеванђељу по Јо-

<sup>47</sup> Уз Јован 7, 70, место где Христос прориче да ће један од апостола бити издајник: „и један је од вас ђаво“ стоји реч „навадѣнникъ“. Сасвим у близини те глосе налази се и друга, којом се празник јеврејски свинофиѣнѣ тумачи као „паша монинева“. На врло упрошћен начин објашњени су градови на које се односи пророчанство Христово у Јеванђељу по Луци 10, 13: „Тешко теби, Хоразине! тешко теби, Витсаидо! Јер да су у Тиру и Сидону била чудеса што су била у вама, давни би се у врећи и у пепелу сједећи покајали“. Ту је непознати глосатор рекао само: харазинъ и витсаида града и мѣстѣ непокрѣд(н)ва хсу а тѣр и сидонъ покорливѣ. М. Speranskij, Ein bosnisches Evangelium 176. Намеће се питање да ли је изневерио смисао текста на томе месту из неукости или намерно? Тесфилакт Охридски (Patrologia graeca 123, col. 837—838), ставио је тежиште на чуда: Тир и Сидон су незнабожачки градови, а Харазин и Витсајда јудејски, па ипак на страшном суду ће проћи горе него пагани, јер су видели чуда а нису им веровали. Наш глосатор је чуда тумачио алегоријски као што показује глоса уз чудо са пет хлебова, потпуно у традицији богумила о којима говори Козма Презвитер. Отуда он, по свој прилици, није могао узети веровање у чуда као основ по коме се разликују судбине јудејских и паганских места.

<sup>48</sup> Ту рачунам глосу: два на десете апсла, а и ечѣмѣнѣ укорѣниѣ ѡт езика, која стоји уз чудо са пет хлебова (Јован 6, 13): „И скупише, и напунише дванаест котарица комада од пет хлебова јечменијех што претече иза онијех што су јели.“ Чудо се и даље тумачи алегоријски, али није јасно како треба разумети „у корѣниѣ ѡт езика“? Мени измиче и смисао тумачења поуке о другу који није хтео, пробуђен у поноћ, да узјами три хлеба (Лука 11, 5—8): три хѣбѣи оца и синѣ и свети дхъ а другѣ супрѣникѣ ниже хошѣтѣ дѣшоу его прѣдати аѣнѣомъ неприѣзнимѣмѣ. Насупрот овом случају, где је реченица јасна, а веза са текстом јеванђеља није, глоса уз преображење (Лука 9, 29—31) остаје нејасна. Место је врло важно: „И гле, два човјека говораху с њим, који бијаху Мојсије и Илија“. Глоса на томе месту гласи: сѣмъ бѣши показа своимъ ученикомъ какову славу вино и мѣтѣ у оца, а еже глаше монѣн (и) илиѣ законно се ѣвано на законъ бѣши до скончаниѣ вѣку. Изгледа да су Мојсије и Илија интерпретирани алегоријски као „закон божји“?

<sup>49</sup> М. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium* 176.

вану, које је у Срећковићевом кодексу додуше слабо очувано, само пет кратких глоса? Зашто је највише пажње посвећено Јеванђељу по Луци? Зашто нису глосирана места која су некада, по сведочанству Јефтимија Зигавина, интересовала богумиле? Зашто је тако мало глоса у односу на величину очуваног дела рукописа? Питања би се могла и даље низати, али елемената за одговор нема. Известан ослонац за претпоставке пружа закључак језичког проучавања глоса и јеванђеља, из кога произлази да глосе и текст јеванђеља у Срећковићевом кодексу нису пролазили исти пут. Могуће је, дакле, да су оне резултат индивидуалног напора у том смислу што су бележени ослонци за тумачење на местима где је непознати преписивач или читалац осећао потребу. Само на тај начин можемо објаснити одсуство критерија у избору места која су тумачена.

Иако малобројне и фрагментарне, неповезане међу собом, већ са појединим местима из јеванђеља уз која су исписане, глосе ипак откривају и заједничке елементе. На првом месту је конзистентна и доследно примењивана терминологија, а затим су ту општа теолошка схватања од којих се полази у тумачењу. Та општа схватања могу се, бар делимично, реконструисати држећи се само и једино текста глоса, не узимајући у помоћ ни латинске пописе заблуда босанских крстјана, ни податке о учењу других дуалиста.

Бог је за аутора глоса *оцац небесни* и *оцац невидими* схваћен у тројству *оца, сина и светог духа*. Небо је *жилиште светих*, где се налазе *анђели који трајно служе оца небесног* и где долазе *људи божји*. Део анђела је завео Сотона, они су *анђели непријатељски*. И душе људи су *анђели заведени* и одвојени од оца небесног. Душе су *заробљеници* у видљивом, материјалном „*овом свету*“. Душа и тело су потпуно различити и одвојени елементи, у овом свету се „*душа куца у шелу*“. Спасење доноси само *милост божја*, јер телесна природа човекова не пружа никакав ослонац за уздизање и приближавање Богу. Спасење се постиже кроз *очишћење од греха*. Они које је Христос *очистио од греха* су *људи Божји*. Христос са ученицима је у великој слави код оца, преко њега се остварује *милост божја*.

*Овај свет* је оштро подељен. У њему је *кнез вијека* или *господар вијека* коме се покоравашу и кога служе *синови вијека* или *синови царства*. *Кнез вијека* има своју *цркву*, која има свога *старешину*. Овом негативном делу света припадају и *законици*, који супротно од апостола *оцраштавају људима греха* и тиме *уцраштавају душе људске*. Бољи део света чине *људи божји*, које је Христос очистио од греха. *Очишћење* од греха је највећа потреба људи у овом свету. *Очишћење* од греха је или предуслов да се задобије *милост Божја*, или је резултат деловања *милости Божје*? Вера *Божјих људи* је *вера једина*. И *Божји људи* имају своју *цркву*, која почиње са *Петром*. У тој *цркви* се веома поштују апостоли, нарочито њихова непопустљивост према гресима. У тој *цркви* је став према личностима Старога завета проблематичан: Јована Крститеља називају *Иван Водоносац*, Аврама, Исака и Јакова убрајају у *духовне пророке*, Мојсија и Илију тумаче алгорјски.

Покушај реконструкције дао је сасвим ограничене резултате. Осветљен је само мали део схватања и веровања непознатог писца глоса у Срећковићевом кодексу. Судећи по томе фрагменту, он је пре свега заокружен био проблемима душе, спасења и греха. Космогонијска проблематика је код њега у другом плану. Смемо ли у томе видети резултат неких дубљих промена у схватањима и веровањима балканских дуалиста, или је то последица индивидуалних преокупација непознатог глосатора? Обе могућности морају бити узимане у обзир све док нам евентуални нови извори или нова поуздана тумачења познатих извора не буду пружила ослонац за излазак из дилеме. Неизвесност у том важном питању спречава нас да евентуално супротставимо морално-теолошки оријентисани дуализам босанских крстјана митолошки оријентисаном дуализму раних богумала и присиљава нас да се уздржавамо од примамљивих општих хипотеза.

У сваком случају глосе у довољној мери доказују дуализам божанске душе и тела које припада Сотовином материјалном видљивом свету, тако да није оправдано тврдити да у домаћим босанским текстовима нема потврде дуалистичких схватања о којима говоре латински извори. Соловјев је, несумњиво, био у праву кад је у глосама Срећковићевог јеванђеља тражио изразе дуалистичких схватања, али је свој задатак прилично олако схватио и сувише брзо и непосредно је из појединих израза у глосама изводио закључке о веровању и учењу босанске цркве у целини. Биће потребно вршити даља истраживања да би се овај важан извор могао у пуној мери употребити. Треба га суочити са подацима о начину тумачења јеванђеља код западних дуалиста, треба га суочити са пошисима заблуда босанских крстјана и другим изворима, који говоре о њиховим веровањима. Требаће утврдити место теолошких схватања која леже у основи наших глоса међу дуалистичким учењима на Истоку и на Западу. Искрснуће можда у вези са овим извором и понеки задатак, који данас не можемо предвидети. У сваком случају глосе Срећковићевог јеванђеља се неће моћи заобилазити кад год се буде расправљало о босанској цркви.

#### ZUSAMMENFASSUNG

*Sima M. ĆIRKOVIĆ*

#### DIE GLOSSEN DES BOSNISCHEN EVANGELIUMS AUS DER HANDSCHRIFTENSAMMLUNG SREĆKOVIĆ'S UND DIE LEHRE DER BOSNISCHEN KIRCHE

Das bosnische Evangelium aus der Handschriftensammlung des Belgrader Historikers Panta Srećković hat der russische Slawist M. Speranskij beschrieben und zugleich seine einzigartigen Glossen herausgegeben (Archiv für slavische Philologie 24 (1902) S. 172—182). Der Kodex ist nachher verlorengegangen und die spätere Forschung musste auf die Publikation Speranskij's zurückgreifen. Neues Interesse für die Glossen wurde erweckt als A. Solovjev in seiner Abhandlung über die Glaubenslehre der bosnischen Kirche die Meinung vertrat, in den Glossen spiegele sich die dualistische Doktrin der bosnischen Christen (krstjani) wieder. J. Šidak bezweifelte die Richtigkeit der Deutung einiger Glossen und

äußerte Bedenken hinsichtlich der Beziehung der Glossen zu der bosnischen Kirche. Zuletzt hat H. Kuna das Evangelium Srećković's und seine Marginalglossen vom sprachgeschichtlichen Standpunkt erforscht. Sie hat die Datierung Speranskij's beibehalten (Kodex 14 Jh., Glossen 15.—16. Jh) und den „mittelbosnischen ijekawischen Raum“ als wahrscheinlichen Entstehungsort der Glossen bezeichnet.

Glossen fanden sich im unvollständigen Kodex an folgenden Stellen: Marcus 3, 29—30; Lucas 8, 43; 9, 29—31; 10, 13, 30—35; 11, 5—7; 13, 27—28; 15, 11—32; 16, 1—11, 19—31; Johannes 5, 2; 6, 11, 13, 70; 7, 2 und 9, 6. Im vorliegenden Beitrag hat der Verfasser die Glossen als Anhaltspunkte für die Auslegung der Evangelien betrachtet. Deshalb hat er sie verglichen mit den Angaben über die Evangelienauslegung bei den Bogomilen, die sich in den Werken von Cosmas Presbyteros und Euthymios Zygabenes finden. Der Verfasser der Glossen folgt der bei den Bogomilen üblichen Methode der Auslegung, bleibt aber nicht treu im Wortlaut und in den Allegorien. Nur eine der 16 Glossen (zu Johannes 6, 11) stimmt fast völlig mit dem Bericht Cosma's überein. Der heterodoxe Charakter der Glossen ist andererseits durch ihren Inhalt und offene polemische Äußerungen gesichert.

Nach der Darstellung der Glossen hat der Verfasser die allgemeinen Vorstellungen des Autors zu rekonstruieren versucht. Gott ist als der *himmlische Vater* oder der *unsichtbare Vater* in der Dreifaltigkeit des *Vaters*, des *Sohnes* und des *Heiligen Geistes* begriffen. (Hervorgehoben sind die Ausdrücke die aus den Glossen stammen.) Himmel ist die *Wohnstätte der Heiligen*, wo sich die dem himmlischen Vater *treu gebliebenen Engel* befinden; dorthin kommen auch die *Leute Gottes*. Einen Teil der Engel hat *Satan verführt*, sie sind die *unfreundlichen Engel*. Auch Menschenseelen sind vom himmlischen Vater abgetrennte und verführte Engel. Die Seelen sind die *Gefangenen* in der körperlichen Welt. Seele und Körper sind vollständig einander fremde Elemente: *in dieser Welt badet sich die Seele im Körper*. Nur durch die *Gnade Gottes* können die Menschen erlöst werden, weil ihre körperliche Natur keinen Stützpunkt für die Annäherung zum Gott bietet. Die Erlösung geschieht durch die *Reinigung von den Sünden*. Die vom *Christus Gereinigten* sind die *Leute Gottes*. In dieser Welt waltet der *Fürst der Welt* auch *Herr der Welt* genannt, dem die *Söhne der Welt* oder *Söhne des Reiches* dienen. Der Herr der Welt hat seine *Kirche*, die hat ihr *Oberhaupt*. Diesem negativen Teil der Welt gehören auch die „zakonici“, wohl Priester an, die im Gegensatz zu den Aposteln, den Menschen leicht ihre *Sünden verzeihen* und *verderben dadurch die Seelen*. Dem besseren Teil der Welt gehören die *Leute Gottes* an, die *Christus von Sünden gereinigt hat*. Der Glaube der *Leute Gottes* ist der *einzigste Glaube*. Die *Leute Gottes* haben ihre *Kirche*, an deren Anfang *Petrus* steht. Diese Kirche verehrt besonders die *Apostel*, hat aber eine abschlägige Stellung gegenüber den Persönlichkeiten des Alten Testaments (Johannes der Täufer ist *Wasserträger* genannt worden, Propheten sind allegorisch als Vertreter der *Leute Gottes* gedeutet). Der Verfasser glaubt mit Solovjev, Schmaus und anderen, dass die Glossen ein wichtiges Zeugnis für den Dualismus der bosnischen Kirche darstellen.

Борислав ПРИМОВ

## РАЗПРОСТРАНЕНИЕ И ВЛИЯНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО В ЗАПАДНА ЕВРОПА

Установен факт в науката е, че богомилството води началото си от България\* през Х в. и негов основоположник е поп Богомил, за когото съществуват сигурни изворни сведения. То обаче скоро прекрачва българските граници и се разпространява в съседни и по-отдалечени страни през следващите векове или оказва влияние за появата на подобни ереси там. До Х в. навликианството, което е дошло в българските земи от Изтока, също намира широко разпространение в тях.

Задача на настоящия доклад е да покаже и обясни разпространението и влиянието на богомилството преди всичко в Западна Европа. От само себе си се разбира, че аз ще се спра само на някои основни въпроси, някои от които вече може да се смятат сигурно решени, докато други са повдигнати, но очакват по-нататъшна изследваческа работа.

Въпросът за разпространението на богомилството и неговото влияние върху еретически движения на Запад като теза на патарените, катарите или албигойците, известни и с много други имена, е твърде стар. Още първите изследвачи на еретическата дейност насочват вниманието си към България и българите. Големият църковен деятел, писател и историк, отявлен защитник на католицизма срещу протестанството през XVII в. Жак Бенин Босюе в своята „Histoire des variations des églises protestantes“ е един от първите, които насочват погледа си към България, защото западните еретици водели началото си, „били дошли от България; оттам те взели името си, което най-често се чувало в устата на народа — българи“. А един век по-късно Франсоа Волтер, един от най-видните мислители, литератори и публицисти на новото време, в своя „Dictionnaire philosophique“ посвещава специална статия на българите на първо място поради факта, че тяхното име се било запазило на Запад като име на еретиците.

Трябва да се каже, че от времето на най-ранните изследвачи до наши дни връзката между богомилството и западните ереси е била все по-аргументирано изтъквана и доказвана. Колкото по-пълно бяха из-

\* Белешка на Редакцията: Под името Бугарија треба да се разбере Бугарската држава од Х век, во чиј состав влегувале освен територијата на денешната Бугарија и поголем дел од териториите на Македонија, Србија и Албанија.



следвани самото богомилство и другите ереси, толкова повече изпъкваше историческата роля на богомилството сред тях. Особено много интересът към тези въпроси нарастна през десетилетията след Втората световна война и тогава бяха постигнати най-добрите резултати. Ограничеността на времето не ми позволява да правя историографски преглед и да цитирам трудове по интересуващите ни въпроси. Необходимо е обаче да спомена имената на някои автори, разбира се без да претендирам за изчерпателност. Това са Ш. Шмидт, Фр. Рачки, Х. Ч. Лий, Н. Осокин, И. Дьолингер, Йордан Иванов, А. Донден, Н. Пюеш, А. Вайан, Х. Грундман, А. Борст, С. Рънсиман, Д. Оболенски, Р. Манселли, Р. Нели, Ж. Дюверноа, Д. Мандич, Е. Вернер, Д. Ангелов, В. Топенчаров и Б. Примов.

Преди да се سرا на основните аргументи за връзките на богомилството със западните дуалистични ереси, назовани най-често с общото име катаризъм, трябва да кажа, че са били изнасяни и мнения, които в по-голяма или по-малка степен довеждат до минимум или изобщо отхвърлят ролята на богомилството на Запад. Намирам за необходимо да изложа съвсем накратко същината на тези мнения.

Известно е, че катаризмът е бил свързан с източните дуалистични ереси и на първо място с *манихейството*. Общо казано, всички дуалистични ереси, разпространени в средновековна Европа, са били наричани и дори още продължават да бъдат наричани от някои неоманихейство. Те били всъщност разпространение на старото манихейство, преобразено до известна степен и затова наречено неоманихейство. И тъй първаначалното и най-старо мнение, което пренебрегна богомилството и неговото значение за появата на катаризма, претендираше, че последният се е появил главно под решаващото влияние на манихейството. Застъпници на това мнение са отдавнашни автори като Беноа, Ланглоа, Компаyre, Баур, Хан и др. Това основно мнение има вътрешни деления и изменения. Известно е, че абсолютният дуализъм е основният елемент в догматиката на манихеите. Именно той бил наследен и възприет в Европа, като намерил благоприятна почва в катаризма и в другите дуалистични ереси.

Друго обяснение, което пренебрегва богомилството, може да бъде формулирано най-сбито и точно по следния начин. Ролята, която старите източни ереси играли, била въвн от всякакво съмнение. Самото манихейство обаче било твърде отдалечено по време, за да може да окаже пряко влияние за появата на катаризма. Неговото въздействие било непряко. През втората половина на VII в. в Армения и Мала Азия се появила ереста на павликяните. Тя бързо спечелила привърженици в пределите на Византийската империя и през IX и X в. се разпространила също и в пределите на България. По принцип учението на павликяните било рожба или продължение на стария манихейски абсолютен дуализъм. *Именно павликянството оказало пряко влияние, имало непосредствено въздействие за появата на катаризма.* Катарите на Запад се явили като наследници или дори последователи на павликяните. Трябва да се добави относно това обяснение и следното. *Ролята на павликянството се приема и в днешни дни от мноо изследвачи, които поддържат мнението,*

*че ролята на богомилството на Запад е била много важна, но не отричай и шази на иавликянството.*

Някои изследвачи на катаризма, които отчасти отричат ролята на източните ереси и тази на богомилството, изразяват схващания, чиято същина е следната. Ересите на Запад са се появили в резултат на общественото и политическото развитие в Западна Европа и на сволуцията на Западната църква през XI в. Появата на катаризма трябва да се свърже преди всичко с църковните реформи през същия век: с Ключниското движение, което започнало още през X в., но достигнало най-пълно развитие през XI, с борбата за моралната чистота на духовенството (затънало до тогава в много пороци), с борбата против симонията и за целибат. Една част от борците, които се стремели да издигнат морала и авторитета на църквата, останала вярна на църквата и на нейния върховен ръководител, папата. *Другата част обаче, която търсела по-радикални и по-революционни промени, довела до създаването на ересите.* Така излязла на бял свят ереста (например движението Патария в Милано), която по-късно се разрастнала в мощно обществено движение в много страни. Що се отнася до старите източни ереси, може да е имало от тях някои заемки, но това не било най-важното. А що се отнася до богомилството, „il y a là d'évidents traits communs aux mouvements cathare et bogomile. Mais cette contemporanéité n'implique pas nécessairement dépendance“ (Р. Морген). Една друга, по-стара разновидност на това обяснение е, че е съществувал известен „паралелизъм“, но не зависимост или причинна връзка между катаризма и богомилството.

Тези са главните схващания, които намаляват или отричат ролята или влиянието на богомилството на западната историческа сцена. А кои са обясненията, които показват и установяват тази роля и това влияние? Кои са неоспоримо съществуващите факти и кои са проблемите, които заслужават по-нататъшна разработка и издирвания?

Преди всичко да се спрем на въпросите за социалната същност на ересите и за историческите обстоятелства, при които те са възникнали. *Безспорно е, че ересите, за които става дума, са религиозни учения, чийто догми се различават от тези на официалното християнство. Поради тази причина те са наречени ереси.* Основната характерна черта в догматиката на дуалистичните ереси е техният дуализъм, именно учението за двете начала на света и живота. Това учение не е само интерпретация на религиозни догми, откъсната от ежедневиия живот. Тя е извлечена от живота, обяснение на същността на самия живот. С това свое обяснение еретиците са могли, с абсолютна увереност, да претендират, че те са истинските последователи на Христа и найверни изразители на християнското учение, и нещо повече, те са могли да действуват като активни борци, в по-голяма или по-малка степен, срещу църквата и държавата, срещу всички власти и разпоредби. Дуализмът е могъл да служи на еретиците като философска обосновка или религиозна формулировка за техния протест срещу църковния и светски тогавашен ред. Тъй като настоящия свят е бил създаден от дявола, сатаната, този свят и всички закони и власти на земята може да бъдат

критикувани и отхвърлени в името на бога. Това обяснява социалната същност на ересите и също тяхното разпространение като мощни обществени движения в много страни, също и жестоката борба, водена срещу тях от официалните църковни и светски власти, от които те са били смятани безспорно опасни.

Като широки обществени движения ересите са включвали в своите редици пълноценен социален състав: селяни и бедни градски жители, богати граждани, дребни и дори едри феодали. За това свидетелствуват сигурни и убедителни сведения на изворите. Естествено отделните обществени слоеве или групи са имали свои собствени мотиви и причини, които са ги привличали към ереста. Трябва да се каже веднага, че местните условия са благоприятствували появата и разрастването на ереста, която се е зараждала най-напред в една страна, за да се разпространи и в друга, или да окаже помощ за зараждането на подобна ерес и в други страни. *Какъто официалното християнство во времето се е пооявило най-напред в едни, а после е било разпространено и в други страни, така и борбата срещу него по форма на ерес през средновековието е минавала по същия път. С други думи ние сме в състояние да говорим за възможността боюмилството да е играло роля за появата или развитието на катаризма, за неговото разпространение на Запад. Изворни сведения показват убедително това. Те ще бъдат посочени малко по-късно.*

Има и друго обстоятелство обаче, което обяснява възможността за разпространението на ересите от една страна в друга и за влиянието на богомилството на Запад. Това е историческата действителност в Европа от XI до XIII в. и по-специално засилването на отношенията и връзките между България и балканските страни и страните на Европейския запад. Тези отношения са станали по-оживени в резултат на търговията на западни градове, на първо място италиански, с Европейския югоизток, преди всичко с византийския свят. По време на кръстоносните походи бил установен пряк контакт между представителите на Запада и Изтока. Известен факт е, че първите три похода преминаха през Балканския полуостров, а четвъртият положи основите на Латинската империя на мястото на временно унищожената от кръстоносците и венецианците Византия. *Естествено по онова време връзките между народите на Запада и Изтока били особено оживени.*

Сега смятам, че можем да пристъпим към изложението на най-важните факти, засвидетелствувани от изворите, които показват ролята, която богомилството е играло в Западна Европа. Предварително трябва да се каже, че разпространението на богомилството във Византия, средновековна Сърбия, Босна и други части на Балканския полуостров е безспорен и не подлежащ на съмнение факт. Известно е също, че то е оказало влияние в румънските земи и в древна Русия.

На Запад, в Италия, Франция, Германия и другаде са се появили еретици дуалисти, известни най-общо като катарери. *Първият и най-важен факт, който се налага, както сравняваме учението на боюмилиите и катарериите, е еднаквостта или близостта на техните основни догми. Кол-*

*който повече бяха осветлявани и опознавани елементарно на тези догми, шолкова повече се потвърждаваше тяхната еднаквост.*

Що се отнася до катарите, напълно известно е, че те по своята догматика се делят на две основни групи — крайни или абсолютни дуалисти, и умерени или смекчени дуалисти. За богомилството съществуват известни съмнения между изследвачите относно характера на техния дуализъм. Предполагаше се, че богомилите са били също и абсолютни, и умерени дуалисти. Напоследък все по-ясно става, че те са били умерени дуалисти. Дори да е имало крило на абсолютни дуалисти отначало, то бързо е престанало да играе роля сред основната богомилска маса. Всъщност поп Богомил е създал и развил умерения дуализъм, по-близък до християнството, характерен със своя оптимизъм за крайното тържество на доброто. С това свое основно учение богомилите са спечелили широки слоеве не само в България, но и в съседните страни. Така например те са се разпространили масово във Византия, където още преди е било разпространено павликянството със своя абсолютен дуализъм.

И тъй при сегашното състояние на знанията за богомилската и катарската догматика въпросът за догматичното влияние на богомилството върху катаризма, или да го кажем по-точно, въпросът за възприемането на богомилски догми от катарите може да намери следния одговор. Само катарите умерени дуалисти, които са възприели умеренодуалистичните богомилски догми, са изпаднали под влияние на богомилите. Катарите абсолютни дуалисти са възприели абсолютнодуалистичните догми от павликяните и са били под тяхно влияние. Такъв отговор се потвърждава от съществуващата информация на изворите. Без да мога да дам подробни цитати, трябва да кажа, че сравнението на изворни сведения за богомилите и катарите умерени дуалисти потвърждава по неоспорим начин еднаквостта на техните основни догми. Така например данните на презвитер Козма в неговата „Беседа против богомилите“, на византийските извори Евтимий от Акмония, Евтимий Зигавин, Анна Комнина и др. за богомилите се покриват с тези на Бонакурзус, Райнер Сакони, със сведенията от разследванията на инквизицията на Запад.

Еднаквостта на богомилската и катарската догматика, или да формулираме по-правилно, част от катарската догматика, не може да бъде отречена. На лице са обаче и други убедителни доказателства и аргументи, които обясняват връзките на катаризма с богомилството. Това са организационните връзки между богомили и катари. Информацията за тези връзки е особено ценна. Част от тази информация показва пътищата и начините, по които богомилски догми са достигали и са били възприемани от катарите, а друга част дава доказателства за ръководната роля, която богомилски и други балкански еретически водачи (павликянски) са играли на Запад над катарите. Тук трябва да бъдат изнесени някои конкретни факти.

Известният западен автор от XIII в. Райнер Сакони, автор на ценно съчинение за еретиците, което е извор от изключително значение, пише

следното. Той изнася, че западният виден еретик Назарий, един от водачите на италианските еретици, от организацията на Конкорето, най-голямата по броя на своите привърженици еретическа организация и на Запад, и на Изток, заявявал открито, че е научил някои догми от „епископа и по-големия син на Българската църква“, т.е. од водачите на българските богомили.

Други доказателства показват, че някои водачи на западните еретици, са получили своя ранк от източни еретически водачи. Така например водачът на еретиците в Ломбардия, епископ Марко, е получил своя ранк от България, т.е. от водачите на българските богомили (Анонимен извор, цитиран от Никола Виние).

Други безспорни сведения показват, че източни еретически водачи са били казени и са пътували на Запад, в Италия, Франция и другаде, и са ръководили тайни еретически събори или други срещи. Особено типичен е примерът за „папа Никита“ от Константинопол който е ръководил събора на еретиците от Франция в град Сен Феликс дьо Карам през 1167 г. Подобен пример е пътуването и дейността на българския богомилски водач Петракус (Петър) в Италия.

Може да бъде посочена и друга информация от този вид за организационни връзки. Всички нейни сведения показват, че западните еретици са имали съзнанието, че са по-млади братя на източните еретици и че са научили и възприели от тях догмите и организационния опит.

Като се вземат пред вид всички сведения, трябва да се изтъкне, че те свидетелствуват за догматичната и организационната връзка и зависимост на богомилите с катарите умерени дуалисти. От друга страна съществуващи подобни сведения установяват връзките на павликяните във Византия, България и балканските земи с катарите абсолютни дуалисти.

Едно особено ценно сведение дава известният Райнер Сакони. Той нарича всички еретици дуалисти — катари на Запад, богомили и павликяни на Изток, с общото име катари. Така той изразява своето и на своите съвременници становище, че всички еретични дуалисти тогава са били членове на едно голямо и единно движение. Но той дава и извънредно важни подробности.

Той прави и изнася един списък на всички еретически организации от брега на Атлантическия океан до земите в Мала Азия, като дава поотделно и броя на техните най-видни представители, така наречените перфекти (съвършени). Според Райнер всички организации в Европа през първата половина на XIII в. били шестнадесет на брой. Като изрежда имената им по ред от Запад на Изток, той поставя на последно място „Българската и Драговичката църква“: *Ecclesia Bulgariae, Ecclesia Dugunthiae* (или *Dugranicae*). И прибавя: „Всички те водят произхода си от последните две“ (*Et omnes habuerunt originem de duabus ultimis*). Българската църква е организацията на богомилите в България, а Драговичката по всяка вероятност организацията на павликяните там.

Така влиянието на догмите на източноевропейските еретици, богомили и павликяни, и ръководната роля на техните организации върху катарите на Запад изглежда неопровержима по начало. Все пак съществуват някои въпроси, които не са достатъчно ясни. Съществуващата изворна информация се отнася за втората половина на XII и за XIII в. Поставя се въпросът, дали може да бъде издирена по-ранна информация, за XI и първата половина на XII в., за да запълни съществуващата празнина. И нещо друго, дали въпреки съществуващата празнина на информация влиянието на богомилството върху катаризма и през този ранен период може да бъде оспорено? И нещо трето, дали тази липса показва, че катаризмът е възникнал самостоятелно и независимо и че покъсно, вече безспорно, е бил повлиян от богомилството и павликянството? Това са въпроси, които налагат по-нататъшни издирвания и изследвания.

Едно друго, важно указание за връзките между богомилството и катаризма дава едно от имената, с което катарите са били наричани на Запад: във Франция, Италия, Унгария и други страни. Това е името „бугри“, срещано в различни варианти в документите — бугри, бугр, бугарес, булгарес, богри, буцероне и много други, а също и името Българска ерес (*Haeresis bulgarorum*). През последните години това име и неговото значение като важен исторически аргумент бяха подложени на по-детайлни проучвания главно от български историци и бяха постигнати безспорно важни резултати. Особен интерес представляват обясненията, срещани в тогавашните извори, за появата на това име и за неговото широко разпространение в устата както на привърженици и симпатизанти на ереста, така и на противници и преследвачи на еретиците. Въпросът е безспорно много сериозен и изисква някои примери, които давам.

В известния „Анонимен автор, цитиран от Никола Виние“ е написано следното: „тя (ереста, бел. м. Б. Пр.) беше пренесена от земите отгатакъ морето, именно от България: оттам тя се разпространи в други страни и придоби голяма популярност — земите на Лангедок, Тулуза, Гаскон. На това се дължи, дето албигойците биват наричани също булгр, от българя“.

В друг извор, „Трактат за еретиците от Анселм от Александри“, авторът, католик и съвременник на еретиците, пише изрично, че България била първата страна в Европа, в която се появила ереста. Говорейки по-нататък за събитията около Четвъртия кръстоносен поход и установяването на Латинската империя, същият автор пише за разпространението на ереста най-напред във Византия. И той продължава: „И тъй като французите бяха първи измамени от българите в Константинопол, еретиците в цяла Франция са наричани българя“.

В друго съчинение на един доминиканец от XIII в., Етиен дьо Бурбон, авторът, добре обучен теолог и много добре запознат с еретическите въпроси, дава допълнителни обяснения за западните еретици и техните връзки с България, като отбелязва дословно: „Те са наричани българя, понеже тяхното главно убежище е в България“.

Всички тези и редица други обяснения, които се съдържат в изворите, свидетелствуват по най-категоричен начин, че името на българите, широко разпространено на Запад като име на катарите, е сериозно доказателство за богомилското влияние върху катаризма. Във връзка с това име обаче, трябва да се признае, съществуват въпроси, които заслужават по-нататъшно внимание. На първо място трябва да се каже, че това име се е разпространило през XIII в., в началото на второто десетилетие на този век. То се явява в резултат на засилените връзки между източните и западните еретици в резултат главно на Четвъртия кръстоносен поход и създаването на Латинската империя. Съгласно сведенията на Райнер Сакони по онова време вече е съществувала „Латинска еретическа организация в Константинопол“ („Ecclesia Latinorum de Constantinopoli“). Сравнително късната поява на името потвърждава изнесената от мен преди информация за по-късната поява на сведения за влиянието на богомилските догми и за съществуването на организационни връзки между богомили и катари.

Когато споменаваме за отношенията на катарите с източните еретици, ние вече изтъкнахме наред с богомилското и павликянско влияние върху катаризма. Става дума за догматично влияние и организационни връзки между тях. За павликянско влияние и връзки свидетелствува също и едно от имената, което и било давано на катарите на Запад. Заедно с името на българите (в различни варианти, както беше посочено) катарите са били назовавани с още едно дошло от Изтока име. Това е името популикан, публикан, попеликен, пуликан, публикен, известно още и в редици други варианти. Няма никакво съмнение, че това е корумпирано име на павликяните. И това име подсилва преди изнесените от мен сведения, които свидетелствуват за факта, че наред с богомилското влияние върху катаризма е съществувало също и павликянско влияние върху него.

Ще се спра накратко на още един, последен аргумент за богомилското влияние на Запад. Той изхожда от някои литературни паметници на еретиците. Последните, и на Изток, и на Запад, са създали своя еретическа апокрифна литература. Тя била необходима за техните ръководители, пък и за някои обикновени по-просветени вярващи, да се поддържат чрез нейната духовна храна — да следват правилно повелите на своето учение, да намират отговор на някои догматични и житейски въпроси, които са ги интересували, да пропагандират своето учение, философия, морал, обществени задачи сред масите, за да привлечат колкото е било възможно повече хора към своите редове. Съдбата на тази литература е била дори по-нещастна от съдбата на някои нейни творци и читатели. Тя била по-успешно преследвана дори от самите еретици. И все пак има нещичко запазено и оцеляло през издирванията, унищоженията и кладите на инквизицията.

Оскъдните паметници на еретическата литература показват, че земите на богомилството на Балканите са били един од техните главни центрове в средновековна Европа. Тук са били писани много от тях и оттук са били разпространявани сред еретиците в земите на Балкан-

ския полуостров, в славянска Русия, където са били четени на техния разбираем за просветените хора славянобългарски оригинал. Някои еретически съчинения са поели дълъг и труден път към еретически огнища в Западна Европа, където са били преведени на латински или старофренски език, за да бъдат четени и ползувани там.

Особено характерен в това отношение е примерът с така наречената „Тайна книга“, известна още като „Лъжовно евангелие“, „Йоаново евангелие“, или „Книга на св. Йоан“, която е била едно от най-важните произведения на еретиците. Тя излага гледището на еретиците за бога, за сътворението на света и за съдбата на човешкия род. Известна е само в латински превод в два ръкописа, докато нейният български оригинал не е намерен. Не може да има съмнение, че това произведение е било пренесено на Запад от средновековна България, понеже на края на единия ръкопис се намира следната приписка, написана вероятно от някой инквизиторски ръководител: „Това е тайната книга на еретиците от Конкоредо (най-голямата катарска организация, както беше порано казано), пълна със заблуждения, донесена от България от техния епископ Назарий“. Това безспорно е същият западен еретически ръководител, който според Райнер Сакони, както беше изнесено, е пътувал до България и общувал с българските богомилски ръководители.

Друго произведение, известно в старофренски превод, което е било заимствувано от богомилите, е така нареченият „Катарски требник“. Той не е бил известен в български или гръцки текст, но въз основа на редица данни, които показват еднаква обредност на западните еретици и богомилите, се установява, че той е бил превод на преработен богомилски требник.

Апокрифното произведение „Видение Исаево“, разпространено между богомилите и между еретиците на Запад под название *Visio Isaiae*, също е било заимствувано от богомилите. Това било един древен апокриф за библейския пророк Исаия, известен под надслов „Възнесение на Исаия“. По-късно втората част от него била написана отделно на гръцки език като „Видение на Исаия“. Преведено на българославянски, това произведение намерило добра почва между богомилите в България и на Изток поради открояващите се в него дуалистични елементи. То било пренесено и преведено на Запад на латински, на който език има един запазен ръкопис.

Изнесените примери от литературната история, макар и не многобройни поради масовото унищожаване на еретическата литература, потвърждават данните на изворите по други въпроси за прякото влияние на богомилите от средновековна България и Балканския полуостров върху катарите в Западна Европа.

Всичко това показва приноса на богомилството в обществената мисъл и борба през средновековието, в изграждането на европейската цивилизация.



## РЕЗИМЕ

Борислав ПРИМОВ

РАСПРОСТРАНУВАЊЕ И ВЛИЈАНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО  
ВО ЗАПАДНА ЕВРОПА

Богомилството, како еретичко движење и големо општествено движење, кое води свое потекло од опширните предели на бугарската држава во текот на првата половина на X в., во времето на цар Петар, се распространило и укажало влијание не само во земјите на Европскиот Исток и Мала Азија туку и во Западна Европа. Прашањето за тоа распространување и влијание на Запад е мошне старо. Уште првите истражувачи на еретичките движења на патарените, албагојците или катарите во Италија, Франција, Германија и други земји го свртуваат својот поглед кон Бугарија, бидејќи западните еретици „дошле од Бугарија и оттаму го добиле најшироко распространетото име Бугри (Бугари)“ (Жак Бенин Босје).

Од времето на првите истражувања до денес врската помеѓу богомилството и западните ереси била сè повеќе истакнувана, поткрепувана од зголемени по број и по сила аргументи. Последниве можат да бидат групирани во следните основни по својата суштина видови.

На прво место стои догматичната еднаквост помеѓу источните и западните еретици — нивните дуалистички погледи. Дуалистичките концепции на богомилите и на западните катарии за неморалниот земски свет, за црквата и нејзините органи коишто ја изопачиле Христовата вера, за неморалната стварност и дејност на светските власти, ја покажуваат таа еднаквост.

Драгоцени изворни податоци сведочат за организациони врски помеѓу богомилите и катарите. Преку нив катарите ги прифаќаат основните елементи на учењето, формите на организација, начините на дејство и борба. Еретиците од балканските земји патуваат на Запад и им даваат конкретни совети на катарите. Во нив катарите гледаат и признаваат добри свои врховни раководители.

Важен аргумент за влијанието на богомилството на Запад е името на Бугарите, распространето како име на западните еретици — Бугри, Бугари, Бугарес, Богри и ред други варијанти. Најпосле беа извршени продлабочени истражувања по ова прашање. И беа пронајдени изворни податоци, коишто истакнуваат дека „ереста била пренесена на Запад... токму од Бугарија; со ова се објаснува фактот што еретиците на Запад се наречени Бугри, од името на Бугарите“ (Аноним на Винне).

Влијанието на богомилството врз капитализмот се потврдува од фактот што западните еретици доставувале и преведувале богомилска литература од Бугарија и се учеле од неа. Зачувани се скудни споменици, меѓу кои особено важен е примерот со така наречената „Тајна книга“, позната уште како „Јованово евангелие“ и со други имиња. На крајот од едниот ракопис се чита следната забелешка: „Ова е тајната книга на еретиците од Конкорето (најголема еретичка организација во Италија — заб. Б. Пр.), полна со заблуди, донесена од Бугарија од нивниот монах Назариј“.

И така, богомилството зазема видно место во општествено-политичките борби во текот на средновековието, игра важна улога во европската историја.

Nada MILETIĆ

## STEĆCI — ARHEOLOŠKI I LIKOVNI ASPEKT

Složena problematika i preobilna građa nadgrobnih spomenika srednjovekovne Bosne bila je za dugo, i začuđujuće, osvetljavana samo sa jednog određenog aspekta, što nije rezultiralo nikakvim trajnijim zaključcima, niti je zadiralo u ono što oni suštinski jesu: umetničko stvaralaštvo jedne određene oblasti u jednom određenom vremenu. Tek u najnovije vreme, parcijalno ili kao celina, oni postaju predmet proučavanja i analiza u okviru naše srednjovekovne umetnosti uopšte. Bilo kojim pristupom da su inicirana ova proučavanja, arheološki i likovni aspekt ostaju nezaobilazni. I kad su više usmerena ka istorijskim hronološkim i kulturnim komponentama, i kad je težište na estetskom vrednovanju stećaka, ona ostaju bazirana na elementima sadržanim podjednako i u jednom i u drugom aspektu, i samo tako, kao celina, ona mogu dati one rezultate koji se, na današnjem stepenu poznavanja problema, i očekuju.

„Nastali u doba punog feudalizma, sa svim njegovim istorijskim i društveno-ekonomskim pretpostavkama, među kojima želja za individualizacijom, izdvajanjem iz mase, uveliko probija okove anonimnosti, stećci su u isto vreme odraz duhovne klime evropskog srednjeg veka. Višestruki odjeci tek završenih krstaških pohoda, potencirana religioznost, hodočašća, dogmatske kontroverze i nemiri, imali su svoj ekvivalent u eshatološkim i soteriološkim preokupacijama u ovoj opštoj duhovnoj uznemirenosti. Kult mrtvih, održavan neprekinuto, bez obzira na izmenjena verska shvatanja, ukorenjenim strahom ljudskog bića pred smrću, mitom, legendom, sujeverjem, dobija nove komponente i manifestira se kroz nove forme, u kojima su jednako prisutni davni, tradicijom osveštani elementi i oni koje neminovno nameću savremena strujanja. Opšte prožimanje, na duhovnom i kulturnom planu, na relaciji Istok — Zapad, našlo je odraza i u svim granama umetnosti, pa i likovnim, bilo da se radi o spomenicima sakralnog i funerarnog karaktera, ili onima koji su služili u svetovne svrhe.

Obuhvatajući svojim medijevalnim granicama prostranu oblast od Une do Lima i od morske obale do Save, nekadašnja Bosna pokriva središnji deo antičkog Ilirika, u kome su se, od najdavnijih vremena, susretali i prelamali uticaji mediteranskog kruga sa onima koji su dopirali panonskom ravnicom, kanalisani kasnije kroz sve ono što je usledilo nakon podele na

Istočno i Zapadno rimsko carstvo, čija je granica učinila nekadašnji Ilirik perifernim zonama i jednog i drugog carstva. Za vreme koje nas zanima: perifernim krajevima dve kulturne sfere — vizantijskog Istoka i latinskog Zapada. Ovakvim položajem predodređena je nepomućena vezanost za stara nasleđa, arhaičnost poimanja, retardacija novih prodora i njihovo filtriranje na fonu ukorenjenih tradicija. Svojom pojavom i onim što je kroz njih izraženo, stećci se potpuno uklapaju u ovaj kulturno-istorijski, misaoni i emotivni kontekst“ (soptsveni citat).

Već i samo postavljanje nekropole ili pojedinog spomenika u prostoru, element koji, uz oblik, sadržaj i likovni postupak kao izraze umetničkog dela, nameće skulptura, otkriva nam ovu složenu sliku i duboku vezanost za davna nasleđa. Na čitavom području stećaka, uključujući i predele Like i zapadne Srbije, gde se stećci javljaju u logičnom sledu kulturnih strujanja, bezbrojna groblja ili usamljeni spomenici locirani su pod praistorijskim gradinama, na praistorijskim ilirskim tumulima, uz ostatke antičkih naselja, ranohrišćanskih crkava i groblja, uz kulturna mesta ranog srednjeg veka, uz crkve i groblja vremena kome i sami pripadaju. Izrazita vezanost za praistorijske tumuluse mora se posebno istaći, kao i činjenica da se nestankom stećaka ovaj lanac ne prekida — uz nekadašnju nekropolu pokopava se i dalje, na ruševinama nekadašnjih crkava sa stećcima podižu se nove, u čije je zidove, često, uzidano staro nadgrobno kamenje. Raspored spomenika unutar nekropole, dočaravajući ideju grada mrtvih, odslikavajući, neizbežno, i društvenu strukturu zajednice kojoj su pripadale, nanizanih u pravilne redove sasvim određenog smera, prenosi nam ujedno i nekoliko stoleća dugu tradiciju tzv. groblja na redove, čija je pojava, u arheološkom pogledu, obeležila kulturu evropskog ranog srednjeg veka.

Život oblika je nešto što se, bez obzira na epohu, razvija svojim tokovima, uključujući pojavu, trajanje i nestajanje, a zatim, u jednom ponovnom krugu, u određenim uslovima, vaskrsavanje nekoga od njih. Posmatrani kao celina, oblici stećaka prate ove tokove u različitom stepenu. Prihvatanje, vaskrsavanje, nastajanje i gašenje jednih, rađanje i dalje trajno zaveštanje drugih oblika, odraz su dinamične klesarske delatnosti i široke teritorijalne rasprostranjenosti sa svim kulturno-istorijskim pretpostavkama njihovog razvoja u pojedinim oblastima.

Najstariji, najjednostavniji i najrasprostranjeniji oblik stećka, ploča, nastavlja stariji oblik, i preko prvih nadgrobničkih natpisa sredinom XII veka i prve ukrašene nadgrobne ploče iz XIII veka najavljuje njihovu zrelu pojavu, da bi ujedno predstavljala i njihovu završnu fazu u prvim decenijama XVI veka. Opšte prihvaćena i varirana širom Evrope, u okviru stećaka ploča dostiže monumentalne razmere, da bi ponovo bila reducirana u jednostavni kamen.

Istu izdiferenciranost pokazuje i oblik označen kao sanduk, kojim se, od sredine XIV veka, obeležava nastajanje, puno sazrevanje i lagano gašenje samih stećaka. U prebogatoj skali oblika, proporcija ili ukrasa, koje srećemo na čitavoj teritoriji stećaka, uz natpise, moguće je nazreti odsjaje davnih kultura spojene sa jasnim uticajima savremenih spomenika susednih

oblasti, kao i originalna rešenja i domete domaćih klesara, bilo da se radi o jednostavnom, monumentalnom sanduku sa postoljem i natpisom Vlatka Vlađevića sa Lađevina, sa samog početka XV veka, ili o sanduku kombiniranom sa sarkofagom, pod kojim je u Maloj Gostilji, negde u prvoj polovini XV veka, pokopan „Vukašin sa svojom majkom Ružom“.

U zreloj fazi razvoja stećaka, sarkofag-sljemenjak je onaj oblik koji na ovom prostoru doživljava svoje vaskrsavanje, kratki rascvat od prvih decenija XV veka do njegovog kraja, i nestajanje u krugu ovih spomenika. Najjasnije vizuelno prenošenje poimanja groba kao kuće, kako nam to i natpisi prenose, ovaj davno poznati oblik, od etrurskih, rimskih i ranohrišćanskih sarkofaga, otkrivenih i u ovim krajevima, do reprezentativnih sarkofaga savremenih stećcima ili tek nešto starijih, u neposrednom i daljem susedstvu odražava i čvrstu tradiciju u okviru sepulkralne skulpture i transpoziciju kuće iz neposrednog ambijenta. Prvenstveno na osnovu ovog oblika, široko rasprostranjenog i nesagledivo variranog, uz ostale elemente, izvršena je podela na dve osnovne oblasti stećaka — Hercegovinu i istočnu Bosnu, što je samo polazna, neizbežna konstatacija pri upadnoj razlici između sarkofaga najrazličitijih proporcija od Brotnjica do Budimira i Donje Zgošće i niskih, izduženih sarkofaga srednje i istočne Bosne i zapadne Srbije, na kojima su već vidljivi odrazi orijentalnih uticaja. Spomenici ovog oblika pripadaju najistaknutijim ličnostima, ukrašeni su najbogatijim ukrasima, dopunjenim mnogim natpisima, i predstavljaju, često, najzrelija likovna ostvarenja.

Sasvim originalan i krajnje inventivan oblik dat je u neadekvatno nazvanom stećku visokom sanduku, čiji se zreli oblik i sasvim određen ukras može pratiti već od prvih decenija XV veka, da bi negde pri njegovom kraju, uz sanduk i sarkofag, postepeno nestao. Obilno zastupljen u nekropolama Crne Gore, istočne Hercegovine, duž odgovarajućeg priobalnog pojasa, i sasvim izuzetno u zapadnoj Hercegovini, specifično stiliziranim arkadama asocira mediteransku lokalnu arhitekturu, dok prateći ukrasi i česti natpisi omogućavaju i detaljnije analize. U sasvim usko omeđenoj oblasti Podrinja i istočne Bosne, i vremenski ograničen na poslednju fazu stećaka, javlja se i oblik stele, kao i sarkofag nastavak dalekih antičkih tradicija, uz sasvim određen, takođe znani, bogati floralni ukras ili likove pokojnika.

Zreloj etapi razvoja pripada i pojava stećka-krsta, koji se iz prvobitne oblasti — deo Crne Gore, Hercegovina i primorje — širi ka srednjoj Bosni, nadživljava stećke i nastavlja svoje trajanje kao nadgrobni znak do naših dana. Isklesan u najrazličitijim varijantama i razmerama, ukrašen sasvim određenim motivima, često postavljen uz ploču ili obeležen natpisom, on predstavlja davnu reminiscenciju i ukorenjenu tradiciju, asimiliranu sa savremenim tokovima, prelazeći iz ukrasa u samostalni oblik.

Orijentalni impulsi, primetni već od kraja XIV veka na jednoj grupi sarkofaga Bosne i zapadne Srbije, na stupu, obelisku ili pravom nišanu oni su sasvim jasni, i praćeni ukrasima stećaka, čine njihovo impresivno završno poglavlje negde u prvim decenijama XVI veka.

„Ornamentalni repertoar i njegov sadržaj čini drugu komponentu umetničkog opusa, kojoj je, kad su stećci u pitanju, moguće pristupiti na

više načina. Može se izvršiti klasifikacija ukrasnih motiva, može se izvršiti analiza svakoga od njih, može se utvrditi poreklo pojedinih motiva, objasniti njihov ikonografski smisao, odrediti simboliku, mogu se, konačno, sagledati i sve likovne karakteristike ukrasa i spomenika. Ali i za najminuciozniju analizu ostaće neuhvatljive beskrajne varijante pojedinih motiva, i još više, beskrajne kombinacije raznovrsnih ukrasa, ne samo na pojedinim, po obliku različitim spomenicima, nego i po krajevima u kojima se određeni oblik ili ornament pojavljuje. Isprepletenost i povezivanje ovih motiva, čak i ako ostavimo na čisto vizuelnoj, dekorativnoj strani, je tolika, da bismo pred tom raznolikošću mogli, u pokušaju analize, ostati popuno obeshrabreni. Ako uz to shvatimo da mnogi od ukrasa sadrže simboličnu, davno utvrđenu poruku, pristup postaje još složeniji.

Bogati fond uklesanih ukrasa, uopšteno svrstanih u ornamentalne trake geometrijskog i vegetabilnog porekla, arhitektonske motive, simbolične znake, heraldičke motive, predstave biljnog i životinjskog sveta, usamljene likove i figuralne scene, pruža neiscrpne mogućnosti otkrivanja uvreženosti pradávnih tradicija i kultova, milenijumima neokrnjene privrženosti, obogaćene kasnijom, razrađenom simbolikom antičkog sveta i ranog hrišćanstva. Prenete do punog srednjeg veka ove se tradicije stapaju na stećcima sa formama njima savremene umetnosti, vizantijske s jedne, i romanske i gotske s druge strane, čija su se višestruka prožimanja odrazila i na verskoj pripadnosti pokojnika i na njihovom grobnom kamenju. Ako su mnogi od brojnih ukrasa, upotrebljivanih u toku stoleća jednako u monumentalnoj umetnosti kao i u umetničkim zanatima — zlatarstvu, tekstilu, slonovači, rezbarstvu — i narodnoj umetnosti, izgubili ponešto od svog prvobitnog značenja, na stećcima oni su ipak znak. Ako ovo i ne prihvatimo, ostaje nepobitno jedno: kroz njih, uz nove motive ili oblike, stećci ulaze u opšte tokove njima savremene evropske umetnosti“ (sopstveni citat).

Ako bismo pokušali da ovo obilje arheološki samo dotaknemo, dospeli bismo do samog početka čovekove želje za likovnim izražavanjem, do ruke kao znaka na zidovima pećine, koja će milenijumima kasnije poprimiti i drugo, vremenu hrišćanstva i srednjeg veka adekvatnije značenje. U tom istom, pradávnom vremenu, srešćemo i predstavu jelena, prastaru personifikaciju besmrtnosti, jednako u paganskoj kao i hrišćanskoj simbolici, koju nam na stećku, u usamljenom prikazu ili uključenu u beskrajno varirane scene, prenosi eho negde duboko zapretanih vremena. Mnogo mladi, mada još uvek daleko u prošlosti, rađaju se znaci sunca, svetlosti, obnavljanja, rađanja i vaskrsenja izraženi spiralom svih oblika, krstom, svastikom, vencem, rozetom-elisom, neugasivim simbolima u svim vremenima i na krajnje udaljenim prostorima, na predmetima najraznovrsnije namene, sepulkralne takođe, među kojima stećci čine samo jednu enklavu, u jednom određenom vremenu, svom okrenutom spasenju, sujeverju, simbolu. I po dalekom poreklu i po dubokoj simbolici njima se pridružuje ankh, hijeroglif života, zatim Hrista, spasenja i besmrtnosti, dobro znan sa koptskih stela i među brojnim varijantama krsta na ploham a stećaka. I figura oranta ili uskrslog Lazara, uz tau-krst, pripadaju ovom gnostičkom krugu,

hristijaniziranoj varijanti pradavnih pogrebnih rituala, odjecima mističnih inicijacija. Već u ovim hronološkim slojevima Knjige mrtvih prikazuju nam pogrebnu igru i plač, kasnije takođe propisane kao deo zagrobne liturgije (*Ordo commendationis animae*). Mogu li se, onda, drukčije protumačiti ta bezbrojna kola na stećcima, bez obzira u kojoj ih ikonografskoj varijanti ili likovnoj realizaciji srećemo?

Već su etrurske situle (kao i mnogi drugi spomenici) prikazale pticu na leđima jelena, udvajajući simboliku umrle duše i njenog spasenja, čijoj simbolici pripada i drvo života flankirano pticama, prispelo do stećaka kao odjek prastare iranske mitologije, ili samo drvo kao pribežište duše, metafora nebeskog Jerusalima — vaznesenja. Ovom krugu pripada i pegaz, uz Dioskure i njihovu sestru Jelenu i njihov astralni ciklus obnavljanja, a čiji se kult, duboko uvrežen i u najrazličitijim vidovima izražen, zadržao do našeg vremena, ostavši uklesan, u jednom trenutku, i na stećcima. Zmija, izrazito htonsko božanstvo stare mitologije, neodvojivo vezana sa smrću, preuzeta kasnije i u germanskoj mitološkoj varijanti, vraća se na stećke kao neizbrisiv trag.

Za predstave pokojnika, konjanika, porodica, ili božanstava, polubožanstava posutih po antičkim stelama, kao i za bogati floralni i vegetabilni ukras ili prikaz lova, rimska mitologija i umetnost ponudile su i previše uzora, bliskih i po vremenu i prostoru, da bi mogli ostati po strani. Ipak, svojom simbolikom i eshatološkom i soteriološkom koncepcijom, i onim što je u sebe upilo i dalje zračilo, rano hrišćanstvo bilo je po duhu najbliže onima koji su podizali stećke, ukrašavajući grobnice znakovima krsta, rozete, goluba, loze s grozdovima kao vizuelne transpozicije teksta jevanđelja, uz vreže i cveće, petla, krst flankiran pticama, orante, Bogorodicu s detetom, Raspeće, sv. Jelenu, sv. Hristofora ili svete ratnike, scene lova na jelena ili vepra i brojne druge fabulozne životinje preuzete iz egipatskih ili grčkih varijanata *Physiologusa*. I uz još mnogo toga što se nataložilo u duhovnoj sferi medijskog čoveka, preokupiranog dualističkom vizijom života i izbavljenja.

Samo naizgled manje natopljen simbolikom repertoar tzv. životinjskog stila, kojim je obeleženo stvaralaštvo ranog srednjeg veka, posudio je svoje motive, ne samo na stećcima i ne samo kao ukras. Kao što ni davni orijentalni motiv — ptica grabljivica sa zecom u kandžama — do nas prenet preko vizantijske umetnosti, na stećku nije puki ornament. Preko vizantijskih spomenika stigao je, između ostalih, i motiv razlistalog krsta, približavajući daleki iranski mit i nalazeći, na funerarnom kamenu, svoje logično mesto.

Ništa manje simbolični nisu ni oni ukrasi, čija se pojava može objasniti savremenim tokovima retardirane romanike i gotike, arhitektonski motivi, neki portreti i figuralne scene, kao i predstave životinja poznate sa brojnih portala i kapitela, pune alegoričnosti koja nas preko zodiâ i romanskih bestijarija vraća starom uzoru.

Prikaz grada, kreneliranih utvrda i kula, scene pod gradom, lov i viteška igra, odraz su života u punom razvoju feudalnog doba, a ipak ovde, na grobnom kamenju, i pored realističkih detalja u kojima prepoznajemo

vreme i njegove spomenike, katkad i ličnost, nisu lišeni jedne druge, dublje poruke, bilo da se radi o arhitektonskim detaljima ili scenama lova na jelena, medveda ili vepra, sa sokolom i psima, na konju ili u nekom drukčijem poretku, i nebrojenim scenama viteških borbi, od kojih svaka nameće višeslojno tumačenje. Bezbrojni prikazi oružja, štita s mačem i heraldičkim insignijama, mača, luka i strele, koplja i zastave, nepobitno su detalji realnog života i društvenog ustrojstva savremenog trenutka, mada povremena pojava ptica na štitu daje već poznati simbolični prizvuk. Isti problem postavlja i predstava krina. Heraldički znak savremenih kraljevskih porodica, pa i bosanske, koji srećemo u kamenoj plastici, tekstu, nakitu, grbovima, pečatima i na novcu, dekorativni motiv preobilno upotrebljen, u nekoliko vidova i na stećcima, ima svoje značenje i u razvijenoj medijevalnoj simbolici cveća, čiji se odrazi, kad je nadgrobni spomenik u pitanju, ne bi mogli zaobići.

Ostavljajući po strani ono što čini čisto dekorativne elemente u ornamentici stećaka, napomenuću samo da i mnogi natpisi na stećcima nisu lišeni vraćanja davnim formulama, ukomponovanim u realistične podatke o pokojniku i njegovom vremenu.

Zadržali smo se nešto više na ovoj komponenti našeg pristupa da pokazemo, makar samo i u glavnim crtama, svu složenost koju nameće proučavanje ovih spomenika, i slojevitost porekla mnogih ornamentalnih motiva, koje su mnogi tako dugo, i još uvek, označavali samo jednim terminom: bogumilski, smatrajući da je time objašnjeno sve — i istorijski okvir, i etnička i verska izdiferenciranost, i sasvim različiti kulturnoistorijski uslovi i likovne tradicije na tako širokom prostoru na kome se pojavljuju stećci. Ako bi ovaj termin i mogao tangirati neki vid duhovne i materijalne kulture srednjovekovne Bosne, primenjen na stećke on ne objašnjava ništa — ni vreme u kome su dostigli svoj puni rascvat, ni opseg, ni njihovo lociranje, ni raspored unutar nekropole, ni raznovrsnost oblika, ni porijeklo motiva, njihovu likovnu stranu najmanje.

Intenzivna klesarska delatnost na čitavoj teritoriji stećaka ostavila, nam je nekoliko desetina hiljada danas sačuvanih spomenika, neravnomerno zastupljenih u pojedinim područjima ove široke oblasti, neravnomerno grupisanih u izuzetno prostrane nekropole, veća ili manja groblja, izdvojene grupe ili postavljenih kao usamljen kamen. Brojni kamenolomi, korišteni od davnina, pogodovali su razvoju ove delatnosti, u kojoj su generacijama majstori vični kamenu ostvarivali zamisli svojih naručilaca i svoje, prenoseći svoja znanja i stare tradicije preuzete u jednom trenutku i od strane bosanskih „kovača“.

Najveći broj nekropola smešten je u južnom pojasu teritorije obuhvaćene stećcima, što će reći u delu Dalmacije, Hercegovini i delu Crne Gore, a zatim u severnom, sa jugozapadnom, srednjom i istočnom Bosnom i zapadnom Srbijom kao posebnim celinama. Stećci severozapadne Bosne, Slavonije i Like samo su bleđi izdanci zrele umetnosti u susedstvu. U ovoj razduženoj klesarskoj delatnosti, koja svoj puni razvoj i vrhunac doživljava u toku jednog stoleća, u decenijama od kraja XIV do kraja XV veka, najzrelija ostvarenja, najviši domet dostignuti su u nekropolama Hercegovine sa delom Crne

Gore, Imotske krajine sa delom jugozapadne Bosne, i u grobljima srednje i istočne Bosne. Dvadesetak „kovača“ koji su uklesali svoje ime, dragoceni podatak vremena i ambijenta u kome su stvarali, samo je mali broj među tolikim bezimanim klesarima, čiji nam opus ni danas nije saglediv ni u obimu, ni u precizno omeđenom opsegu brojnih klesarskih krugova koje naslućujemo, ni u detaljno ispitanim osobenostima klesarskih radionica ili samog majstora. Ne govorimo detaljnije o tome ni sada, jer to jednostavno ovog časa nije moguće, ako bismo hteli da naši zaključci budu zasnovani na svim komponentama svestrane likovne analize, u koju bi morali biti uključeni i svi elementi o kojima je prethodno bilo govora — smeštaj nekropole, njeno prostorno formiranje, izbor oblika u pojedinim oblastima, izbor motiva, njihova ikonografska rešenja i likovna transpozicija u različitim područjima — podrazumevajući kontinuitet i u tradiciji lokalnih klesarskih radionica i različitih uticaja monumentalne umetnosti pojedinog kraja.

Izdvajajući samo najizrazitije primerke iz ove teško uhvatljive građe — sarkofag iz Brotnjica, siluetom i ukrasom sav u mediteranskim tradicijama, sanduk iz Vrulje, ukrašen zrelim, snažno razvijenim arhitektonskim elementima monumentalnih raških spomenika, sarkofag iz Opličića, iz ruke Grubača kovača, s nizom krinova u arkadama, sarkofag iz Lokvičića i sarkofag sa Ravanjskih vrata, s viteškim scenama u arkadama, impresivni sanduk iz Lađevina, niski sarkofag iz Nabojina i nišan iz Donjih Bakića — možemo ponovo potvrditi i ovde: čudnu spregu duhovne zrelosti majstora „kovača“ i nespretnog poteza kojim se iskazivao. Čak i na najbogatije, najzrelije ukrašenom spomeniku, sarkofagu iz Donje Zgošće, s naizgled nelogično kombiniranim motivima, vidljiva je ova divergentnost, gde probrani ukras i znalacki sprovedena kompozicija, nisu u svim detaljima znalacki izvedeni. Rustično i naivno izbija i ovde.

Retki arheološki istraženi grobovi pod stećcima ni položajem unutar nekropole, ni položajem pokojnika u grobu, ni otkrivenim nalazima, ne odaju nikakve razlike u odnosu na grobove nad kojima nisu postavljeni stećci. Staklene čaše, ostaci brokata, luksuzna dugmeta, naušnice, prsteni, novac ili oružje, pripadaju fondu nalaza poznatih i iz ostalih grobova XIV i XV veka. Među ovim grobovima, natpisom označenim, jedan pripada gospođi Goisavi, kćerki Đurđa Balšića i ženi Radića Sankovića, pokopanoj 1398 godine, drugi monahinji Polihraniji, sestri kaznaca Sanka, ženi Nenca Čihorića, pokopanoj u dane kralja Tvrtka. Kako bi ovakve ličnosti mogle pripadati heretičkom krugu?

Argumenti za dokaz eventualne bogumilske pripadnosti svekolikog raznorodnog življa srednjovekovne Bosne moraju se tražiti mimo stećaka i ukrasa na njima.



## RESUME

*Nada MILETIĆ*

## LES STECCI — ASPECT ARCHEOLOGIQUE ET PLASTIQUE

Dans le contexte du thème du symposium, l'auteur estime que l'étiquette d'art bogomil appliquée aux stecci ne tient (pas) ni du point de vue historique, ni archéologique et plastique de cette problématique complexe, tout en soulignant qu'on ne saurait avec ce terme éclaircir toute la complexité de cette question, qu'il s'agisse de la composante historique et socio-économique ou de celles qui font la part inséparable de l'analyse esthétique de ces monuments extraordinaires.

La tradition millénaire, assimilée aux courants historiques, culturels et artistiques du temps, évidente dans l'emplacement des nécropoles et dans la disposition des monuments là-dedans, ainsi que dans les formes et la décoration riche et diverse, y compris la symbolique inévitable de certains motifs, n'est que l'élément de départ pour l'analyse essentielle et détaillée de cet opus exceptionnel de l'art médiéval dans ce pays. Par une épithète, quelle qu'elle soit, il est impossible de l'embrasser ni de l'expliquer; ainsi marqué sans fondement, il ne saurait, d'aucune façon, servir à soutenir des conclusions sur les circonstances historico-culturelles et l'atmosphère spirituelle de la Bosnie médiévale en général.

Александар СТОЈАНОВСКИ

## ЗА ЕДНА МОЖНА ТРАГА ОД БОГОМИЛСТВОТО ВО ТУРСКИТЕ ПОПИСНИ КНИГИ ОД XV ВЕК

Веќе и самата формулација на насловот упатува на сосем скромната цел на ова соопштение, која произлегува не само од карактерот на ползуваните податоци, туку и од фактот дека се впуштаме во една проблематика што излегува од рамките на нашата потесна научна преокупација. Што нè натера и покрај таквите околности да се решиме јавно да размислуваме за една можна трага од богомилството или, подобро, од средновековните ереси во XV в.? Нè охрабри консултацијата со колегата Драгољуб Драгојловиќ кој длабоко навлегол во историјата на богомилството и на еретичките движења воопшто. Па, ако на ваков начин си создадовме извесен простор за истапување пред еден толку ценет собир на специјалисти, нека ни биде дозволено да преминеме на самиот предмет.

Работејќи врз еден посебен вид османлиска архивска граѓа, врз т.н. пописни книги (Tahrir или Tarih defterleri) кои се однесуваат за Македонија а потекнуваат од XV в., имавме можност на повеќе места да го сретнеме името „Ахријан“, придодадено кон личните имиња. И веднаш да кажеме дека токму тоа име во себе како да носи извесна специфична верска или социјална содржина. Впрочем, името не ѝ е непознато на науката, па ќе биде нужно малку да се задржиме на постојните мислења за него.

Веројатно најопстојно и сè доскоро најмеродавно беше мислењето на бугарскиот научник Ст. Н. Шишков, изложено уште во 1936 г<sup>1</sup>. Пишувајќи за значењето и потеклото на имињата „Помак“ и „Ахријанин“, Шишков констатира дека се тоа „две главни, единствени имиња со кои воопшто се наречуваат Бугарите, кои, по едно време во неодамнешното минато, ја примиле исламската вера, т.е. оние од нив што се исламизирани, потурчени“. Наоѓајќи дека името „Ахријанин“ и неговото потекло се од особено големо значење за науката, авторот најпрвин ја определува територијата на која тоа име се употребувало. Тоа е само Родопската област, односно Асеновградско, Чепинско, Неврокопско,

<sup>1</sup> St. N. Chichkoff, *Българо-мохамеданиите (Помаци)*, Пловдив, 1936, 13—26.

Серско, Гумулцино, Софиско и други, каде што христијанското население своите исламизирани сонародници и соседи не ги наречува „Помаци“, туку „Ахрџани“, а така се знаат и си велат и самите исламизирани, макар што им е подеднакво непријатно за себе да го чујат и едното и другото име, а им е приемливо, дури и гордост, да се наречуваат Турци.<sup>2</sup> Категорички тврдејќи дека името е „чисто локален, нетнички народски збор, познат и општоупотреблив само во пределите на Родопската област, а надвор од неа е непознат, неразбирлив“, авторот преминува на прашањето за неговото потекло. Тој ги прикажува постојните претпоставки, од кои првата го доведува во врска со името на некогашната област или тврдина Ахридос во Родопите; втората — со библиското име Агарјани; третата — со старото трако-илдирско племе Агријани, кое го населувало пределот крај р. Струма; четвртата — со грчкиот збор Ахреос (Αχρειος), што значи нечесен, непогоден, неспособен, неплезен човек; петтата — со турско-арапскиот збор ахара-јан, кој ги означувал оние кои последни го примиле исламот, и тоа дури по спротивставувањето и одбегнувањето<sup>3</sup>. Самиот Шишков како да е склон да прифати дека првичното потекло на името е грчко, односно дека од погоре споменатиот збор Ахреос доаѓало името на трачкото племе Агријани, кое живеело по долината на Струма или меѓу Струма и Места<sup>4</sup>.

Врз основа на османлиските изворни податоци за името „Ахријан“, југословенскиот турколог Недим Филиповиќ го доведува под сериозно сомнение мислењето на бугарскиот научник, особено во однос за протегането на тоа име само во Родопската област, при што искажува некои свои, макар и доста претназливи и докрај неискристализирани претпоставки<sup>5</sup>. Поинаку и не можел да постапи, бидејќи карактерот на расположивите извори не му дозволувал да оди понатаму во конкретизирање на своите размислувања. Ќе биде полезно и неопходно, во нешто скратена форма, да ги предадеме основните компоненти на неговата критичка забелешка. Пред сè, тој констатира дека името „Ахријан“ се среќава во повеќе османлиски пописни книги (дефтери) од XV в., кои се однесуваат за Балканскиот Полуостров, а во прв ред на неговите јужни и средни области. Меѓу муслиманите што го носеле овој прекар, наместо татковото име, имало и османлиски спахии, па дури и такви чиишто феудални поседи (тимари) биле доста големи. Од ова Филиповиќ заклучува дека придоданото име „ахријан“ на тие исламизирани спахии не звучи подбивно, туку можеби ушатува на друга своја содржина во она време, при што го поставува прашањето дали тука, барем што се однесува до исламизираниите спахии со прекарот „Ахријан“, не се работи за луѓе што својата приврзаност кон османлискиот поредок ја посведочиле не само од идеолошко-верски мотиви, и кои можеби го претставувале оној тип луѓе родени од тогашната политичко-морална

<sup>2</sup> Истото, 19.

<sup>3</sup> Истото, 20—21.

<sup>4</sup> Истото, 26.

<sup>5</sup> Nedim Filipović, *Princ Musa i šejh Bedreddin*, Sarajevo, 1971, fus. 261, str. 235—238.

атмосфера, толерирана, ако не и поттикнувана, од османлиските власти, во која доминирале тенденциите јазот меѓу двете спротивни религии, христијанството и исламот, да се надмине со заеднички општествено-политички цели на припадниците на осмалинската феудална класа и балканските луѓе, дадени во реализирањето на османлиската феудална заедница<sup>6</sup>. И понатаму следат прашањата: „Дали под таквите балкански луѓе треба исклучиво да се подразбираат само припадниците на исламизираниот дел на Бугарите од Родопскиот крај или називот „Ахријан“ во тоа рано време го означувал споменатиот тип балкански човек и од другите краишта на Балканот кои биле во тоа рано време под османлиска власт? Дали масовната појава на таквиот тип во родопскиот крај не придонела неговиот назив, помалку типичен и разреден во другите области на Балканот, постепено, со текот на времето, да се повлече, изгуби и ограничи на родопскиот крај“, добивајќи „призвук на ирониично потценување, презир, со оживување на поранешната предосманлиска содржина на тој поим“.<sup>7</sup> Како поткрепа на ваквата претпоставка, авторот наведува еден карактеристичен пример од пописот во Албанија, составен во 1431/32 г., каде што за Ахријанот Алија, кој за време на Мурат II добил тимар од 10.000 акчиња, се вели дека е од Јованова земја („Yuvan ilin'lüdüür“), т.е. по потекло од земјата на Јован Кастриот, таткото на Скендербег<sup>8</sup>. Сосем е разбирливо дека авторот ја отфрла можноста овде да се мисли на муслимански спахија од родопскиот крај. Напротив, смета дека тука поскоро се работи „за христијанско-албански благородник кој се исламизирал и го покажал своето политичко пристапување кон османлиската власт, па добил значително голем тимар“.<sup>9</sup> На крајот, Недим Филдповиќ приведува уште еден пример, овојпат извлечен од пописниот дефтер за Босанскиот санџак од 1489 г., кој не само што претставува силна поткрепа на неговите гледишта за застапеноста на името „Ахријан“, туку има посебно значење и за нашето натамошно излагање. Имено, во тој попис, кај с. Невиздраг, нахија Неретва, бил запишан Радина Ахријан. Тој се наоѓал на чело на селото, кое имало 59 куќи и 5 неженети. Од куќите две биле муслимански: едниот од домаќините бил неофит, а другиот исламизиран од второ колено. Меѓу христијаните на авторот му направиле впечаток три имиња: Богумио, син на Радој, Вукашин Пришлец и Радовац, син на Миогостин. Авторот завршува со следниов коментар: „Ова е прв случај во бројните пописни дефтери да го сретнуваме прекарот „Ахријан“ кон христијанското име. Тешко е да се претпостави во далечната Херцеговина, во едно село на пределот околу Неретва, да се најде на чело на селото човек дојден од Бугарија. Споменатиот Радина Ахријан носи христијанско име и не е запишан меѓу исламизираниите луѓе од тоа село. Според тоа, прекарот „Ахријан“ овде не означува исламизиран човек.

<sup>6</sup> Истото, 236—237.

<sup>7</sup> Истото, 237.

<sup>8</sup> Истото, 237.

<sup>9</sup> Истото, 237.

Треба да се забележи дека Радина Ахријан го плаќа испенцето и другите давачки, како и другите христијани од тоа село, и се наоѓа надвор од феудалната класа. Тоа што се наоѓа на чело на списокот за попис на селото, може да укажува дека е старешина, односно дека се наоѓа меѓу видните селани. Од сето ова произлегува дека неговиот прекар „Ахријан“ не ја означува неговата карактеристика на исламизиран христијанин, туку негов поинаков статус.<sup>10</sup>

Нашите изворни податоци за ова соопштение се од истиот вид, како и оние што пред себе ги имал Недим Филиповиќ. И веднаш да речеме дека тие во голема степен ги потврдуваат и поткрепуваат неговите претпоставки и констатации. Името „Ахријан“ го среќаваме на различни места низ Македонија во XV в. Што е уште побитно, сега сме во можност да приведеме многу повеќе примери за тоа дека тоа име, односно прекар, го носеле и лица од редовите на христијанското население на Балканот. Така, во еден пописен дефтер од пред 1445 г. во Велешкиот вилает бил регистриран само еден „Ахријан“, и тоа среде „неверниците“, односно христијаните.<sup>11</sup> Во еден друг пописен дефтер од 1452/53 г. во Тетовскиот вилает тоа име го наоѓаме кај тројца регистрирани христијани, а во Скопскиот вилает кај 12 христијани и 6 муслимани, од кои четворица живееле во самото Скопје, а покрај тоа и едно од скопските маала се викало Ахријан Хасан.<sup>12</sup> Во нецелосно зачуваниот и недатиран пописен дефтер од шесеттите години на XV в., во кој е опфатена пошироката Серска област, утврдивме дека името „Ахријан“ е присутно кај 8 христијани и 6 муслимани, и тоа: во Демархисарскиот вилает кај двајца христијани и еден муслиман, во Серскиот вилает кај двајца христијани и четворица муслимани (од кои тројца во самиот Серез), во нахијата Каледендра кај еден христијанин, во вилаетот Остро-во кај двајца христијани, во вилаетот Кешишлик кај еден христијанин и

<sup>10</sup> Истото, 237—238. Дури по одржаниот симпозиум за богомилството, на кој го поднесовме овој наш реферат, имавме можност да се запознаеме со содржината на статијата на V. L. Ménage: *On the ottoman word Ahriyân / Ahiryân*, објавена во *Archivum Ottomanicum*, Tomus I, Anno 1969, Mouton, 198—211. Наоѓаме дека многу педантно собраните примери за употребата на зборот „ахријан“ или „ахирјан“, како и коментарот на Менаж, сè уште оставаат простор за претпоставката што се обидуваме да ја застапуваме.

<sup>11</sup> *Турски документи за историјата на македонскиот народ*. Опширни пописни дефтери од XV век, том II, Скопје, 1973, 55. Овде, како и скоро на сите други места во досега објавените три тома пописни дефтери, преведени на македонски јазик, а во издание на Архивот на Македонија, името Ахријан погрешно е прочитано како Агријан (или Агрјан). Погрешното читање го предизвикал начинот на кој тоа име е пишувано со арапски букви. Што се однесува до именувањето на населението како „неверничко“ (од *gebr* — неверник), за такво во пописите било третирано целокупното немуслиманско население на Балканскиот Полуостров, а во Македонија скоро редовно под него се подразбирало христијанското население.

<sup>12</sup> *Турски документи*. . . , III, Скопје, 1976, 56, 69, 106, 158, 161, 163, 171, 180, 186, 198, 224, 231—233, 249, 259, 261, 276 и 280. Во збирот не се внесени двете погрешно прочитани имиња (стр. 239 и 240), бидејќи во прашање не се „Ахријани“. Со оглед на нашата тема, особено е потребно да се забележи дека наместо погрешно прочитаното „Агријан, син на поп“ (стр. 240), треба да стои „Игнат, син на поп“.

во градот Драма, од истоимениот вилает, кај еден муслиман.<sup>13</sup> Во пописниот дефтер од 1467/68 г. во Велешкиот вилает името „Ахријан“ е присутно кај двајца муслимани и тројца христијани, а во Скопскиот вилает само кај тројца христијани, продолжувајќи да егзистира и во веќе споменатото име на едно од скопските маала<sup>14</sup>. Во еден друг пописен дефтер од истото време, односно од 1468 г., во Битолската нахија биле регистрирани 7 христијани и еден муслиман со името „Ахријан“.<sup>15</sup> Од нив еден христијанин и еден муслиман биле жители на самата Битола. И, најпосле, во пописниот дефтер од 1481 г. во Леринската нахија името „Ахријан“ се сретнува кај 9 лица, сите „неверници“, т.е. христијани<sup>16</sup>.

Врз основа на претходните бројчани показатели за „Ахријаните“ не би смеело да се прави никаква аналогија за нивното присуство во оние делови на Македонија што не се опфатени со овој наш преглед, и тоа не само поради непогодноста на самите показатели, бидејќи во нив се вклучени и случаите кога е регистриран син или жена на „Ахријан“, туку уште повеќе поради очигледната несразмерност во однос на застапеноста на тоа име, земајќи ги предвид и територијата и времето. Ова дотолку повеќе што при пописот на Костурскиот вилает од пред 1445 г.,<sup>17</sup> на вилаетите Горни и Долни Дебар, Долго Брдо, Река и Черменица од 1467 г.,<sup>18</sup> на Прилепскиот вилает, Мориовската, Кичевската и Тетовската нахија од 1467/68<sup>19</sup> г. и на вилаетите Неврокоп и Зихна од шесеттите години на XV в.,<sup>20</sup> никаде, на ниедно место, не е регистрирано името „Ахријан“<sup>21</sup>. Меѓутоа, за нас во овој момент е многу значајно дека врз основа на изнесените податоци може да се донесат, или, да се потврдат, две битни констатации:

Прво, името „Ахријан“ во минатото не било познато само во Родопската област. Напротив, во XV в. тоа е присутно на различни балкански простори под османлиска доминација. Навистина, барем како што покажуваат османлиските извори, кои имаваме можност да ги консултираме, името е многу ретко, но иста е ситуацијата и во Неврокопско и Серско, кои се составен дел од Родопската област.

И второ, тоа име, односно прекар, во минатото не било својствено само за исламизираното христијанско население, напротив, во XV в. тоа било еднакво присутно и кај муслиманите и кај христијаните.

Со оглед на првата од овие две констатации, невозможно е да се брани мислењето дека тоа име го носело некое трако-илирско или пак словенско племе<sup>22</sup>. Против таквата можност говори и податокот

<sup>13</sup> Istanbul, Başbakanlık Arşivi, *Tapu defteri* № 3, пар. стр. 56, 105, 109, 157, 159, 162, 184, 193, 273, 314, 323, 395, 414 и 484.

<sup>14</sup> *Турски документи... (I)*, Скопје, 1971 стр. 145, 150, 184, 443, 445 и 448.

<sup>15</sup> Истото, II, 141, 144, 154, 211, 248, 252, 268, и 269.

<sup>16</sup> Истото, 319, 402, 416, 449, 474 и 485.

<sup>17</sup> Истото, 69—122.

<sup>18</sup> Истото, III, 287—428.

<sup>19</sup> Истото, I, 37—130, 195—410.

<sup>20</sup> *Tapu defteri* № 3, 120—153, 422—483.

<sup>21</sup> Ова име не се сретнува ниту во пописот на Нишката каза од 1498 г. (Istanbul, Başbakanlık Arşivi, *Tapu defteri* № 27).

<sup>22</sup> За последнава претпоставка види поопширно кај St. N. Chichkoff, цит. дело, 24.

што го извлековме од еден пописен дефтер за Ромите од европскиот дел на Османлиската империја од 1523 г.: во Нишката каза е регистрирана една група (демаат) Роми-муслимани, на чело на која се наоѓа нејзиниот старешина Јонус, син на Али, кој бил познат и под друго име, како Ахријан Димитри<sup>23</sup>.

Значи, името „Ахријан“ не било ниту верска, ниту етничка ознака на лицата што го поселе. На таков начин доаѓаме до најбитното, но наедно и најтешкото прашање: каква содржина крие во себе името „Ахријан“?

Примерите од албанскиот дефтер од 1431/32 г. како да даваат подлога за помисла дека прекарот „Ахријан“ подразбира посебен, привилегиран општествен статус на неговите носители. Зашто кај сите тие примери станува збор за муслимански спахи: Ахријан Исхак, Ахријан Шахин, Ахријан Али и Ахријан Доган. Кон нив ние би го додале и името на уште еден Архијан Доган, не исклучувајќи ја можноста тоа да е едно и исто лице, чиј син, „стариот спахија“ Лалита, бил запишан во пописот на вилаетот Колоња, составен пред 1445 г.,<sup>24</sup> како и на Ахријан Хасан, чие име го носело едно од скопските маала.<sup>25</sup>

Многу понизок, но сепак посебен општествен статус, авторитет и углед уживал и веќе споменатиот старешина на групата Роми, Ахријан Димитри, а веројатно и првиот човек на с. Новиздраг во нахијата Неретва, Радина Ахријан. Првозапишани, што може да значи и старешини или угледни луѓе во своите населби биле уште: Димитри, син на Ахријан од битолското село Света Петка,<sup>26</sup> Владе, син на Ахријан Јосиф од леринското село Елхово,<sup>27</sup> Хизир Ахријан од маалото Бостан-ага во Скопје,<sup>28</sup> Стале Ахријан од велешкото село Долно Раковец<sup>29</sup>, а таков веројатно бил и Ахријан Протугер од скопското село Блатец.<sup>30</sup>

Во прилог на ваквото толкување на името „Ахријан“ употребе-но во пописните дефтери од XV в., како да оди и фактот дека веќе во наредниот, XVI в., тоа име скоро исчезнува. При извршената проверка во еден пописен дефтер од 1544/45 г., кој се однесува на Скопската, Велешката, Прилепската, Битолската, Кичевската и Тетовската каза, односно на територијата на која во пописите од претходното столетие имаше регистрирано извесен број „Ахријани“ можевме да констатираме дека е тоа име присутно само во велешкото муслиманско село Долно Оризари (Aşagi Çeltikçiyân).<sup>31</sup> И овде прв на списокот е Али, син на Ах-

<sup>23</sup> Istanbul, Başbakanlık Arşivi, *Tapu defteri* № 120, 346.

<sup>24</sup> *Турски документи*. . . , II, 125.

<sup>25</sup> Истото I, 414, .

<sup>26</sup> Истото, II, 211

<sup>27</sup> Истото, 485.

<sup>28</sup> Истото, III, 162.

<sup>29</sup> Истото, I, 150, каде што наместо Ахријан погрешно е прочитано „Азмаи“.

<sup>30</sup> Истото, III, 259.

<sup>31</sup> Istanbul, Başbakanlık Arşivi, *Tapu defteri* № 232, pag. стр. 417а. Друго име на селото било „Çeribaşı Köyi“, т.е. „Село на черибашијата“.

ријан, кој подолу се јавува уште еднаш, како сопственик на чифлиг. Освен тоа, во селото имал чифлиг и Илијас, син на Ахријан. Од пописот не може да се види дали Али и Илијас биле браќа. Но поважно од сето тоа е дека под името на селото стои запис дека неговите жители „дошле отпосле, се собрале и се настаниле кај Витановци, Купрулу, Ораховец, Црквино и други села“<sup>32</sup>. Во прашање се вкупно 24 семејства, 4 неженети и двајца спахиски синови. Меѓу старешините на семејствата петмина најверојатно биле конвертити, бидејќи наместо вообичаеното татково име го носат името Абдулах, т.е. божји роб, со што се одбегнувало споменувањето на вистинското, неисламско име на таткото. Значи, во прашање се новонаселени, дојдени однадвор лица, меѓу кои имало и новоисламизирани. Освен тоа, самото име „Ахријан“ овде е употребено како татково име, па може да се заклучи дека на регистрираната територија „Ахријани“ воопшто и немало во 1544/45 г. А познато е дека веќе од крајот на XV и особено во текот на XVI в. доаѓа до постепено исчезнување на христијаните-спахи и до сè посилено засегање во правата на привилегираните слоеви од рајата, па тоа можело да им се случи и на „Ахријаните“, доколку тие се сфатат како посебен, на некој начин привилегиран слој во рамките на османлиското феудално општество<sup>33</sup>.

Меѓутоа, пописните дефтери од XV в. покажуваат дека мнозинството „Ахријани“ биле третирано како обична раја, без општествени привилегии и функции, што практично ја обесилува претпоставката дека во тоа име е содржан посебен општествен статус на неговиот носител. Значи, точно е дека меѓу „Ахријаните“ имало значителен број лица со посебен, привилегиран општествен статус, но очигледно е, исто така, дека не смее да има никаков автоматизам во поимањето на зборот „Ахријан“ како ознака за лице со таков посебен општествен статус.

По сè ова, се чини дека свртувањето кон лексичко толкување на зборот „ахријан“ сепак е неизбежно заради доближување до неговото вистинско значење и содржина во XV в. Веќе е спомената претпоставката дека тој збор доаѓа од грчкото Ахреос (Αχρεῖος), кое на бугарски е предадено како: „нечестив, негоден човек, неспособен, беспоплезен“<sup>34</sup>. Слично е објаснението и во „Толковный словарь живого великорусского языка“ од В. И. Даль: „лентяй, неотесанный, неуклюжий, грубый, мужиковатый, увален“<sup>35</sup>. А како што вели Недим Филиповиќ, тоа е слична логичка содржина со лексичкото објаснение што го дава Менински: „Номо ignarus regum, nesciens quid agat, religionis suae imperitus eamvè поп сиганс“<sup>36</sup>. На сето ова, ние ќе го дададеме и објаснението во Ценке-

<sup>32</sup> Селата Витановци (денес Витанци), Ораховец и Црквино се во непосредна близина на Долно Оризари, а Купрулу веројатно е градот Велес, кој по грешка е ставен меѓу селата.

<sup>33</sup> За постепеното губење на ова име карактеристичен е и примерот со веќе споменатото скопско маало Ахријан Хасан, кое во истиот овој попис од 1544/45 г. е регистрирано како „Маало Хасан“, а како „Ахријан оглу (т.е. син на Ахријан)“ (*Тару дефтери* № 232, пар. стр. 8).

<sup>34</sup> St. N. Chichkoff, цит. дело, 20.

<sup>35</sup> Според St. N. Chichkoff, цит. дело 26.

<sup>36</sup> Според Nedim Filipović, цит. дело, 235.



ровиот двотомен „Dictionnaire turc-arabe-persan“, каде што зборот е даден како турско-персиски, со значење: „ignorant (quant à la religion) impie“<sup>37</sup>.

Ние би сакале да го истакнеме она лексичко објаснение кое на зборот му дава значење на човек што не се грижи за својата религија, безбожник. Сметаме дека токму за таквото толкување на името „Ахријан“ дава основа материјалот од турските пописни дефтери. Имено, видовме дека меѓу „Ахријаните“ имало и христијани и муслимани, а примерот со „Ахријаните“ во родолската област говори дека муслиманите всушност се исламизирани. Впрочем, тоа многу добро се гледа и на некои од примерите што ги наоѓаме во пописните дефтери. За веќе споменатиот Ахријан Али во пописот од 1431/32 г. се вели дека е од Јовановата земја, што значи потекнувал од редовите на некој од народите или од етничките групи што живееле на територијата на Јован Кастриот. Сличен е случајот и со спахијата Ахријан Доган, чијшто син при пописот на вилаетот Колоња од пред 1445 г. бил запишан како „стар“ спахија, што значи бил балкански феудалец од предосманлискиот период. Но, еве и неколку многу подиректни докази. Во пописот од шеесеттите години на XV в. во демирхисарското село Шегово (т.е. Шугово), кое тогаш имало 68 христијански семејства, 11 неженети и 11 вдовици, исто така христијани, запишани биле и две муслимански семејства: првото на Барак, а второто на Петко Ахријан<sup>38</sup>. А пак во селското село Като Ивренди (т.е. Като Вронду или Долно Броди), кое тогаш имало 132 семејства, 10 неженети и 14 вдовици — христијани и само 3 семејства и 2 неженети — муслимани, меѓу старешините на муслиманските семејства бил запишан и Добри Ахријан<sup>39</sup>. Овде секако треба да се повтори и името на старешината на групата муслимански Роми од Нишката каза — Јонус, син на Али, чие друго име било Ахријан Димитри.

Ако се има предвид малиот број „Ахријани“ кој можеме да го утврдиме во достапните извори, тогаш и наведените примери се достатни за да може да се тврди дека процесот на исламизација бил карактеристичен за „ахријаните“ уште во раниот период на османлиското владеење на Балканот. Но, за нашата цел на испитување, од посебно значење се следниве два примера. Имено, при пописот од 1452/53 г. во тетовското село Жерновјани (т.е. Жеровјани) биле регистрирани 21 семејство, 4 вдовици и 4 неженети, сите христијани. Меѓу нив бил и христијанинот (или, подобро, „неверникот“) Мустафа Ахријан<sup>40</sup>. Истовремено, во скопското село Глумово, кое исто така било наполно христијанско, со 51 семејство и 5 вдовици, живеел и христијанинот (т.е. „неверникот“) Шаин Ахријан<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Jules Théodore Zenker, *Dictionnaire turc-arabe-persan*, tome premier Leipzig, 1866, 18.

<sup>38</sup> *Tari defteri* № 3, паг. стр. 28.

<sup>39</sup> Истото, 184.

<sup>40</sup> *Турски документи...*, III, 56.

<sup>41</sup> Истото, 186.

Како да се објасни ова присуство на христијани со муслимански имиња? Нема ништо поприродно освен да се заклучи дека се во прашање лица што најпрвин го примиле исламот, а потоа се откажале од него. Сличните примери со Ромите говорат дека такво нешто не било ниту невозможно, ниту пак исклучок<sup>42</sup>. Ова, како и примерите со исламизираниите што ги задржале своите стари имиња говори за верската индиферентност на „Ахријаните“, но и за очигледната толеранција на османлиските власти спрема нив. Ако сето ова, заедно, говори дека на „Ахријаните“ од XV в. напoлно им прилега она лексичко објаснување што ги квалификува како луѓе кои не се загрижени за својата вера, како безбожници, спрема кои новата османлиска власт се однесувала прилично благонаклоно, па дури и широкоградо, просто е неoдмивливо прашањето за историската подлога на нивното име или, поточно, за нивното присуство во XV в.

Можеби смело си ја дозволуваме претпоставката дека во лицето на „Ахријаните“ од XV в. се кријат остатоци или траги од еретичките движења на Балканот. Впрочем, името на безбожните „Ахријани“ од XV в. многу прилега на еретиците „Ахријани“ од неколку векови пред тоа, под што би можеле да се подразбираат и самите богомили.<sup>43</sup> А во врска со ова, дали е навистина само случај дека во селото Невиздраг од нахијата Неретва во 1489 г. еден крај друг живееле Радина Ахријан и Богумно, син на Радоја, макар и да е лично името на вториот?! Дали тоа што „Ахријаните“ лесно биле подложни на исламизација не би можело да се доведе во врска со посгојното становиште дека токму еретиците — односно богомилиите, лесно го примале исламот, па ова да биде само уште една поткрепа на нашата претпоставка? Очигледно остануваат уште многу отворени прашања за кои померодавно ќе треба да се искажат специјалистите. Доколку нашите претпоставки би се покажале точни, тоа би значело дека сè до османлиското освојување и во јужните делови од Балканот сè уште не биле уништени трагите од еретичките движења. Појавата на маалото Богомила во самиот град Кестур, и тоа во интервалот меѓу пописите од 1445 и 1530 г.<sup>44</sup>, како да говори за сè уште незгаснатите импулси на тие движења и во тоа дамна одминато време.

<sup>42</sup> Александар Стојановски, *Ромиие на Балканскиот Полуостров*. Прилози, Македонска академија на науките и уметностите, одделение за општ, науки VII, 1, Скопје, 1976, 40—41.

<sup>43</sup> Повеќе за ова: Драгољуб Драгојловиќ, *Средновековне гуалисичке, јереси и аријанство*. Годишњак Балканолошког института, [Balcanica, VII, Београд, 1976, 91—102.

<sup>44</sup> Маалото е регистрирано во еден попис од 1530 г. (Istanbul, *Başbakanlık Arşivi*, *Tari defteri* № 433, паг. стр. 473), а го нема во пописот од пред 1445 г. (Турски документи... II, 71—77.)

## RESUME

*Aleksandar STOJANOVSKI*

SUR UNE TRACE POSSIBLE DU BOGOMILISME DANS LES REGISTRES DE  
RECENSEMENT DU XV<sup>e</sup> SIECLE

Avec de grandes réserves, l'auteur s'efforce de relier le terme „ahrijan“, accolé aux noms de certains chrétiens et musulmans inscrits dans les dits Tapu deferleri, aux hérétiques restant, à savoir les bogomiles de la période préosmanlique.

## ЗАВРШЕН ЗБОР НА ПРЕТСЕДАТЕЛОТ НА ОРГАНИЗАЦИОНИОТ ОДБОР, АКАД. ЛЈУБЕН ЛАПЕ

Дозволете ми, на крајот, пред довршувањето на оваа тридневна работа на Симпозиумот, накратко да ги резимираме неговите резултати, без претензија таа да биде крајна и конечна оценка.

Беа поднесени вкупно 22 реферати, кои, скоро од сите аспекти, ја осветлуваат не само историјата на богомилството, од неговата појава овде на овој терен, во X век, пред ширењето на сиот Балкан, па и на Запад, од неговата најизразита манифестација во верскиот, политичкиот и воопшто во духовниот живот на Јужните Словени.

Покрај поднесените реферати, имавме прилика да слушаме и доста конструктивни дискусии, во кои беа искажани резултати од научните истражувања на поодделни прашања што досега не беа доволно истражени. Можеме да констатираме дека некои проблеми се решени, некои добро осветлени, а некои се на пат да бидат решени. Од таа страна, можеме да бидеме наполно задоволни.

Со печатењето на зборникот на трудовите од овој Симпозиум, и пошироката научна јавност ќе биде известена за неговите резултати и ќе има прилика пообјективно и постудиозно да го оцени нашиот заеднички труд.

Од името на Организациониот одбор на четирите Академии на науките и уметностите, а особено од името на Македонската академија на науките и уметностите, од сè срце им благодарам на учесниците, што за овие три дена, со своите реферати, дадоа голем придонес кон разгледувањето на поставената проблематика за богомилството на Балканот.

Им благодарам, исто така, на нашите драги гости, кои со своето учество и пројавен интерес ја наголемија важноста на овој Симпозиум.

Со ова прогласувам дека Симпозиумот „Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувања“ е завршен.

1870

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

1884

1885

1886

1887

1888

1889

1890

1891

1892

1893

1894

1895

1896

1897

1898

1899

1900

## СОДРЖИНА

ПРЕДГОВОР	5
ПОЗДРАВНИ ГОВОРИ	9
Поздравен говор на претседателот на Организациониот одбор, акад. Љубен Лапе	11
Поздравен говор на Душко Поповски, претседател на Југо- словенската комисија за соработка со УНЕСКО	13
Поздравен говор на д-р Орде Иваноски, директор на Институ- тот за национална историја на СР Македонија	15
Поздравен говор на проф. д-р Александар Андреевски, прет- ставник на Универзитетот „Кирил и Методиј“ во Скопје	16
РЕФЕРАТИ	17
Драгољуб ДРАГОЈЛОВИЌ	
Почети богомилства на Балкану	19
Г. Г. ЛИТАВРИН	
О социальных воззрениях богомилов	31
Драган ТАШКОВСКИ	
Класниот и социјалниот карактер на богомилството	41
Stjepan ANTOLJAK	
Makedonski heretici u zapadnim izvorjima 11. i 12. stoljeća	55
Бранко ПАНОВ	
Код некои прашања за богомилството во Македонија за вре- ме на Комнините	67
Е. П. НАУМОВ	
Сербские средневековые источники о богомилстве	89
Димитър АНГЕЛОВ	
Въпроси на богомилството в средновековна България	97
Е. ESIN	
The Conjectural Links of Bogomilism with Central Asian Ma- nicheism	105

Вера АНТИК	
Дуалистички елементи во македонскиот фолклор — — — —	113
John V. A. FINE	
Zaključci mojih poslednjih istraživanja o pitanju Bosanske crkve	127
Pathrique LECAQUE	
Contribution à l'étude des stećci de Bosnie et Herzegovine: les stèles du Lauragais sont-elles cathares? — — — —	135
Vera GERESDORFER	
Katari — bogumili — trubaduri — — — — — — — — — —	143
Salih H. ALIĆ	
Bosanski krstjani i pitanje njihovog porijekla i odnosa prema manihejstvu — — — — — — — — — —	153
Alojz BENAC	
Jedan istorijski pogled na izučavanje stećaka — — — — —	195
Сима М. БИРКОВИЋ	
Глосе Срећковићевог јеванђеља и учење босанске цркве —	207
Борислав ПРИМОВ	
Разпространение и влијание на богомилството во Западна Европа	223
Nada MILETIĆ	
Stećci — arheološki i likovni aspekt — — — — — — — —	233
Александар СТОЈАНОВСКИ	
За една можна трага од богомилството во турските пописни книги од XV век — — — — — — — — — —	241
ЗАВРШЕН Збор на претседателот на Организациониот одбор, акад. Љубен Лапе — — — — — — — — — —	251

БОГОМИЛСТВОТО НА БАЛКАНОТ ВО СВЕТЛИНАТА  
НА НАЈНОВИТЕ ИСТРАЖУВАЊА

Издавач:

Македонска академија на науките и уметностите  
Српска академија наука и уметности  
Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине

Јазична редакција:

Михаил Јанушев

Техничко уредување:

Алена Георгиевска

Коректура:

Виолета Јовановска

Печат:

Универзитетска печатница „Кирил и Методиј“ — Скопје

Тираж:

2.000 примероци